

Małgorzata Kowalska

Między filozofią języka i metafizyką. P.F. Strawsona koncepcja osoby w świetle fenomenologii hermeneutycznej Paula Ricoeura

Słowa kluczowe: *język, metafizyka, osoba, semantyka (semantyczna teoria języka), hermeneutyka (hermeneutyczna teoria języka)*

1. Co język mówi o bycie i jak się mają do siebie tradycje analityczna i kontynentalna?

Zacznijmy od ogólnej refleksji dotyczącej tytułowego „między”. Jakie relacje mogą łączyć filozofię języka z metafizyką? W jaki sposób od pierwszej można przechodzi do drugiej?

W pewnym uproszczeniu można tu odróżnić podejście semantyczno-ontologiczne i praktyczno-egzystencjalne. Zgodnie z tym pierwszym, o tym, co jest i jak jest, mamy prawo coś twierdzić, wychodząc od analizy języka, jego logiki czy schematów, jego wyrażań i operatorów funkcjonujących w jego użyciu naukowym lub potocznym, w tym sensie poprawnym, że niebudzącym nieporozumień, skutecznym komunikacyjnie. I odwrotnie, zakładamy, że to, co jest i w jaki sposób jest, stanowi warunek możliwości określonej formy i określonego funkcjonowania języka. Że zatem między poprawnie używanym językiem a bytem istnieje istotna strukturalna korelacja, a nawet izomorfia.

Takie stanowisko można przypisać Arystotelesowi, który z kategorii gramatycznych (podmiotu zdania, orzeczenia, przydawek i okoliczników) uczynił kategorie ontologiczne, zwracając uwagę na różne sensy samego bytu (jako jednostkowego podmiotu lub jako ogólnej formy, jako własności, czynności, stanu, miejsca, czasu itd.) oraz decydując, że bytem w najwłaściwszym sensie słowa jest to, o czym „wszystko jest orzekane”, i że owym czymś jest jednostkowa rzecz w szerokim sensie słowa, również więc poszczególne „zwierzę rozumne”, nazwane później „osobą”¹.

Do pewnego stopnia podobne jest podejście „pierwszego” Wittgensteina, z tą różnicą, że punktem wyjścia jest tu język logiki i pozytywnej nauki raczej niż język potoczny, a quasi-metafizycznym punktem dojścia teza, zgodnie z którą świat jest zbiorem faktów opisywalnych przez taki język. Ten świat nie wyczerpuje bytu, nie obejmuje tego, co w języku faktów i logiki niewypowiadalne, „mistyczne” – w tym sensie filozofia języka zawarta w *Traktacie logiczno-filozoficznym* nie prowadzi do metafizyki, raczej zakreśla granicę, za którą metafizyka, rozumiana jako przeciwieństwo jasnego języka i pozytywnej wiedzy, może dopiero się zaczynać, choć lepiej byłoby o jej problemach milczeć. Podejście Wittgensteina ma niewątpliwie więcej wspólnego z idealizmem transcendentalem Kanta niż z „naiwną” metafizyką Arystotelesą. Ale w sławnej tezie 6.54 sam autor zdaje się dawać wyraz przekonaniu, że sposób, w jaki powiązał język ze światem faktów, stanowi tezę w gruncie rzeczy metafizyczną i jako taką „niedorzeczną”, bo wykraczającą poza to, co można jasno powiedzieć². Pierwszy Wittgenstein byłby więc metafizykiem mimo woli już za sprawą swojej transcendentalnej, parakantowskiej ambicji, aby wyodrębnić zakres sensownego używania języka i korelatywny wobec niego zakres świata. Z Arystotelesem jako autorem *Metafizyki* łączy go w każdym razie założenie, że zasadnicza funkcja języka jest referencyjna i że między jego właściwą strukturą czy logiką a tym, co uznajemy za rzeczywistość, zachodzi relacja izomorfii.

Inne jest podejście, które nazwałam wyżej praktyczno-egzystencjalnym, a które można nazwać również pragmatycznym i hermeneutycznym. Nie ma tu mowy o izomorfii języka – czy to potocznego, czy naukowego – i świata, ani tym bardziej bytu. Przyjmuje się, że język stanowi medium, poprzez które świat na różne, naukowe i nienaukowe sposoby ujmujemy, ale także i przede wszystkim praktycznie do niego się odnosimy, i poprzez które działamy, żyjemy w otoczeniu społecznym i kulturowym, komunikujemy się z innymi, interpretujemy zachowania i intencje owych innych, a także własne motywacje i działania, a nawet ustanawiamy samą swoją podmiotowość czy tożsamość. Na ogół nie

¹ Arystoteles 1983, przede wszystkim księgi III i IV.

² Wittgenstein 2000, teza 6.54, s. 83.

odrzuca się tu referencyjnej funkcji języka, ale wiąże się ją ściśle z jego innymi funkcjami, które można różnie nazywać (ekspresyjną, impresyjną i poetycką – jak u Jakobsona, performatywną – jak u Austina, illokucyjną – jak u Searle'a itd.) i które mają charakter w szerokim sensie praktyczny. Takie podejście obecne jest już u Arystotelesa, tym razem jako autora *Etyki*, *Polityki*, *Poetyki* i *Retoryki*. A także u „drugiego” Wittgensteina, jako twórcy koncepcji, zgodnie z którą język jest przede wszystkim społeczną grą językową, odsyłającą do całej życiowej intersubiektywnej praktyki. Gdzie tu jest miejsce na metafizykę? Już nie w rozważaniach o strukturze bytu czy świata, ale w implikacjach, jakie funkcjonowanie języka w jego licznych funkcjach ma dla rozumienia bycia ludzkiego, tyleż społecznego, co jednostkowego. Czym i kim jest byt, który mówi, a mówiąc także działa? – to jest w gruncie rzeczy pytanie metafizyczne, choć przynajmniej na pierwszy rzut oka ograniczone do antropologii.

Peter Strawson, jako autor *Indywidualów* i zawartej w nich „metafizyki opisowej”, należy do pierwszej tradycji. Podobnie jak Arystoteles i „pierwszy” Wittgenstein, przyjmuje, że jasne, intersubiektywnie zrozumiałe użycie języka odsyła do struktur samej rzeczywistości, a przynajmniej tego, co za nią uznajemy na mocy pewnych schematów myślowych, które można – po kantowsku – nazwać transcendentnymi. Między językiem i światem, a nawet samym bytem, istnieje korelacja: język odnosi się do tego, co jest, a to, co jest, ma sens tego, co jest, o tyle, o ile może zostać wyrażone w języku. Chodzi przy tym o język zasadniczo potoczny, choć poddany analizie logicznej. Ta analiza pozwala odkryć, co w języku pełni funkcje węzłowe, w szczególności to, co można dzięki niemu określić jako byt w sensie podstawowym – podstawowy konkret. Za taki konkret, jak wiadomo, Strawson uznawał nie tylko materialne rzeczy, ale także materialno-psychiczne osoby.

Paul Ricoeur, przede wszystkim jako autor *O sobie samym jako innym*, jest przedstawicielem drugiej tradycji, zarazem egzystencjalnej, hermeneutycznej i pragmatycznej. Nie negując referencyjnej funkcji języka, przesuwając akcent z tego, co lub o czym język mówi, na to, kto mówi, tj. na podmiot posługujący się językiem w różny sposób i w różnych celach, zgoła nie tylko w celu opisanego świata, zdania sprawy z tego, co jest, ale także, a nawet przede wszystkim, w celu ustanowienia siebie w relacjach z innymi ludźmi i z całą dostępną kulturą. W tym ujęciu język odsłania nie tyle struktury bytu czy świata w ogóle, ile sposób istnienia tego-który-mówi.

Warto zaznaczyć, że dla obu autorów mediatorem między językiem a bytem jest doświadczenie: albo „naturalne”, zewnętrzne i wewnętrzne, albo bardziej wyrafinowane, fenomenologiczne, zakładające pewną redukcję świata zewnętrznego do fenomenów dla podmiotu, który nie musi być „czystą świadomością”, ale który jest niesprowadzalny do zwykłego elementu przedmiotowego świata, do choćby najszerzej rozumianej rzeczy. Strawson odwołuje się do doświadc-

czenia potocznego (w „naturalnym nastawieniu”, jak powiedziała by Husserl), Ricoeur, choć zdecydowanie odrzuca husserlowski idealizm, zachowuje wiele z nastawienia fenomenologicznego. Zarazem u obu autorów doświadczenie nie jest nigdy „nagie”, od początku zawiera elementy językowe i nie daje się przedstawić inaczej niż za pośrednictwem języka. Mimo wszystko można powiedzieć, że to ono stanowi rodzaj testu na związek języka z bytem.

Zestawienie Strawsona z Ricoeurem dobrze pokazuje podobieństwa i różnice między tzw. filozofią analityczną i tzw. filozofią kontynentalną. Wbrew pokutującemu jeszcze tu i ówdzie mniemaniu nie są to tradycje całkowicie różne ani tym bardziej rozłączne. Sposób, w jaki się ze sobą łączą i przenikają, dobrze ilustruje filozofia samego Ricoeura, który w swoich późniejszych tekstach stale do filozofii analitycznej się odwoływał i nią się inspirował, usiłując ją zarazem na swój sposób przekroczyć. W *O sobie samym jako innym* pisał m.in.:

Uciekanie się do analizy, w sensie nadawanym temu terminowi przez filozofię analityczną, jest ceną, jaką trzeba zapłacić za hermeneutykę, która znamionuje pośredni status ustanawiania tego-który-jest-sobą (sobości). Ze względu na tę pierwszą cechę hermeneutyka okazuje się filozofią drogi okrężnej: droga okrężna przez filozofię analityczną wydała mi się po prostu najbardziej obiecująca i wydajna³.

Choć zaraz dodawał: „Ale impuls płynie z pytania: kto?” – które, jego zdaniem, filozofia analityczna zapoznaje. „Kto mówi? Kto działa? Kto opowiada o sobie? Kto jest podmiotem moralnego przysądzenia?”⁴

Aby zobaczyć podobieństwa i różnice między właściwym Strawsonowi podejściem semantyczno-ontologicznym a właściwym Ricoeurowi podejściem egzystencjalno-hermeneutycznym, choć korzystającym z „okrężnej drogi analizy”, przyjrzyjmy się temu, co jeden i drugi mówi o pojęciu osoby, a przede wszystkim temu, co Ricoeur zarzuca Strawsonowi, przyznając zarazem doniosłość poczynionym przez niego ustaleniom.

2. Osoba według Strawsona

Przypomnijmy w skrócie najważniejsze pytania oraz ustalenia Strawsona dotyczące problemu osoby jako „podstawowego konkretnego”.

Pytania można w skrócie przedstawić tak: (a) „Dlaczego w ogóle miałyby się przypisywać doświadczenia jakiemuś podmiotowi?”⁵ W wersji subiektywnej, pierwszoosobowej, przyjmuje ono postać: (b) „Dlaczego w ogóle przypisu-

³ Ricoeur 1998, s. 31.

⁴ Ricoeur 1998, s. 30.

⁵ Strawson 1980, s. 90.

jemy własne stany świadomości jakimuś podmiotowi?" A następnie, i przede wszystkim: (c) „Dlaczego przypisujemy nasze stany świadomości tej samej rzeczy, której przypisujemy pewne własności cielesne?”⁶

Innymi słowy: Czy w ogóle istnieje podmiot, któremu można przypisać różne orzeczniki? Czy takim podmiotem jestem w równym stopniu ja, co ktoś inny? I czy podmiot, któremu można przypisać orzeczniki mentalne, jest czymś różnym od tego, któremu można przypisać orzeczniki materialne?

Strawson rozważa i odrzuca dwa stanowiska: kartezjańskie, zgodnie z którym istnieje odrębny podmiot duchowy, oraz niby-wittgensteinowskie (tj. takie, które można przypisać „pierwszemu” Wittgensteinowi), zgodnie z którym takiego podmiotu w ogóle nie ma, a już na pewno nie jest on żadną rzeczą, najwyżej „granicą świata”⁷. Strawson odrzuca te stanowiska dlatego, że prowadzą, jak stara się dowieść, do paradoksów, ale przede wszystkim dlatego, że nie odpowiadają sposobowi, w jaki normalnie posługujemy się językiem oraz w jaki normalnie doświadczamy jedności swoich stanów mentalnych ze swoim ciałem, a także jedności ciał innych ludzi z przypisywanymi im stanami mentalnymi. Ścisłej rzecz biorąc, w normalnym użyciu języka i w normalnym doświadczeniu nie tylko zawsze identyfikujemy pewne doświadczenia jako będące *czyimiś*, w szczególności *moimi* (a nie *niczymi*), ale też wiążemy je bezpośrednio z *czyimś*, w szczególności ze swoim, ciałem.

Najważniejsze ustalenia można zaś zreasumować tak. Pojęcie osoby (choć niekoniecznie słowo, bo konkretne słowa mogą być różne: „podmiot”, „człowiek”, „ja”, „ty”, „on”...) jest pojęciem pierwotnym, obecnym w normalnym używaniu języka i w normalnym doświadczeniu, i zakładanym *nolens volens* także przez tych, którzy je w spekulatywnym zapędzie odrzucają. Strawson definiuje to pojęcie tak:

Przez pojęcie osoby rozumiem pojęcie bytu pewnego typu, takiego, że zarówno orzeczniki przypisujące stany świadomości, jak też orzeczniki przypisujące własności cielesne, sytuacje fizyczne itd. stosują się w równej mierze do pojedynczego indywiduum tego jednego typu⁸.

Podobnie jak zwykle ciała materialne, mające tylko własności fizyczne (czasowo-przestrzenne), osoba byłaby zatem „podstawowym konkretem”, zarazem językowym i metafizycznym, znajdującym oparcie w doświadczeniu.

Dodatkowo Strawson dowodzi, że możliwość identyfikacji osoby jest i zgoła musi być od razu w tym sensie uogólniająca czy symetryczna, że nigdy nie wychodzi od pierwotnego postrzegania jako osoby siebie samego,

⁶ Strawson 1980, s. 91.

⁷ Wittgenstein 2000, teza 5.632, s. 65.

⁸ Strawson 1980, s. 99.

lecz od początku oznacza możliwość identyfikowania w ten sposób także innych. Możemy przypisać sobie stany świadomości – twierdzi autor – tylko wtedy, gdy możemy przypisać je innym⁹. I rozwija to tak:

Nie byłoby mowy o przypisywaniu czemuś własnych stanów świadomości czy doświadczeń, jeśli nie przypisywalibyśmy również lub jeśli nie byłibyśmy gotowi i zdolni do przypisywania stanów świadomości czy doświadczeń innym bytom indywidualnym należącym do tego samego typu logicznego jak rzecz, której przypisujemy własne stany świadomości. Warunkiem uznania siebie za podmiot takich orzeczników jest uznawanie innych za podmioty takich orzeczników¹⁰.

W świetle tego cytatu wydaje się nawet, że identyfikowanie innych jako osób jest według Strawsona pierwotne wobec identyfikowania jako osoby samego siebie. Bez porównania z innymi ludźmi sam sobie mógłbym się jawić w sposób, który charakteryzuje solipsyzm: jako granica i źródło świata, jako wszystko i nic...

Kluczowe znaczenie ma jednak twierdzenie, że zarówno ja sam, jak inni, których uznaję za osoby, należą do „tego samego typu logicznego”, podpadają pod tę samą kategorię semantyczną, są więc obiektami skłaniającymi do używania w odniesieniu do nich takich samych określeń językowych. Obiekty należące do tej kategorii czy do tego typu mają tę szczególną, ale wspólną im wszystkim własność, że dają się określać zarówno za pomocą orzeczników fizycznych, jak mentalnych:

Warunkiem identyfikowania siebie i innych jako osób jest to, że dane indywidua, z nami samymi włącznie, powinny należeć do pewnego swoistego typu, takiego mianowicie, że do każdego indywiduum tego typu muszą być przypisane czy przypisywane zarówno stany świadomości, jak też własności cielesne¹¹.

Ostatecznie chodzi zatem o pewną typizację czy kategoryzację, o to, co Strawson nazywa również schematem myślowym, który znajduje wyraz w języku i który, na mocy założenia, odsłania zarazem strukturę i podstawowe jednostki bytu, a w każdym razie tego, co za byt musimy uważać. Albo, odwracając kolejność przesłanek i wniosków: taka musi być struktura bytu, aby możliwe były takie schematy myślowe i takie posługiwanie się językiem.

Wreszcie, co z powyższego zdaje się wprost wynikać, Strawson ustala ścisłą równoznaczność, a co za tym idzie ontologiczną równoważność, orzeczników dotyczących doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, opartych

⁹ Strawson 1980, s. 98.

¹⁰ Strawson 1980, s. 101.

¹¹ Strawson 1980, s. 101.

na przeżyciu i opartych na obserwacji. Wyrażenia „ja mam depresję” i „on ma depresję” miałyby mieć takie samo znaczenie, choć pierwsze opiera się na doświadczeniu wewnętrznym, a drugie na obserwacji zachowania. Poza tożsamością orzeczników mentalnych i cielesnych w odniesieniu do jednej osoby Strawson postuluje więc również tożsamość (znaczeniową i ontologiczną) orzeczników pierwszoosobowych i trzecioosobowych:

...żeby mogło istnieć takie pojęcie jak depresja *X*-a, depresja, którą ma *X*, pojęcie to musi obejmować zarówno to, co czuje, ale nie obserwuje *X*, jak to, co mogą obserwować, lecz nie mogą czuć inni niż *X* (dla wszystkich wartości *X*). Ale może lepiej powiedzieć: depresja *X*-a jest czymś, jedną i tą samą rzeczą, którą czuje, ale nie obserwuje *X*, zaś obserwują, lecz nie czują inni niż *X*. ...Odmowa uznania tego jest odmową uznania struktury języka, w którym mówimy o depresji¹².

„Struktura języka” jest tu synonimem „schematu pojęciowego” i „typu logicznego”. Z perspektywy Strawsona jest ona faktem tyleż logiczno-semantycznym, ile metafizycznym, przynajmniej z zakresu „metafizyki opisowej”.

I cóż na to Ricoeur?

3. Ricoeura koncepcja „bycia sobą” jako zniesienie i zachowanie koncepcji Strawsona

Żeby zrozumieć sposób, w jaki Ricoeur zarazem docenia i krytykuje, przyswaja i przekracza koncepcję Strawsona, warto wyjść od ogólnej charakterystyki jego filozofii „sobości” albo „bycia sobą”. Przede wszystkim od przeprowadzonego przezeń rozróżnienia między tożsamością w sensie *idem* i tożsamością w sensie *ipse*.

Najogólniej mówiąc, w odniesieniu do osoby rozumianej jako konkretne ludzkie indywiduum tożsamość w sensie *idem* stanowi odpowiedź na pytanie „czym jestem”, natomiast tożsamość w sensie *ipse* na pytanie „kim jestem”. „Co” ma charakter rzeczowy, „kto” charakter zasadniczo aktowy, choć Ricoeur podkreśla, że jest nie tyle konkretnym działaniem, ile „możnością działania”. O tym, czym jestem, można mówić w sposób trzecioosobowy. O tym, kim jestem, mówić tak się nie da: to doświadczenie ściśle pierwszoosobowe, związane z refleksyjnym samoodniesieniem, z poczuciem (raczej niż jasną świadomością), że „ja to ja” i że moje doświadczenia są moje. Nawet wtedy, gdy chodzi o doświadczenie rozpadu tożsamości w sensie *idem* – jak w przypadku „człowieka bez właściwości” albo w poważnych zaburzeniach psychicznych.

¹² Strawson 1980, s. 106.

Osoba jest w ujęciu Ricoeura fenomenem złożonym: zarazem czymś i kimś. Życie osoby to dialektyka między „co” i „kto”, między tożsamością w sensie *idem* i tożsamością w sensie *ipse*. Przy czym *ipse* nie tyle jest, ile (się) czyni i zaświadcza o sobie. W języku Ricoeura „sobość” ma przede wszystkim charakter „poświadczenia”: w akcie samoodniesienia poświadczam, że ja to ja, lub lepiej: oto ja, oto ja coś mówię, ja coś robię, ja poczuwam się do odpowiedzialności: „poświadczenie jest zasadniczo poświadczeniem *siebie* (...), poświadczenie daje się określić jako *pewność bycia sobą samym w działaniu i cierpieniu*”¹³.

Ricoeur twierdzi, i trudno nie przyznać mu racji, że Strawson, mówiąc o osobie, skupił się na jej byciu „tą samą rzeczą” (tą, o której mówimy i którą identyfikujemy), tzn. na jej tożsamości w sensie *idem*, zapoznając kwestię *ipse*: „osoba pozostaje raczej po stronie rzeczy, o której się mówi, niż po stronie samych rozmówców, którzy oznaczają siebie w trakcie mówienia”¹⁴. I dalej, bardziej precyzyjnie: „W strategii Strawsona problem samooznaczania się zostaje niejako wchłonięty od początku przez główną tezę, rozstrzygającą o kryteriach identyfikacji czegokolwiek jako podstawowego konkreту”¹⁵.

Taka „strategia Strawsona” wiąże się z jego semantycznym podejściem do problemu osoby, czyli ze zwracaniem przezeń uwagi na to, o czym i w jaki sposób się mówi, a nie na to, kto mówi. Nie znaczy to wszakże, że problem pierwszoosobowego *ipse* jest u Strawsona całkiem nieobecny. Pojawia się nieuchronnie przy okazji rozważań dotyczących różnicy między przeżywaniem własnego doświadczenia i obserwacją cudzego zachowania (świadczącego o jego z kolei doświadczeniach), a także w związku z pytaniem o powody przypisywania świadomych przeżyć samemu sobie. Jednak ten problem zostaje u Strawsona zepchnięty na bok, lub lepiej, zneutralizowany przez postulat logicznej równoważności między orzecznikami opartymi na przeżyciach i opartymi na obserwacji. Co więcej, jak już odnotowaliśmy, Strawson skłania się do poglądu, że przypisywanie doświadczeń samemu sobie jest właściwie wtórne wobec możliwości przypisywania doświadczeń innym, w najlepszym razie równoległe, bo nie da się „logicznie pomyśleć” mechanizmu wychodzenia od samego siebie, aby przypisać coś czy to sobie, czy innym. Gdyby doświadczenia były pierwotnie tylko moje, zauważał Strawson, byłyby w istocie niczyje („doświadcza się”, „myśli się”).

Przytoczmy w tym miejscu jeszcze jeden znaczący cytat z *Indywiduów* o wybitnie antyhusserlowskiej wymowie:

¹³ Ricoeur 1998, s. 40.

¹⁴ Ricoeur 1998, s. 54.

¹⁵ Ricoeur 1998, s. 55.

Idea przypisywania stanów świadomości sobie, czy przypisywania ich w ogóle, nie ma sensu, jeśli przypisujący nie wie uprzednio, jak przynajmniej niektóre stany świadomości przypisać innym. Tak więc nie może on przechodzić w ogólności „od własnego przypadku” do wniosków, jak to robić, jeśli bowiem nie wie uprzednio, jak to robić, nie ma żadnego pojęcia własnego przypadku, to znaczy w ogóle podmiotu doświadczeń¹⁶.

Otóż właśnie taka obiektywizująca perspektywa nie może zadowalać Ricoeura, który w tym punkcie pozostaje uczniem Husserla. Między przeżywaniem i obserwacją, doświadczeniem pierwszoosobowym i przypisywaniem takiego doświadczenia innemu na podstawie obserwacji, widzi on zasadniczą asymetrię: nie mają one takiego samego znaczenia fenomenologicznego, nawet jeżeli mają takie samo lub zbliżone znaczenie językowe.

Doświadczenie pierwszoosobowe nie jest przy tym w żadnym razie doświadczeniem „czystej świadomości”. Przeciwnie, wiąże się jak najściślej – zresztą zgodnie z ogólnymi ustaleniami Strawsona – z doświadczeniem własnego ciała. Z naciskiem jednak na „własnego”. Znowu podążając śladami Husserla, Ricoeur odróżnia postrzeganie ciała jako obiektu należącego do świata, jako ciała wśród ciał (co jest wtórnym sposobem postrzegania również własnego ciała), od doświadczenia ciała własnego jako ciała żywego, podmiotowego. Ciało własne stanowi nieprzekraczalny punkt widzenia, którym jestem i z którego postrzegam świat, a zarazem możliwością działania, i korelatywnie, możliwością doznawania (a więc także cierpienia).

Ricoeur zarzuca zatem Strawsonowi, że zaniedbał problem swoistości ciała własnego, w jakiś sposób wprawdzie go dostrzegając („dla każdej osoby istnieje jedno ciało zajmujące pewne położenie przyczynowe w stosunku do jej doświadczenia postrzeżeniowego”¹⁷), ale też szybko tę swoistość redukując i ostatecznie utożsamiając ciało własne z ciałem przedmiotowym, ciałem wśród ciał. Wprawdzie również według Ricoeura ciało osobowe ma wymiar *także* przedmiotowy, rzecz jednak w tym, że w perspektywie pierwszoosobowej nie jest ono dane w taki sposób, i z tej perspektywy nie jest porównywalne z innymi ciałami, choćby tak szczególnymi jak żywe ciała innych osób.

Nie jest więc tak, twierdzi Ricoeur, że pewne doświadczenia przypisuję sobie dlatego, że skądinąd, jednocześnie czy zgoła pierwotnie, przypisuję je innym. Własne doświadczenie jest mi dane w sposób źródłowy i wyjątkowy, a to, że jest „moje”, poświadczam w akcie samoodniesienia bez koniecznego pośrednictwa odnoszenia się do innych osób.

Zarazem Ricoeur przyznaje, że poprzestawanie na samoodniesieniu, perspektywie pierwszoosobowej, doświadczeniu ciała własnego itp., groziłoby solipsyzmem. Otóż w praktyce nikt (prawie) nie jest solipsystą, uznając ist-

¹⁶ Strawson 1980, s. 103.

¹⁷ Strawson 1980, s. 89.

nienie innych osób z ich własnymi perspektywami pierwszoosobowymi. Jak to jest możliwe?

Inaczej niż Strawson, autor *O sobie samym jako innym* nie ucieka się do koncepcji uniwersalnych schematów pojęciowych, ale samo istnienie takich schematów uznaje za wtórne wobec procesu komunikacji. Ricoeurowska odmiana fenomenologii ma wyraźne związki z filozofią dialogu, a do pewnego stopnia nawet z Habermasowską teorią działania komunikacyjnego. Dialogiczną inspirację potrafi jednak formułować w bardzo analityczny sposób. Jeżeli „ja” uznaje istnienie innych „ja” poza sobą, innych podmiotów zarazem cielesnych i świadomych, dzieje się tak dlatego, że w procesie komunikacji stale wymieniamy się rolami „nadawców” i „odbiorców”. Gdy mówię do kogoś, jestem „ja”, a ten drugi jest „ty”, ale gdy to on mówi do mnie, sytuacja się odwraca. Jestem „ja” lub „ty” zależnie od roli, którą pełnię w rozmowie, lub lepiej, jestem zarazem „ja” i „ty” z powodu nieuchronnego podwojenia się mojej roli w trakcie rozmowy, podobnie jak ten drugi. Pozwala to uogólnić sens zaimków osobowych i uczynić je „ruchomymi”, wymiennymi. Ostatecznie, ale dopiero na końcu, zdolność do bycia „ja” przypisujemy także osobom trzecim, niebiorącym bezpośredniego udziału w komunikacji, ale mogącymi wziąć w niej udział, bo komunikującymi się z jakimiś jeszcze innymi, zdolnymi do komunikacji.

Uniwersalność zaimka „ja” nie jest więc efektem żadnego pierwotnego schematu pojęciowego, lecz intersubiektywnych relacji znajdujących swój wyraz w sposobie używania języka i należących do niego zaimków osobowych. Źródłem posługiwania się tymi zaimkami jest powszechna zdolność do samooznaczania się tymi zaimkami w trakcie mówienia, poczynając od samooznaczania się jako „ja” (czyli poświadczania w akcie mówienia, że to ja mówię).

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że Strawson w pewien sposób również założył sytuację komunikacyjną, gdy postulował symetrię między orzekaniem czegoś o sobie i orzekaniem czegoś o innych, a przynajmniej w jednym miejscu wprost do komunikacji się odwołał:

...mówimy przede wszystkim do innych, by informować innych. W pewnym sensie oczywiście nie wchodzi w grę potrzeba mówienia, kim jest ten, kto cierpi ból, gdy jestem nim ja. W innym sensie jednak może być potrzebne powiedzenie, kim jest ten ktoś, by powiadomić innych, kto to jest¹⁸.

Jednak dostrzegając w ten sposób rolę komunikacji, zarazem ją przesłonił swoją koncepcją schematów pojęciowych jako rodzaju transcendentaliów, poprzedzających konkretną komunikację i dopiero ją umożliwiających.

¹⁸ Strawson 1980, s. 97.

Aby przekroczyć właściwe Strawsonowi podejście semantyczne, Ricoeur, poza stałym przypominaniem perspektywy fenomenologicznej, proponuje uzupełnienie optyki Strawsona podejściem pragmatycznym, konkretnie zaś pragmatyczną teorią języka, przywołując przede wszystkim Austina z jego teorią aktów mowy i Searle'a z jego rozróżnieniami na lokucję, illokucję i perlokucję. Język, nawet gdy tylko coś nazywa, zawsze również coś robi, tzn. jest rodzajem działania. Ściślej mówiąc, jest sposobem działania osób, które w ruchu samoodniesienia zarazem poświadczają siebie: to *ja* mówię, to *ja* działam. (Oczywiście nie wszystkie działania mają charakter językowy, z czego Ricoeur doskonale zdaje sobie sprawę, ale z interesującego nas tu punktu widzenia nie jest to ważne).

Mówimy nie tylko o czymś. Przede wszystkim, mówiąc, zwracamy się do innych, samooznaczając się przy tym jako mówiący – a inni ze swej strony robią tak samo. Oto, według Ricoeura, podstawa uznawania siebie i innych za osoby. Mówienie jako forma działania (i słuchanie jako jego druga, bierna strona) przybiera wiele szczegółowych postaci. Istnieją, jak powiedziałaby Wittgenstein, różne gry językowe. Ricoeur sprowadza je czasem do trójcy: mówić o czymś – nakazywać – opowiadać. Formułowanie i słuchanie nakazów charakteryzuje osobę w jej istnieniu moralnym; opowiadanie, w tym zwłaszcza opowiadanie o sobie, nadaje jej ciągłość w czasie (różną od ciągłości cech fizycznych czy psycho-fizycznych, decydujących o tożsamości *idem*), ustanawia jej „tożsamość narracyjną”. Ricoeur przywiązywał ogromne znaczenie zarówno do moralnego, jak i do narracyjnego wymiaru „bycia sobą”. Tożsamość w sensie *ipse*, której elementarną postacią jest pierwszoosobowe doświadczenie siebie i oznaczanie samego siebie w mówieniu, rozwija się w działaniach podejmowanych w środowisku innych osób i wobec nich. *Sui generis* modelem ustanawiania siebie jest dla francuskiego filozofa składanie obietnicy, która wiąże „ja” z danym słowem, ale przede wszystkim z innym, któremu obietnica została złożona. Dotrzymanie złożonej obietnicy, także wbrew przeciwnościom, dobrze ilustruje wysiłek, jakiego ostatecznie wymaga „bycie sobą”, czyli osobą w pełnym sensie, osobą-działaniem, a nie tylko rzeczą. Tożsamość *ipse* rozwija się również w budowaniu własnych i przyswajaniu cudzych narracji, zawierających zresztą zawsze jakiś element moralny (wzorce, oceny, zalecenia).

Uczciwie należy przyznać, że także problem działania, nawet na etapie *Indywiduów*, nie jest Strawsonowi obcy. W pewnym miejscu pisze wszak wprost:

Sugeruję, że łatwiej jest rozumieć, jak możemy traktować każdego innego człowieka i siebie samych jako osoby, jeśli myślimy najpierw, że działamy, że działamy na każdego innego, a także, iż działamy zgodnie z powszechną naturą ludzką¹⁹.

¹⁹ Strawson 1980, s. 109.

Jednak przynajmniej w ramach jego „metafizyki opisowej” ta uwaga pozostaje poboczna, zachowuje status „sugestii”. Tymczasem Ricoeur zasadniczy filozoficzny wysiłek wkłada właśnie w rozwinięcie tego, co u Strawsona pozostało nierozwinięte, obecne tylko w załączku i zepchnięte na bok przez perspektywę semantyczną: wątków fenomenologiczno-egzystencjalnych i pragmatycznych.

Ściśle rzecz biorąc, sam Ricoeur nie dostrzega u Strawsona nawet tych „załączków”. Na potrzeby własnych rozważań myśl Strawsona upraszcza, czyni ją jednowymiarową. Jednak uważniejsza lektura *Indywiduów* pozwala w nich dostrzec co najmniej immanentne przesłanki do wyjścia poza perspektywę czysto semantyczną czy semantyczno-ontologiczną.

4. Podsumowanie

Z perspektywy Ricoeura, teoria osoby Strawsona przedstawiona w *Indywiduach* jest ostatecznie propozycją ubogą, ograniczoną do ustalenia podstawowej semantyki terminu (tego, o czym mówimy, gdy używamy słowa „osoba” albo wymiennych zaimków osobowych), zaniedbującą – na rzecz ogólnej semantycznej tezy – nie tylko nieredukowalną specyfikę perspektywy pierwszoosobowej, ale także zasadniczą rolę komunikacji. Co więcej, zaniedbującą, przynajmniej w *Indywiduach*, wielość funkcji, jakie pełni język, a zatem też znaczenie, jakie ma on dla samego ustanawiania się osoby w jej wymiarze *ipse*. Jednak wskazując na ograniczenia perspektywy Strawsona, Ricoeur podkreśla też jej podstawową załugę. Polega ona, najogólniej mówiąc, na wykluczeniu opcji solipsystycznej, nadaniu osobie statusu uniwersalnego „podstawowego konkrety”, uczynieniu z osoby „rzeczy” nie prywatnej, lecz publicznej. Albowiem również według Ricoeura osoba jest taką „rzeczą publiczną” – bytem, który od początku istnieje wśród i wobec innych bytów tego rodzaju („tego samego typu”, jak mówił Strawson). Ściślej, jest taką rzeczą także, ale nie wyłącznie, a nawet nie źródłowo, w każdym razie nie w pierwszoosobowym doświadczeniu, wliczając w to doświadczenie mówienia.

Bibliografia

- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa.
- Ricoeur P. (1998), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa.
- Strawson P.F. (1980), *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo PAX, Warszawa.
- Wittgenstein L. (2000), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.

Małgorzata Kowalska

**Between philosophy of language and metaphysics:
P.F. Strawson's concept of person in the light
of Paul Ricoeur's phenomenological hermeneutics**

Keywords: *language, metaphysics, person, semantics, hermeneutics*

In the paper I confront the concepts of person in Peter Strawson and Paul Ricoeur, treated as representative illustrations of two different approaches to the problem of language and to the problem of the being called „person”: the semantic-ontological approach and the pragmatic-existential. I note the differences between the two approaches but I also point to their common assumptions. According to my interpretation, Ricoeur, in his attempt to transcend the limits of the semantic theory of person, develops and emphasizes the questions that are present, albeit marginally, in Strawson's theory, highlights some questions of essential importance to Strawson, although he attenuates their significance at the same time. All in all, Ricoeur's attitude to Strawson is a case of a complex relation between the so called continental and analytical philosophies.