

M a t e u s z K a r w o w s k i

P.F. Strawson i J.L. Austin o problemie innych umysłów

Słowa kluczowe: *P.F. Strawson, J.L. Austin, filozofia języka, filozofia umysłu, sceptycyzm, metafizyka, problem innych umysłów, filozofia języka potocznego*

Wstęp

Zagadnienie innych umysłów jest jednym z wielu problemów sceptycznych, które są ze sobą powiązane. Oznacza to, że możemy do niego podejść z dwóch stron. Po pierwsze, możemy zwrócić uwagę na to, co jest szczególnego w konkretnym problemie, oraz wskazać, gdzie w przypadku jego wystąpienia sceptyk popełnia błąd. Jeżeli odniesiemy sukces przy pierwszym podejściu, sceptyk zawsze może obronić się, przenosząc ten szczególny problem na wyższy poziom ogólności. Może odwołać się do standardowych sceptycznych argumentów, które odnoszą się do naszej omylności i starają się pokazać, że nigdy niczego nie możemy być pewni, łącznie z przesłankami, których użyliśmy, by wykazać mu błąd w pierwszym podejściu.

Peter Strawson i John Austin zajmują się szczegółowo sceptycyzmem związanym z umysłami innych, jednak ich rozważania, o ile są poprawne, mają konsekwencje dla wielu innych wersji sceptycyzmu. Strawson w *Indywidualach* rozważa wiele problemów sceptycznych i dla każdego z nich znajduje rozwiązanie wpisujące się w podobny schemat. Kwestią otwartą pozostaje, jak

daleko możemy zająć, posługując się tym schematem, zwłaszcza w świetle krytyki argumentacji Strawsona, o której więcej zostanie powiedziane później.

W przypadku Austina sytuacja jest jaśniejsza. Przez większą część artykułu *Umysły innych* Austin, pisząc o wiedzy, nie odwołuje się do niczego, co byłoby szczególnie związane z problemem innych umysłów, a więc można w naturalny sposób przenieść jego rozważania na inne dziedziny.

Plan pracy jest następujący. W pierwszej części przekonamy się, że zagadnieniami sceptycznymi warto się zajmować. Zastanowimy się też, jak powinna wyglądać odpowiedź na przedstawiane przez sceptyków trudności. W drugiej i trzeciej części zostanie omówiony antysceptyczny argument Strawsona. Zaczniemy od schematu antysceptycznych argumentów i prześledzimy, jak wpisuje się on w założenia metafizyki opisowej. Następnie przejdziemy do tego, jak wygląda jego szczególna wersja związana ze sceptycznymi wątpliwościami dotyczącymi istnienia innych umysłów. W czwartej części zaprezentowane zostaną zarzuty do argumentacji Strawsona. Powszechnie przyjmuje się, że owe zarzuty całkowicie albo przynajmniej w znacznym stopniu niwelują siłę jego argumentu. W części piątej przyjrzymy się rozważaniom Austina na temat problemu innych umysłów. Niektóre z jego koncepcji mogą zostać wykorzystane do obrony antysceptycznego argumentu Strawsona. Przy okazji zobaczymy, że kluczowe obserwacje Strawsona mają swoje odpowiedniki w przemyśleniach Austina. W ostatniej, szóstej części bliżej przyjrzymy się temu, jaki jest dokładnie związek między przemyśleniami obu filozofów.

1. Problem sceptyczny

W pracach związanych ze sceptycyzmem najczęściej rozpoczyna się od rozróżnienia sceptycznych stanowisk. Sceptyk może odmawiać nam możliwości posiadania wiedzy, wiedzy o wiedzy, uzasadnienia, wiedzy o posiadaniu uzasadnienia itp. Każda z tych i wielu innych odmian sceptycyzmu uderza we wszystkie lub tylko w niektóre epistemologiczne teorie dotyczące tego, czym jest wiedza. Strawson i Austin jednak w żadnym miejscu swoich prac nie precyzują, z jakim dokładnie sceptycyzmem dyskutują. Z tego względu będę pisał o hipotezie sceptycznej, jednak nie będę jej formułował. Jak się przekonamy, unikanie formułowania hipotezy sceptycznej jest zamierzone i stanowi integralną część strategii antysceptycznej obu filozofów.

Pozornie może się wydawać, że problemom sceptycznym nie należy poświęcać wiele uwagi. Mimo że argumenty sceptyczne i wnioski z nich wynikające są powszechnie znane, to nikt nie traktuje tych argumentów poważnie. Nawet jeśli nie mamy dowodu, że istnieje świat zewnętrzny lub ludzie posiadają umysły, to nikt przy zdrowych zmysłach nie wątpi w to, że jednak

świat zewnętrzny istnieje, a ludzie, których spotykamy codziennie, nie są bezmyślnymi automatami (co nie znaczy, że przynajmniej niektórzy z nas nie mają wątpliwości odnośnie do tego, jak należy rozumieć takie zdania jak: „Inne umysły istnieją” lub „Świat zewnętrzny istnieje”). Pełni zaufania do naszych zdolności intelektualnych, możemy uważać, że fakt, iż problemy sceptyczne nie są naszymi problemami, że nie potrafimy traktować ich serio, świadczy o tym, że po prostu nie są to realne problemy. Jeśli więc nie są to realne problemy, to nie popełniamy żadnego błędu, ignorując je.

Oczywiście nie ma sensu rozwiązywać problemów, których nie ma. Jeżeli nie traktujemy jakiegoś zagadnienia poważnie, to przemyślenia na jego temat nie mogą być niczym więcej niż intelektualną zabawą. Mamy jednak prawo zastanawiać się, jakim prawem nie traktujemy problemów sceptycznych poważnie, i odpowiedź na to pytanie może mieć daleko idące konsekwencje.

Moglibyśmy uznać, że nie traktujemy argumentacji sceptyka poważnie, ponieważ hipoteza sceptyczna, której ta argumentacja dowodzi, jest jawnie fałszywa. W związku z tym przedstawiany za nią argument jest paradoksem. Nie ma znaczenia więc, czy udało nam się zlokalizować błąd w tym argumencie, czy nie, bo wiemy, że sceptyczne rozumowanie jest niepoprawne. Taka odpowiedź jednak nie jest w pełni satysfakcjonująca, gdyż zachęca ona do zadania kolejnego pytania o uzasadnienie (naszego przekonania o) fałszywości hipotezy sceptycznej.

Jedną z możliwości uzasadnienia tego przekonania jest odwołanie się do biologiczno-społeczno-psychologicznych uwarunkowań. Moglibyśmy np. stwierdzić, że ewolucja ukształtowała nas w taki sposób, że pewnych zagadnień nie traktujemy poważnie, lub w naszym kręgu kulturowym jesteśmy wychowywani w taki sposób, aby zupełnie ignorować pewne myśli. O takiej odpowiedzi pisze Kant, że jest ona tym, czego sceptyk najbardziej sobie życzy (Kant 1996: B 168). Taka odpowiedź sprowadza się do tego, że najpierw stwierdzamy, że hipoteza sceptyczna jest jawnie fałszywa, po czym od razu spieszymy dodać, że nie istnieje żadna racjonalna podstawa do tego, aby tak uważać. Taka odpowiedź jest fundamentalną afirmacją naszej nieracjonalności. Jest zatem jasne, że jeżeli chcemy odrzucić argumentację sceptyka, to musimy znaleźć inną odpowiedź, która nie będzie w powyższy sposób odwoływać się do naszych przygodnych uwarunkowań.

Próba argumentacji przeciwko hipotezie sceptycznej natyka się na dwie zasadnicze trudności. Po pierwsze, w argumencie musimy odwołać się do przesłanek, o których wiemy, że są prawdziwe. Jeżeli nie są one zdaniem analitycznymi, to znaczy, że musimy mieć podstawy do tego, aby wykluczyć możliwość ich fałszywości. Jeżeli uznamy, że mamy takie podstawy, to sceptyk może próbować argumentować, że już na wstępie naszego argumentu założyliśmy fałszywość hipotezy, przeciwko której chcieliśmy argumentować.

Po drugie, argumentacja sceptyczna najczęściej ma charakter *a priori*. Sceptyk może odwoływać się w argumentcie do faktycznych sytuacji, w których nasze zdolności poznawcze są zawodne, jednak tym, co w rzeczywistości mu wystarcza, jest to, że jest możliwe, że się mylimy. Ewentualnie to, że nie jesteśmy w stanie wykluczyć możliwości naszej omylności. Tak więc za każdym razem, kiedy będziemy chcieli wykazać sceptykowi, że w jakiejś sytuacji coś wiemy, zawsze będzie mógł nas pytać o podstawę naszej pewności. W ten sposób wątpliwości sceptyczne nie będą miały końca i jasne stanie się to, że odpowiedź na argument sceptyczny jest niemożliwa.

Jeżeli hipoteza sceptyczna nie jest zdaniem analitycznym (co staje się w tej chwili naszym roboczym założeniem) i to, co zostało powiedziane wyżej, jest prawdą, to stoją przed nami następujące możliwości. Możemy próbować argumentować za tym, że negacja hipotezy sceptycznej jest prawdziwym zdaniem syntetycznym *a priori*. To rozwiązanie musiałoby zostać poprzedzone głębszą refleksją związaną z podziałem zdań na analityczne i syntetyczne, oraz *a priori* i *a posteriori*. Drugie rozwiązanie polega na pokazaniu, że hipoteza sceptyczna jest bezsensowna, a co za tym idzie, po prostu nie istnieje. Widząc hipotezę sceptyczną, ulegamy halucynacji znaczeniowej i jedynie wydaje nam się, że ją rozumiemy. Konsekwencją halucynacji jest to, że negacja hipotezy sceptycznej również musi być bezsensowna lub przynajmniej nie powinna ona być oceniana pod względem fałszywości/prawdziwości. Ostatnia możliwość (którą można traktować jako wariant drugiego rozwiązania) sprowadza się do wprowadzenia klasy zdań, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Wówczas możemy uznawać negację hipotezy sceptycznej za zdanie sensowne, a samą hipotezę sceptyczną za bezsensowną. Rozwiązanie to wydaje się atrakcyjne, jednak wymaga wyjaśnienia, na czym polega sensowność i jaka jest funkcja zdań, których znaczenie nie jest eksplikowane przy pomocy warunków prawdziwości.

Strawson i Austin wybierają drugą z powyższych możliwości. Jeżeli ich argumentacje są poprawne, to nie musimy dyskutować ze sceptykiem, gdyż ten nie ma w rzeczywistości niczego do powiedzenia. W przeciwieństwie do Strawsona, Austin może w naturalny sposób uzupełnić swoje rozważania o trzecią strategię i uznać negację hipotezy sceptycznej za zdanie sensowne, które nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. To uzupełnienie pozwala dodatkowo na wyjaśnienie, dlaczego hipoteza sceptyczna wydaje się sensowna, chociaż naprawdę taka nie jest. Zasygnalizuję, w jaki sposób można to zrobić, jednak nie będę rozwijał tej koncepcji.

2. Sceptycyzm i metafizyka opisowa

2.1. Czym jest metafizyka opisowa?

We wstępie do *Indywiduów* Strawson charakteryzuje, czym jest metafizyka opisowa. Pisze on, że: „Metafizyka opisowa zadowala się opisywaniem rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie, zaś metafizyka rewidująca zajmuje się tworzeniem lepszej struktury” (Strawson 1980: 7). Takie sformułowanie zdaje się tworzyć dystans między światem a naszym myśleniem o nim. W dalszej części musimy mieć na uwadze, czy istnieje pojęcie świata, które miałyby być niezależne od naszego sposobu myślenia o nim, czy nie. Ponadto, jeżeli posiadamy takie pojęcie, to kwestią otwartą pozostaje to, czy jest ono na tyle treściwe, aby mogło zostać wykorzystane przez sceptyka. Te rozstrzygnięcia mogą mieć wpływ na to, jak należy rozumieć lepszość struktury.

Przed przystąpieniem do dyskusji z przedstawicielami metafizyk rewidujących należy zastanowić się, czy metafizyka opisowa jest dobra. Niezależnie od tego, jak treściwe okaże się pojęcie „dobra” w tym przypadku, możemy uznać, że struktura naszego myślenia o świecie jest zła, jeżeli kryje się w niej jakaś niekonsekwencja. W szczególności nie powinniśmy być zadowoleni ze struktury naszego myślenia, jeżeli ignoruje ono rzeczywiste problemy. Tak więc dobrze byłoby, gdyby Strawson pokazał nam, że słusznie nie przejmujemy się problemami sceptycznymi w codziennym życiu.

Punktem wyjścia dla metafizyki opisowej jest fakt, że komunikujemy się ze sobą. Warunkiem możliwości komunikacji jest to, że wyrażenia, którymi się posługujemy, rozumiemy w taki sam sposób. Analogiczne rozumienie wyrażień sprowadza się zasadniczo do identyfikowania tych samych indywiduów. Indywidua istniejące to takie, które mogą być wartością zmiennej indywiduowej. Strawson nie rozróżnia typów indywiduów, a więc pojedynczy ludzie, zdarzenia czy stany psychiczne są indywiduami dokładnie w tym samym sensie. Zatem metafizyka opisowa odwołuje się w istotny sposób do referencyjnej teorii znaczenia (jest tak przynajmniej, jeżeli chodzi o problematykę, która jest przedmiotem naszego zainteresowania).

2.2. Metafizyka opisowa i sceptycyzm

Strawson przedstawia szereg argumentów przeciwko różnym wersjom sceptycyzmu. Więcej o tym, jak rozumie pozycję sceptyczną, pisze jedynie przy okazji pierwszego z omawianych w *Indywiduach* problemów. Strawson twierdzi, że warunkiem koniecznym identyczności numerycznej jest ciągłość czasoprzestrzenna danego przedmiotu. Stąd, jeżeli wystawiamy ocenę obserwowanemu w danej chwili studentowi za jego pracę w ciągu całego roku, to zakładamy,

że istnieje czasoprzestrzenna ciągłość między osobą, którą teraz widzimy, a osobą, której pracę obserwowaliśmy w ciągu całego roku. W tym momencie sceptyk zwraca uwagę na to, że nie obserwowaliśmy tego studenta w sposób nieprzerwany. Nie mamy zatem podstaw, aby uważać, że ciągłość, którą zakładamy, ma swój odpowiednik w świecie. Ponieważ taka sytuacja ma miejsce w większości przypadków, to jesteśmy zmuszeni do wyciągnięcia wniosku, że różnica między identyecznością numeryczną a jakościową sprowadza się do tego, że w jednym wypadku dołączamy wyobrażenie ciągłości, a w drugim nie. Różnica znajduje się w nas, a nie w świecie.

Strawson przedstawia dwa sposoby odpowiedzi na powyższą wątpliwość. Po pierwsze, możemy traktować sceptyka jako kogoś, kto narzuca na nas zbyt surowe kryteria dotyczące pewności. W tym przypadku sceptyk domaga się ciągłych obserwacji tam, gdzie możemy prowadzić jedynie obserwacje nieciągłe. Jeżeli odwołując się do języka potocznego, wykazemy, że wymagania sceptyka są bardziej wygórowane niż te, które funkcjonują w życiu codziennym, to możemy uznać go za rewizjonistę pojęciowego i spokojnie odrzucić jego rozumowanie. Taka odpowiedź niekoniecznie pokazuje, że hipoteza sceptyczna jest fałszywa, chociaż można ją w tym kierunku rozwinąć (co robi Austin).

Inna możliwość obalenia argumentacji sceptycznej polega na wykazaniu, że argument presuponuje fałszywość tezy, której dowodzi. Punktem wyjścia metafizyki opisowej jest fakt komunikacji, która zakłada, że potrafimy odnosić się do indywidualów, o których mówimy. Taka identyfikacja jest możliwa, zdaniem Strawsona, jeżeli posiadamy jeden czasoprzestrzenny system rzeczy materialnych, który zawsze umożliwi identyfikację indywidualum poprzez określenie miejsca i czasu, w którym się znajduje. Dalej Strawson argumentuje za tym, że posiadanie jednego czasoprzestrzennego systemu rzeczy materialnych zakłada, że musimy identyfikować pewne indywiduala nie tylko jako takie same, ale jako te same indywiduala. Jest to konieczne z tego względu, że musimy mieć jeden czasoprzestrzenny system rzeczy materialnych, a nie wiele takich samych czasoprzestrzennych systemów. Każde indywidualum znajduje się w jednym czasoprzestrzennym systemie, a więc jeśli to samo indywidualum traktujemy jako punkt odniesienia, to z definicji cały czas musimy znajdować się w tym samym czasoprzestrzennym systemie. Jeżeli, z czym zgadza się Strawson, nie poznajemy czasoprzestrzeni w oderwaniu od czasoprzestrzennych indywidualów, to: „Warunkiem posiadania czasoprzestrzennego schematu pojęciowego jest bezwzględne uznanie identyeczności konkretnego przynajmniej w pewnych przypadkach obserwacji nieciągłej” (Strawson 1980: 32). Zatem, nie wnikając w szczegóły, warunkiem możliwości komunikacji jest posiadanie idei jednego czasoprzestrzennego systemu rzeczy materialnych. Warunkiem możliwości posiadania tego systemu jest bezwzględne uznanie identyeczności numerycznej konkretnego w niektórych wypadkach, gdy mamy jedynie obserwacje nieciągłe.

Warunkiem możliwości takiego uznania jest rozróżnienie identyczności numerycznej i jakościowej. Stąd wynika, że sceptyk, wątpiąc w to rozróżnienie, wątpi w to, że się komunikujemy (Strawson 1959: 32–36).

Należy zwrócić uwagę na następującą trudność. Siła argumentacji Strawsona w dużej mierze zależy od tego, czy akceptujemy rozróżnienie na treść i samą postawę względem treści. Załóżmy, że hipoteza sceptyczna jest sensowna. W takim wypadku Strawson udowodnił jedynie, że nie potrafimy przyjąć względem niej żadnej postawy, która dopuszczałaby możliwość jej prawdziwości. Nie wynika stąd, że hipoteza jest fałszywa lub bezsensowna. Bezsensowność wynika dopiero, jeśli przyjmiemy, że każde sensowne zdanie jest potencjalnie stwierdzalne. W drugim przypadku „bezwzględne uznanie identyczności konkretnego” oznacza po prostu, że konkretny jest identyczny. W pierwszym przypadku może oznaczać jedynie, że jesteśmy zmuszeni w ten sposób myśleć.

3. Problem innych umysłów

3.1. Umysł i ciało

Problem innych umysłów nie może być omawiany bez zrozumienia relacji ciała, umysłu i poszczególnych stanów psychicznych. Ciało i umysł, zdaniem Strawsona, nie są dwoma odrębnymi konkretnymi. Zamiast kontrastu między ciałem i umysłem, Strawson wprowadza rozróżnienie na obiekty materialne i osoby, gdzie osoby są podmiotami, którym można przypisywać zarówno własności materialne, jak i mentalne. Strawson wprowadza pojęcie osoby w trakcie rozważań nad dwoma konkurencyjnymi stanowiskami opisującymi relację umysłu do ciała. Pierwszym jest doktryna braku właściciela, zgodnie z którą stany psychiczne są związane z konkretnym ciałem dzięki odpowiednim relacjom przyczynowym. Nie istnieje jednak żaden podmiot, który by te stany psychiczne „posiadał”. Problem tego stanowiska wynika stąd, że musi ono zidentyfikować stany psychiczne konkretnego indywiduum bez określania, że są to stany posiadane przez to indywiduum. Ponadto deskrypcja identyfikująca owe stany psychiczne musi być prawdziwa przygodnie, gdyż stany psychiczne są związane z ciałem przy pomocy przygodnej relacji przyczynowej. To jednak, zdaniem Strawsona, nie jest możliwe, bo jeśli nie możemy przypisywać stanów psychicznych cemukolwiek, to najlepsze, co możemy powiedzieć, jest to, że wyrażenia: „stany psychiczne osoby *P*” i „wszystkie stany psychiczne przyczynowo związane z ciałem *B*” są równoważne. Ten drugi przykład jest jednak wyrażeniem analitycznym na gruncie tej teorii. Tak zidentyfikowane stany psychiczne są związane z ciałem *B* koniecznie, a nie przygodnie (Strawson 1959: 95–97).

Doktryna braku właściciela stara się unikać problemu związanego z nie-transferowalnością stanów psychicznych. Moje stany psychiczne nie mogą należeć do nikogo innego, bo w ogóle nie mogą do nikogo należeć. Strawson wyjaśnia niemożność zmiany właściciela w inny sposób. Odwołuje się on do swojej koncepcji ontologicznej zależności, gdzie konkret *A* jest ontologicznie zależny od konkretnego *B* wtw. nie można odnieść się do *A* bez odniesienia się do *B* (Strawson 1959: 17). Fiasko teorii braku właściciela pokazuje, że nie można mówić o czyichś stanach psychicznych nie wiedząc, do kogo one należą. Stąd wynika również, że druga konkurencyjna teoria, tj. kartezyjański dualizm, musi być fałszywa. Substancja myśląca musi mieć inne własności niż czysto mentalne, bo w przeciwnym wypadku nie dałoby się o niej mówić. Nie można zatem uznawać, że umysł i ciało to dwa odrębne konkrety. Potrzebujemy indywiduum, które posiada zarówno własności materialne, jak i mentalne. Przy pomocy cech materialnych identyfikujemy daną osobę, a dopiero następnie możemy odnieść się do jej stanów psychicznych (Strawson 1959: 97–98).

3.2. Pierwotność pojęcia osoby

Niewątpliwie jest to, że przypisujemy sobie i innym różne stany psychiczne. Kluczowa myśl Strawsona mówi, że przypisywanie stanów psychicznych sobie jest możliwe tylko, jeżeli jesteśmy w stanie przypisywać stany psychiczne innym (Strawson 1959: 90). Oznacza to, że niemożliwe jest, że najpierw uczymy się przypisywać stany psychiczne sobie, a następnie rozszerzamy tę umiejętność i zaczynamy przypisywać stany psychiczne innym. Jest to niemożliwe, ponieważ jeżeli umiemy przypisywać stany psychiczne tylko sobie, to nie potrafimy odróżnić naszych stanów psychicznych od stanów psychicznych w ogóle. Nie możemy zatem rozważać możliwości, że inni również mają stany psychiczne. Konstytutywne dla naszego pojęcia stanów psychicznych jest to, że możemy je przypisywać wielu osobom, a więc ktoś, kto umiałby przypisywać je tylko sobie, w ogóle nie posiadałby pojęcia stanu psychicznego (co najwyżej posiadałby jakieś podobne pojęcie).

Powyższe rozważania prowadzą do uznania pojęcia osoby za pojęcie pierwotne. Jest to pojęcie pierwotne w takim samym sensie, w jakim pojęciem pierwotnym jest pojęcie przedmiotu materialnego. Doświadczenie nie uczy nas, że istnieją przedmioty materialne. Wynika to stąd, że istnienie przedmiotów materialnych jest warunkiem możliwości komunikacji (bo komunikacja jest możliwa tylko, jeżeli potrafimy identyfikować indywidua). Stąd wynika, że język może istnieć tylko, jeżeli uznajemy istnienie przedmiotów materialnych, a więc to uznanie poprzedza (nie czasowo, tylko logicznie) wszelką wiedzę (rozumianą jako zbiór zdań), w tym wiedzę pochodzącą z doświadczenia.

Analogicznie pierwotne jest pojęcie osoby. Warunkiem możliwości przypisywania stanów psychicznych sobie jest możliwość przypisywania ich innym. Dalej, warunkiem możliwości przypisywania tych stanów innym jest możliwość identyfikacji ich jako podmiotów doświadczenia. Jak widzieliśmy, identyfikacja podmiotów doświadczenia jest możliwa tylko, jeżeli da się je zidentyfikować przy pomocy atrybutów czysto materialnych. Jeżeli zatem przypisujemy stany psychiczne sobie, to musimy uznawać, że istnieją inne osoby, oraz umieć je zidentyfikować.

3.3. M-orzeczniki i P-orzeczniki

Przed przejściem do głównego antyseptycznego argumentu Strawsona musimy wprowadzić rozróżnienie na M-orzeczniki i P-orzeczniki (Strawson 1959: 104). M-orzeczniki to orzeczniki materialne związane z czysto materialnymi własnościami danego przedmiotu. P-orzeczniki, czyli orzeczniki osobowe, to orzeczniki związane z własnościami osób. Kluczową cechą tych orzeczników jest to, że implikują one istnienie stanów świadomości. Mogą więc być one związane ze stanami psychicznymi, ale nie tylko. Przykładami takich orzeczników są: „jest mądry”, „myśli o niebieskich migdałach”, „jest szczupły”. Jak zobaczymy, bycie osobą nie jest związane z żadnym orzecznikiem osobowym, gdyż nie ma kryteriów, które pozwalałyby na odróżnianie osób od przedmiotów czysto materialnych.

3.4. Argument transcendentálny

Strawson uważa, że stawiając sceptyczną wątpliwość, negujemy presupozycję, która za nią stoi. W związku z tym wątpliwości sceptycznej nie da się postawić. Konkluzją argumentu antyseptycznego nie jest zatem negacja hipotezy sceptycznej, ale zdanie, które ma nam pozwolić zrozumieć, dlaczego sceptyk nie może przedstawić swojej wątpliwości.

Celem argumentu transcendentálnego jest ujawnienie konsekwencji będących wynikiem stosowalności pojęcia osoby. Te konsekwencje musi uznać każdy, kto uważa, że pojęcie osoby jest stosowalne, czyli każdy, kto przypisuje stany psychiczne czemukolwiek. Strawson pisze:

Nie ma oczywiście sensu mówić o identyfikowalnych indywiduach takich jak osoby, jeśli nie ma zasadniczo żadnego sposobu powiedzenia, odnośnie do każdego indywiduum tego typu i do każdego P-orzecznika, czy indywiduum to posiada P-orzecznik. A w niektórych przypadkach te sposoby powiedzenia muszą stanowić odpowiednie logicznie rodzaje kryteriów przypisywania P-orzeczników (Strawson 1959: 102–103).

Argument ma dowieść, że w przypadku każdej osoby i każdego P-orzecznika musi istnieć sposób pozwalający powiedzieć, czy dany P-orzecznik poprawnie opisuje tę osobę. Jest już tutaj założone, że w konkretnym przypadku wiemy, że mamy do czynienia z osobą, a nie przedmiotem czysto materialnym. W przeciwnym wypadku istnienie sposobów powiedzenia, że dane indywiduum jest osobą, musiałyby odwoływać się jedynie do orzeczników materialnych, a to przeczyłoby pierwotności pojęcia osoby.

Kiedy zatem próbujemy określić, czy dana osoba jest zagniewana, to możemy odwoływać się do innych orzeczników osobowych opisujących jej inne stany psychiczne, zachowania itp. Aby uniknąć regresu związanego z tym, że poprawność przypisania każdego P-orzecznika będziemy musieli uzasadniać odwołując się do następnych P-orzeczników, Strawson pisze, że w niektórych wypadkach muszą istnieć logicznie odpowiednie kryteria, które kończą ciąg uzasadnień. W takich sytuacjach po prostu widzimy, że dany P-orzecznik można poprawnie zastosować. Jak pisze Strawson: „Ten wniosek wynika z rozważań nad koniecznymi warunkami przypisywania świadomości czemukolwiek” (Strawson 1959: 103). Nie ma sensu przypisywanie czegośkolwiek, jeżeli nie mamy pojęcia, jak to robić.

W jaki sposób argument uderza w sceptycyzm? Załóżmy, że np. orzekamy przy pomocy logicznie adekwatnego kryterium, że dana osoba się gniewa. Wówczas nie ma sensu wątpić w to, że jest ona rzeczywiście zagniewana. Dlaczego? Załóżmy, że nawet w sytuacjach, gdzie nie ma żadnych szczególnych podstaw do wątpliwości, poprawne zastosowanie logicznie odpowiedniego kryterium dla dowolnego P-orzecznika nie gwarantuje, w naszym przekonaniu, że zdanie: „Ta osoba posiada P-orzecznik” jest prawdziwe. W takim przypadku stosowalność kryteriów można uzasadnić jedynie odwołując się do przygodnych relacji między osobami a stanami psychicznymi. Wtedy musimy posługiwać się indukcją, która wychodzi od relacji naszych stanów psychicznych do naszych zachowań. Posiadając taką bazę indukcji, wracamy do problemu, który spotyka doktrynę braku właściciela i dualizm. W konsekwencji musimy uznać, że nie ma sensu przypisywać stanów psychicznych czemukolwiek i nie ma sensu mówić o identyfikowalnych osobach. Jeśli zatem wątpimy w istnienie kryteriów, to nie możemy posługiwać się pojęciami, które są potrzebne do mówienia o stanach psychicznych.

3.5. Sceptycyzm i behawioryzm

Kluczowa w argumentacji Strawsona jest przesłanka transcendentálna, która głosi, że aby mówić o własnych stanach psychicznych, musimy być gotowi przypisywać je innym. Sceptyk nie wątpi w to, że sam posiada stany psychiczne, ale wykorzystuje to, że przypisywanie stanów psychicznych w pierwszej

osobie znacząco się różni od ich przypisywania w przypadku trzecioosobowym. Możemy jednak uznać, że przypadek trzecioosobowy jest paradygmatyczny i przy pomocy sceptycznej argumentacji odrzucić szczególną rolę przypadku pierwszoosobowego. Takie stanowisko to behawioryzm. Strawson nie prezentuje szczegółowo argumentu przeciwko behawioryzmowi, ale zestawiając go ze sceptycyzmem, opowiada się za silniejszą wersją przesłanki transcendentalnej, tj. taką, gdzie istnieje równoważność przypadku pierwszo- i trzecioosobowego. Oznacza to, że wątpiąc w nasze zdolności do rozpoznawania stanów psychicznych innych, musimy wątpić w zdolność do rozpoznawania ich we własnym przypadku. I na odwrót (Strawson 1959: 109–110).

4. Krytyka argumentu Strawsona

W tym miejscu skupimy się na dwóch możliwych odpowiedziach na argument Strawsona. Pierwsza polega na bezpośrednim wykazaniu, że hipoteza sceptyczna jest sensowna. Taka odpowiedź niekoniecznie wskazuje błąd w argumentacji, ale i tak stawia sceptyka w dogodnym położeniu. Druga polega na podważeniu przesłanki transcendentalnej przy pomocy sceptycyzmu „wyższego rzędu”.

Pierwszą odpowiedź sugeruje Alfred Ayer (1963). Jego zdaniem, przesłanka transcendentalna głosi, że abym mógł przypisywać stany psychiczne samemu sobie, muszę w większości przypadków poprawnie przypisywać je innym. Następnie wyobraźmy sobie, że potrafimy zbudować maszyny, które wyglądają jak ludzie i imitują ludzkie zachowanie. Załóżmy, że (bardzo) zły filozof eksperymentalny umieszcza dopiero co narodzone dziecko w środowisku złożonym z takich maszyn. Maszyny te na tyle dobrze imitują ludzkie zachowanie, że dziecko przy nich rozwija się oraz uczy się języka, aż wreszcie zaczyna mówić o swoich stanach psychicznych. Przy Ayerowskiej interpretacji Strawson musiałby twierdzić, że wspomniane dziecko w rzeczywistości nie potrafi mówić o własnych stanach psychicznych. Jeżeli, wbrew temu, przyznamy, że dziecko potrafi mówić o swoich stanach psychicznych, to zdaje się ono znajdować w sytuacji, gdzie hipoteza sceptyczna jest prawdziwa.

Powyższy przykład wykorzystuje nieprecyzyjne sformułowanie przesłanki transcendentalnej. Strawson mówi o gotowości do przypisywania stanów psychicznych innym. Nie może tutaj jednak chodzić o byle jaką gotowość. Lepiej jest mówić o zdolności, a uwagi o nierozzerwalnym związku aspektu pierwszo- i trzecioosobowego interpretować jako tezę, że są to dwie różne manifestacje tej samej zdolności. Posiadanie zdolności nie oznacza, że popelnia się mniej błędów niż więcej. Ponadto zdolności można nabywać w sztucznym środowisku, np. można uczyć się latać w symulatorze lotu. Nie jest więc wcale

oczywiste, że nie można nauczyć się przypisywania stanów psychicznych samemu sobie, żyjąc wśród automatów, i Strawson nie musi tego negować. Ponadto eksperyment myślowy Ayera nie przemawia za tym, że możemy być w podobnej sytuacji, co wspomniane dziecko. Presupozycją eksperymentu jest możliwość uchwycenia różnicy między automatem i osobą. Dziecko z eksperymentu jest w trudnym położeniu, bo nie pojmuje tej różnicy (może to nas skłaniać ku opinii, że posługuje się ono nieco innym pojęciem stanu psychicznego, ale to nieistotne w świetle obecnej pracy). Jeżeli jednak rozumiemy eksperyment, to znaczy, że my tę różnicę pojmujemy, więc wspomniany sceptyczny scenariusz nam nie grozi.

Drugi sposób krytyki, który można zastosować do argumentu Strawsona, polega na bezpośrednim ataku na przesłankę transcendentálną bez szczególnego uzasadnienia tego ataku. Przesłanki transcendentálne mają schemat: „Koniecznie, jeżeli A , to B ”. Barry Stroud (1968) uważa jednak, że uprawniona jest jedynie słabsza wersja: „Koniecznie, jeżeli A , to jesteśmy przekonani, że B ”. W naszym przypadku moglibyśmy uważać, że przesłanka Strawsona powinna przynajmniej implikować: „Koniecznie, jeżeli ja posiadam stany psychiczne, to inni posiadają stany psychiczne (lub posiadam kryteria pozwalające na ich rozpoznanie)”. Zgodnie z zaleceniem Strouda, musimy zamienić następnik implikacji na: „Jestem przekonany, że inni posiadają stany psychiczne (lub jestem przekonany, że posiadam kryteria)”. Mocniejsza wersja implikacji jest, zdaniem Strouda, możliwa tylko przy akceptacji czegoś na kształt idealizmu lub weryfikacjonizmu.

Zalecenie Strouda nie znajduje zastosowania, jeżeli uznamy, że mowa o kryteriach sprowadza się do mowy o zdolnościach, a zdolność przypisywania stanów psychicznych sobie jest to ta sama zdolność, która umożliwia przypisywanie ich innym. Jednak większość rekonstrukcji argumentu Strawsona (np. Smith 2011; Stern 1999; Ayer 1963) nie jest odporna na argument Strouda lub bierze go pod uwagę jako zasadny zarzut do samego argumentu.

Nawet jeżeli, jak twierdzi wielu autorów, zarzut Strouda stosuje się do argumentu Strawsona i albo go osłabia, albo czyni niepoprawnym, to sam zarzut jest problematyczny. Stroud stawia problem sceptyczny bez jego formułowania. Zgodnie z jego zaleceniem, nie powinniśmy mówić: „Inne umysły istnieją”, tylko: „Jesteśmy przekonani, że inne umysły istnieją”, w sensie, który otwiera możliwość, że nasze przekonanie jest błędne. Nie wskazuje on przy tej okazji żadnego uzasadnienia, które wskazywałoby na możliwość błędu. Pozostaje się tylko zastanowić, czy niemożność odparcia zarzutu Strouda wynika z jego siły, czy raczej z powodu tego, że jest on pozbawiony treści. Ponadto, czy faktycznie, odrzucając zarzut, musimy opowiedzieć się za weryfikacjonizmem lub idealizmem.

5. Austin i inne umysły

5.1. Ogólne uwagi o wiedzy

Weryfikacjonizm głosi, że prawdziwość każdego zdania da się zweryfikować (i metoda weryfikacji jest niezależna od kontekstu lub wpływ kontekstu jest znany z wyprzedzeniem). Jeżeli zweryfikowaliśmy, że dane zdanie jest prawdziwe, to niewyobrażalne jest to, że może ono być fałszywe. Austin wychodzi z założenia, że tak rozumiany weryfikacjonizm jest fałszywy nie tylko w przypadku zdań dotyczących umysłów innych, lecz także nie ma szczególnych podstaw, aby uważać, że jest on kiedykolwiek prawdziwy. Nie zmienia to faktu, że wiemy wiele rzeczy. Nie oznacza to również, że każde zdanie, które uznajemy za prawdziwe, może okazać się fałszywe. Oznacza to jedynie, że nie da się przedstawić precyzyjnego i zamkniętego zbioru reguł, który podawałby metody weryfikacji zdań oraz dostarczałby jasnych kryteriów określających, które zdania są nierewidowalne. Ponadto Austin uznaje, że jest sens, w którym wiedza wyklucza możliwość błędu (tzn. nie mogę powiedzieć: „Wiem to, ale być może się mylę”).

Punktem wyjścia dla rozjaśnienia kwestii związanych z problemem innych umysłów jest analiza tego, jak posługujemy się pojęciami związanymi z wiedzą w języku potocznym. Kiedy mówimy, że coś wiemy, to musimy umieć naszą wiedzę uzasadnić. Ponieważ weryfikacjonizm jest fałszywy, to uzasadnienie nie gwarantuje, że uzasadniane zdanie jest prawdziwe. Stąd (prawie) zawsze możemy sobie wyobrazić sytuację, w której uzasadnienie jest prawdziwe, a zdanie fałszywe.

Nie można podważać czyjegoś uzasadnienia bez dobrego powodu. Tak więc samo wyobrażenie sobie problematycznej sytuacji nie jest dopuszczalną podstawą wątplenia. Nie jest to filozoficzna teza, ale opis praktyki językowej. W każdym przypadku możemy oczekiwać, że jeśli wątpliwość została przedstawiona, to da się w konkretny sposób ustalić jej zasadność oraz sprawdzić w nieweryfikacjonistyczny sposób, czy stanowi ona zagrożenie (Austin 1993: 114–115).

Inny rodzaj wątpliwości to wątpliwości filozoficzne. Są to wątpliwości, które nie opierają się żadnej, nawet wyobrażonej, sytuacji. Odwołują się one jedynie do faktu naszej omylności i mogą przybrać postać pytania np. „Ale czy to jest rzeczywiste?” itp. Jeżeli wątpliwość nie sprowadza się do pierwszego przypadku, czyli nie sugeruje powodu, dla którego coś mogłoby nie być rzeczywiste, to jest to wątpliwość bezpodstawna i pytanie nie ma sensu, bo nie istnieje na nie żadna odpowiedź (Austin 1993: 118–122).

Oczywiście nawet rozsądnie niepowątpiewalne twierdzenie może się okazać fałszywe i w końcu zauważymy, że wbrew naszym słowom, jednak czegoś nie

wiedzieliśmy. Praktyka pokazuje, że nie jest to zagrożenie dla naszego rozumienia i posługiwania się pojęciami związanymi z wiedzą. Niedostatki wiedzy nie mogą stanowić motywacji dla pozycji sceptycznej, gdyż praktyka pokazuje, że w przypadku błędu, prędzej czy później jesteśmy w stanie go odkryć.

Możemy również wyobrazić sobie bardziej radykalne sytuacje. Załóżmy, że nasz domowy kot zamienia się w krasnoludka i zaczyna nam pomagać w pisaniu artykułu naukowego. Czy to znaczy, że byliśmy w błędzie myśląc, że mamy w domu kota? Niekoniecznie. W takiej sytuacji może zabraknąć nam słów i możemy nie mieć jasności, co należy powiedzieć. Czy kot zmienił się w krasnoludka? Czy nie był to kot, tylko „kotokrasnoludek”? A może powinniśmy raczej powiedzieć coś o stanie naszego umysłu? Nie ma powodu, aby uważać, że pojęcia, którymi się posługujemy, są rozbudowane w taki sposób, aby w tej sytuacji dało się określić, która odpowiedź jest prawdziwa. O tym, dlaczego nie zawsze możemy oczekiwać zdeterminowanej odpowiedzi na każde pytanie, Austin pisze więcej w kontekście przedmiotów zmysłowych, o czym poniżej.

5.2. Inne umysły

Jak widać, Austin podchodzi do zagadnień związanych z wiedzą z perspektywy użycia języka, która na drugi plan przekłada kwestię związaną z odniesieniem wyrażeń językowych. Można próbować jednak pytać o to, jakiego rodzaju obiektami są stany psychiczne, i upierać się, że nie zawsze istnieje jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy są one obecne. W tym kontekście stosują się uwagi Austina o przedmiotach zmysłowych. Przedmioty zmysłowe nie są przez przyrodę opatrzone nazwami, ani same nie mówią, czym one są. Jak pisze Austin: „Rzeczy zmysłowe są nieme i tylko minione doświadczenie pozwala nam je określać” (Austin 1993: 132). Sceptyk zakłada, że rzeczy zmysłowe są najpierw w jakimś uprzywilejowanym związku z określonymi wyrażeniami językowymi, a następnie tworzymy kryteria, które mają ten związek wykrywać. Jeżeli rzeczy zmysłowe są nieme, to taki uprzywilejowany związek jest fikcją. Odniesienie wyrażeń językowych jest nierozzerwalnie związane z kryteriami użycia tych wyrażeń. Nie ma więc sensu, aby wątpić w to, czy kryteria są poprawne. Nie ma też sensu uważać, że musimy mieć jednoznaczną odpowiedź na pytania dotyczące tego, jak używać danych wyrażeń w sytuacjach, które są na tyle nietypowe, że nie mamy dla nich jasnych kryteriów.

W świetle tego, co zostało powiedziane, nie powinno być zaskoczeniem, że próbując określić, w jakim ktoś jest stanie, musimy patrzeć nie na pojedyncze zachowanie lub (we własnym przypadku) pojedyncze doświadczenie, ale na cały kontekst. W przypadku gniewu, który jest naczelnym przykładem Austina, wyróżniamy naturalne sposoby jego manifestacji, naturalne czynniki

wywołujące gniew oraz towarzyszące mu uczucia. Te trzy elementy nie są ze sobą powiązane przygodnie. Wszystkie są nierozzerwalnie związane z gniewem, a więc nie da się np. rozumieć, czym jest uczucie gniewu, bez zrozumienia, czym jest powód gniewu lub jego manifestacja (Austin 1993: 146–147).

Nie jest zaskoczeniem, że Austin, podobnie jak Strawson, zwraca uwagę, aby nie przeceniać żadnego z dwóch aspektów (pierwszo- i trzecioosobowego) przypisywania stanów psychicznych. Szeroki kontekst, w jakim pojawia się możliwość mówienia o stanach psychicznych, pokazuje, że w przypadku własnych stanów psychicznych nie tylko ja, ale także inni mają wiele sposobności do tego, aby określić, co przeżywam. W nietypowych sytuacjach, kiedy np. pojawia się uczucie gniewu bez powodu i manifestacji, albo widzimy coś na kształt manifestacji gniewu bez żadnego powodu, nie jest z góry przesądzone, że któryś z powyższych dwóch aspektów jest uprzywilejowany. Można źle rozpoznać własną emocję (bo nie są one przez przyrodę opatrzone nazwami), można źle rozpoznać czyjeś zachowanie. Nie można więc tutaj ograniczać się do wyboru między dualizmem a behawioryzmem.

Różne stany psychiczne mogą oczywiście posiadać różne kryteria ich rozpoznawania. W niektórych przypadkach któryś z dwóch aspektów może być zdecydowanie ważniejszy. Dodatkowe komplikacje pojawiają się w przypadku udawania, niejednoznacznych sygnałów czy zagadnień związanych z umyślnością. Nie ma jednak podstaw, aby spodziewać się tutaj znaczących trudności. Wszystkie te zjawiska mają sens na gruncie wytworzonych przez nas praktyk, które dostarczają kryteriów pozwalających na ich wykrywanie. Oczywiście mogą istnieć przypadki, kiedy nie potrafimy znaleźć odpowiedzi na zadawane przez nas pytania lub zupełnie nie wiemy, co powiedzieć. Takie sytuacje jednak nie są motywacją dla sceptycyzmu. Nie jest celem samym w sobie, aby mieć odpowiedzi na wszystkie pytania. Czasami brak możliwości odpowiedzi jest wyrazem sposobu widzenia rzeczywistości i poszukiwanie odpowiedzi za wszelką cenę jedynie zaciemnia nasze jej rozumienie.

6. Strawson i Austin o problemie innych umysłów

Strawson i Austin podchodzą do problemu innych umysłów z różnych stron, jednak pewne kluczowe uwagi są dla nich wspólne. Obaj uznają, że aspekt pierwszo- i trzecioosobowy są ze sobą nienaruszalnie związane. Ponadto obaj akcentują jedność osoby (u Austina wynika to chociażby z faktu nierozzerwalnego związku stanów psychicznych z ich manifestacjami). To, co różni obu autorów, wynika głównie z ich odmiennego podejścia do języka. Austin nie jest przywiązany do referencyjnej funkcji języka, co umożliwia mu podejście do zagadnień epistemicznych pozwalające odpowiedzieć na zarzuty Strouda i Ayera. W skrócie, odpowiedź

ta polegałaby na pokazaniu, że zalecenie Strouda jest bezsensowne, bo nie ma dobrego uzasadnienia. Jednak jeżeli uznajemy jedynie referencyjną funkcję języka lub akceptujemy np. tezę o kompozycjonalności języka, to taka droga wydaje się zamknięta. Austin wówczas pokazuje, że wątpliwości te są wadliwe w warstwie pragmatycznej, a nie że są one pozbawione językowego sensu.

Możemy jednak pogodzić prymat referencyjnej funkcji języka z rozważaniami Austina. Nie ma problemu, aby swobodnie uznawać, że język stanów psychicznych odnosi się do przedmiotów zmysłowych. Przyroda jednak nie dostarcza dla nich nazw ani warunków identity. Zanim zaczniemy o nich mówić, musimy je skonceptualizować. Można to zrobić na wiele sposobów (stąd metafizyka opisowa i metafizyki rewidujące). Konceptualizacja, przynajmniej po części, sprowadza się do ustalenia, jak danego wyrażenia można używać. Oznacza to, że kwestia kompozycjonalności języka jest otwarta. Sposób konceptualizacji nie odpowiada rzeczywistości, bo dopiero on określa, czym jest rzeczywistość. W tym sensie zdania typu: „Umysły istnieją” lub „Każdy gniew ma przyczynę” mogą nie być w klasycznym sensie prawdziwe lub fałszywe. Opisują one sposób konceptualizacji rzeczywistości i z tego powodu nie da się im sensownie zaprzeczyć, bo przez skonceptualizowanie rzeczywistości nie da się o niej nic powiedzieć.

W końcu zaproponowana koncepcja jest do pogodzenia z realizmem. Dopuszcza ona, że rzeczywistość jest niezależna od ludzkiego umysłu, również w tym sensie, że jest niejęzykowa. Kwestię dokładnego rozumienia tej niezależności pozostawiam otwartą.

Nic, co zostało tutaj powiedziane, nie wchodzi w jawny konflikt z metafizyką opisową, a nawet przeciwnie. Wygląda na to, że udało się rozjaśnić niektóre uwagi, które Strawson pozostawił bez komentarza. W związku z tym, możemy traktować rozważania Austina i Strawsona jako wzajemnie się uzupełniające.

7. Podsumowanie

Celem pracy było przedstawienie poglądów Strawsona i Austina na kwestię sceptycyzmu dotyczącego umysłów innych. Strawson porusza tę kwestię z perspektywy metafizyki opisowej, która stara się odkrywać najbardziej ogólne kwestie związane z naszym schematem pojęciowym. Austin przeciwnie – wychodzi od potocznego użycia słów i opisu praktyki językowej w konkretnych zastosowaniach. W dyskusji ze sceptykiem, obaj filozofowie dochodzą do podobnych wniosków i zgadzają się ze sobą w kluczowych kwestiach. Jednakże jedynie podejście Austina pozwala na sformułowanie obiecującej strategii przeciwko krytykom Strawsona. Tak więc oba odmienne podejścia nie wchodzi ze sobą w konflikt, tylko się uzupełniają.

Bibliografia

- Austin J.L. (1993), *Umysły innych*, w: tenże, *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN, s. 104–155.
- Ayer A.J. (1963), *The Concept of a Person*, w: tenże, *The Concept of a Person and Other Essays*, London: Macmillan, s. 82–128.
- Ayer A.J. (1965), *Problem poznania*, przeł. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa: PWN.
- Kant I. (1996), *Critique of Pure Reason*, przeł. W.S. Pluhar, wst. P. Kitcher, Indianapolis: Hackett.
- Smith J. (2011), *Strawson on Other Minds*, w: J. Smith, P. Sullivan, *Transcendental philosophy and naturalism*, Oxford New York: Oxford University Press.
- Stern R. (1999), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon.
- Strawson P.F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London New York: Routledge.
- Strawson P.F. (1980), *Indywidual. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Stroud B. (1968), *Transcendental Arguments*, „Journal of Philosophy” 65, s. 241–256.

M a t e u s z K a r w o w s k i

P.F. Strawson and J.L. Austin on the problem of other minds

Keywords: *P.F. Strawson, J.L. Austin, philosophy of language, philosophy of mind, skepticism, metaphysics, problem of other minds, ordinary language philosophy*

P.F. Strawson and J.L. Austin approach the problem of other minds from different perspectives. Peter Strawson looks at this problem from the perspective of descriptive metaphysics, which largely disregards the concrete situations in which we use mental language. John Austin, on the other hand, believes that to understand what is happening in such situations holds the key to solving the former problem. However, as it turns out, the considerations of both authors in the key fragments rely on similar observations. In addition, Austin's perspective, which looks at the language from the point of view of its usage, makes it possible to formulate an answer to the Strawson's critics. This does not exclude the possibility of agreeing with Strawson on the primacy of the reference function of language, if we understand it properly. Ultimately, Strawson and Austin's approaches do not compete, but complement each other.