

*Roman Godlewski*  
Bydgoszcz

## **Zagadnienie zakresu języka**

Rozum postępując w dociekaniach konstatuje, iż język naturalny nie jest dla niego narzędziem doskonałym. Usiłuje więc go sam dla siebie poprawić. Wprowadza zatem szereg zmian, jak uściślenia i definicje. Wszystkie mają w zasadzie charakter zakazów. Podobny charakter ma rozważanie, czy poszczególne zagadnienia oraz przekonania będące ich podstawą, które tak łatwo sformułować w języku naturalnym, w ogóle mają sens, czyli czy nadają się do rozpatrzenia przez rozum.

Pierwszym filozofem, który radykalnie podjął badania tego typu, był Kant. Refleksje podobnego rodzaju pojawiły się wraz z powstaniem brytyjskiej filozofii analitycznej, Koła Wiedeńskiego oraz wraz z wystąpieniem Ludwika Wittgensteina. Kroku dotrzymywali także badacze ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Kontynuatorami tych nurtów było w XX w. wielu myślicieli z kręgu tzw. filozofii analitycznej, w szczególności Quine i Davidson. Pierwszy dowodził błędności dwu poglądów leżących u podstaw empiryzmu – stylu filozoficznego o ambicjach pełnej zgodności z wymogami rozumu. Do pary tej Donald Davidson dorzucił trzeci – dualizm schematu pojęciowego i treści.

Niniejsza praca mieści się w tym samym nurcie i jest kontynuacją wątku podniesionego przez Davidsona. Rozważamy tu, jakie są dopuszczalne, a jakie zabronione, sensy pytania o zakres relacji między językiem a światem. Zakładamy przy tym, że wskazany przez Davidsona trzeci dogmat empiryzmu rzeczywiście jest błędny. Staramy się wobec tego wskazać takie rozumienie tego pytania, które jest błędne właśnie z tego powodu, że opiera się na tym dogmacie. Nie przychylamy się przy tym do żadnego konkretnego rozumienia języka. Pozostajemy na tym poziomie ogólności, na którym przyjmuje się tylko, że język jest nieusuwalnym składnikiem materii racjonalnych rozważań i na którym stawia się pytanie, jakie nałożyć na niego ograniczenia, by rozważania były owocne.

## Uwagi wstępne

Rozważmy relację, jaka zachodzi między językiem a światem. Domaga się ona miary i rodzi pytanie, w jakim zakresie język ujmuje (uchwytytuje) świat. Samo pytanie o ów zakres może być jednak rozumiane dwojako. Pierwsze jest pytaniem o miarę stosunku danego języka do świata, drugie zaś pytaniem o to, o jakich rzeczach można w danym języku mówić. Są to zupełnie różne pytania. Nazwijmy je „dualistycznym” i „szczegółowym”. Skąd pierwsza z tych nazw? Otóż pierwsze rozumienie możliwe jest tylko po przyjęciu poglądu określonego przez Donalda Davidsona jako trzeciego dogmatu empiryzmu i nazwanego przez niego dualizmem schematu pojęciowego i treści; drugie jest od niego wolne.

Odpowiedzią na pytanie dualistyczne jest podanie określonej miary, według której dany język w pełni albo w części ujmuje świat. Gdy zakresy dwu języków nie są jednakie, może się zdarzyć, iż istnieją obszary świata, które „uchwytywane” są tylko przez jeden język. Byłoby to przyczyną częściowej lub całkowitej nieprzekładalności tych języków, choć nieprzekładalność taka nie rodziłaby relatywizmu pojęciowego, oznaczałaby jedynie, iż niektóre zdania jednego języka nie miałyby przekładów w drugim.

Odpowiedzią na pytanie drugie jest wyliczenie tych rzeczy, o których w danym języku można mówić. Istnienie różnic między językami również prowadziłyby do nieprzetłumaczalności. Byłoby tak, gdy w jednym języku można było mówić o czymś, o czym w drugim mówić byłoby nie sposób. Jednakże nieprzetłumaczalność taka również nie prowadziłyby do relatywizmu. Zachodzi ona na przykład między językami klasycznej harmonii i mechaniki. W pierwszym nie sposób mówić o punktach materialnych, w drugim zaś o trójdźwiękach. Zatem nie tylko dualizm schematu pojęciowego i treści może prowadzić do nieprzekładalności. Ta zaś nie zawsze prowadzi do relatywizmu.

Kwestię stosunku języka do świata można postawić w jeszcze inny sposób, a dotyczy to doświadczenia. Czym innym jest bowiem mówienie o doświadczeniu, czym innym zaś uwzględnianie go w konstruowaniu obrazu świata. Powstaje więc pytanie o to, jakie doświadczenia mają znaczenie dla uzasadniania w danym języku.

Najprościej byłoby powiedzieć, że dany język uwzględnia dane doświadczenie, gdy należy ono do treści empirycznej, jednego z jego terminów. Sformułowanie to zawiera jednak uproszczenie niemożliwe do przyjęcia dla tych, którzy odrzucili drugi dogmat empiryzmu. Naszym zdaniem, uproszczenie to nie zniekształca jednak istoty uwzględniania doświadczeń przez język.

Pytania dualistyczne Davidson rzecz jasna odrzuca, gdyż ich założeniem jest dualizm schematu pojęciowego i treści. Sytuacja pytań szczegółowych nie jest tak prosta. Jak wspomnieliśmy, zagadnienia te mogą być ze sobą mylone. Rzadko co prawda można spotkać się z wypowiedzeniem dualistycznego poglądu

w kwestii zakresu języka. Do reguły należy jednak nieodróżnianie dualistycznej i szczegółowej tezy o nieprzekładalności. Co więcej teza o nieprzekładalności występuje prawie jako synonim relatywizmu pojęciowego. By nabrać lepszego wglądu w różnicę między tymi zagadnieniami, dokonamy przeglądu problemów z nimi związanych. Jeśli o danej rzeczy w danym języku można mówić lub daną rzecz można w nim ująć czy wyrazić itp., będziemy mówić, iż dany język rzecz tę „wypowiada”. Ze względu na odmienny charakter osobno omówimy zagadnienia dotyczące wypowiadania i ujmowania („uchwytywania”), oddzielnie zaś zagadnienia związane z uwzględnianiem doświadczenia i dualistycznych kwestii zakresu pomyślanych na ich sposób. Dla odróżnienia kwestie pierwsze nazwiemy „ontologicznymi”, drugie zaś „transcendentalnymi”.

### **Ontologiczne zagadnienia zakresu języka**

Kwestie związane z ontologicznym zakresem języka, można dookreślić w kilku punktach. Po pierwsze należy odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje taka dziedzina rzeczywistości, która nie może być uchwycona lub wypowiedziana przez żaden język. Byłoby to pytanie dualistyczne. Po drugie – czy istnieją takie rzeczy, które nie mogą być wypowiedziane w żadnym języku. Byłoby to pytanie szczegółowe.

Odpowiedź pozytywna na drugie pytanie wydaje się zgodna z myśleniem potocznym. Bez zniecierpliwienia przyjmuje ono bowiem twierdzenia, iż osoby znajdujące się w niezwykłych stanach świadomości, choćby doznając silnych uczuć, twierdzą, iż słów na opisanie tego, czego doświadczają, znaleźć niepodobna. Wydaje się, że myślenie potoczne godzi się zatem z twierdzeniem, iż pewnych doświadczeń nie da się opisać w żadnym języku. Mamy tu do czynienia z niestarannym przyoblekaniem myśli w słowa, mowa tu bowiem nie tyle o opisywaniu uczuć, co o ich wyrażaniu. Zwolennika wspomnianego poglądu nie buri bowiem wcale fakt, iż uczucie przykładowo silnego gniewu może zostać nader szczegółowo opisane (w razie potrzeby można by łatwo nowe terminy utworzyć). Obsta je zaś w istocie przy tym, iż jego język nie jest wydolny uczuciowo – nie sposób w nim pewnych uczuć wyrazić; szczególnie, gdy ograniczyć się do form przyzwoitych.

Rozpatrzmy ponadto przypadek poglądów Wittgensteina zawartych w jego *Traktacie* [8]. Twierdzi on w nim, iż w ogóle nie można w języku mówić o formie logicznej rzeczy ani też o formie logicznej stanów rzeczy, czyli że nie można orzekać przysługiwania własności formalnych rzeczom czy też stanom rzeczy ani też zachodzenia stosunków formalnych między rzeczami lub stanami rzeczy [8: 4.122]. Innymi słowy, nie sposób jego zdaniem stwierdzać zachodzenia czegoś, co można by nazwać „formalnymi stanami rzeczy”. Po drugie, zgodnie z jego

poglądem nie sposób w języku uchwycić tego, co wyższe, czyli etyki [8: 6.42]. Nie można przeto mówić o sensie świata, ani o wartościach [8: 6.41].

Można postawić pytanie o to, czy stwierdzenia te mają charakter dualistyczny czy szczegółowy. Naszym zdaniem, kwestie te są szczegółowe, autor ich bowiem nigdzie nie mówi o stosunku języka do świata ani też do żadnego innego ogółu. Wypowiada co prawda twierdzenia, jak następujące:

„Płyta gramofonowa, myśl muzyczna, zapis nutowy, fale akustyczne – wszystko to pozostaje do siebie w owym wewnętrznym stosunku odwzorowywania, jaki zachodzi między językiem i światem. Wszystkim im wspólna jest budowa logiczna. (Jak ci dwaj młodzieńcy w bajce, ich dwa konie i ich lilie. Wszystko to w pewnym sensie stanowi jedność.)” [8: 4.014]

Odwzorowywanie świata przez język jest tu jednak jedynie metaforą.

Zdajemy sobie sprawę, iż nasze odczytanie *Traktatu* może wydawać się cokolwiek zaskakujące. Każde omalże bowiem najkrótsze nawet wyłożenie poglądów Wittgensteina z *Traktatu* obfituje przedstawieniami stosunku języka do świata. Ponawiamy jednak nasze stwierdzenie z całą mocą: nigdzie w tekście *Traktatu* wzmianki o takim stosunku nie ma. Jeśli więc streszczamy wyłożone tam poglądy o takiej zależności mówiąc, czynić to możemy jedynie metaforycznie bądź to powtarzając metafory Wittgensteina, bądź ukuwając własne. Nic w tym złego, gdy myślimy stosunek taki w sensie li tylko przenośnym.

Wspominamy o tym dlatego, iż właściwe rozumienie przenośni tego rodzaju jest tutaj dla nas rzeczą najistotniejszą. Jeśli zatem p o w a ż n i e twierdziłibyśmy, iż Wittgenstein wypowiedział się w *Traktacie* na temat stosunku języka do świata, popełnilibyśmy błąd, przypisując mu dualizm schematu pojęciowego i treści, od czego się odżegnywał.

Metafora związku między językiem a światem pojawia się w znanej tezie 5.6: „G r a n i c e m e g o j ę z y k a oznaczają granice mego świata.”

W istocie głosi ona, iż pojęcie przedmiotu, o którym nie można mówić w języku, w którym pojęcie to jest rozważane, jest nonsensem. Sens ten potwierdzają dobitnie komentarze (5.61-5.641). Przez wzgląd na kontrowersyjność kwestii pozwalamy sobie przytoczyć ważniejsze wyjątki:

„5.61 Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami.

W logice nie można zatem powiedzieć: to a to w świecie jest, a tamtego nie ma. Znaczyłyby to bowiem na pozór, że wykluczamy pewne możliwości; a tak nie może być, gdyż inaczej logika musiałaby wyjść poza granice świata; musiałaby móc spojrzeć na nie także z drugiej strony.

Czego nie możemy pomyśleć, tego pomyśleć nie możemy; a więc nie możemy też p o w i e d z i e ć, czego nie możemy pomyśleć.

5.62 Ta uwaga daje klucz do kwestii, jak dalece solipsyzm jest prawdą.

To bowiem, co solipsyzm m a n a m y ś l i, jest całkiem słuszne, tylko nie da się tego p o w i e d z i e ć: to się widzi.

To, że świat jest moim światem, uwidacznia się w tym, że granice języka (jedynego języka, jaki rozumiem) oznaczają granice mego świata. [...]

5.64 Tu widać, że konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z czystym realizmem. Ja solipsyzmu kurczy się do bezwymiarowego punktu, a pozostaje przyporządkowana mu rzeczywistość.

5.641 Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja niepsychologicznie.

Ja pojawia się w filozofii przez to, że »świat jest moim światem.« [8]

Warto zapamiętać te słowa, gdyż duch zawartego w nich wywodu przyświecał nam będzie dalej, gdy rozważać będziemy argumenty za i przeciw dopuszczalności rozmaitych szczegółowych pytań o zakres języka.

Wittgenstein mówił o języku wprost, dlatego też jego wypowiedzi można wystarczająco jednoznacznie zinterpretować. Poglądy podobne do jego tez o niewyraźności zdają się żywić mistycy, jednakże ich wypowiedzi nastroczą znacznie więcej trudności interpretacyjnych. Przyjmijmy, iż mistycyzm głosi, że istnieją prawdy niewypowiadalne, niektóre daje się ująć czasem w słowa, powstają jednak wówczas zdania niezrozumiałe. Prawdy te nazywać będziemy ogólnie „tajemnicami metafizycznymi”, ich przedmioty zaś „absolutami”. Przy tym rozumieniu Wittgensteina również należy uznać za mistyka. Sam zresztą posługuje się pojęciem mistyczności [8: 6.44, 6.45, 6.522]. Jego zdaniem usiłujemy mówić o formie logicznej i o wartościach, lecz mowa ta jest pozbawiona znaczenia. Inni mistycy są mniej jednoznaczni. Niejasne jest przede wszystkim to, czy ich zdaniem jest jedynie tak, że znane im języki są bezsilne wobec tajemnic metafizycznych, czy też, sądzą oni, że niemoc ta dotyczy wszelkich możliwych języków. Otwierają się w związku z tym dwie możliwości. Po pierwsze, mistycyzm mógłby dopuszczać możliwość istnienia języka tajemnego. Język taki mógłby być możliwy do stworzenia. Mogłoby być też tak, że język taki zrozumiały byłby jedynie dla wybranych. Po drugie, mistycyzm może także głosić, iż tajemnice metafizyczne uchwytywalne są jedynie w językach całkiem ludziom niedostępnych – takich, którymi mogłyby się posługiwać jedynie istoty nadludzkie. Dopiero odrzuciwszy te możliwości, stanęłoby się na stanowisku Wittgensteina, iż tajemnic metafizycznych w żadnym języku wypowiedzieć niepodobna. Nie można by przy tym rozstrzygnąć z góry, czy tezy tego rodzaju miałyby charakter dualistyczny, czy też szczegółowy. Zależałoby to bowiem od tego, jakiego rodzaju poglądy służyłyby za ich uzasadnienie: z dualizmem mielibyśmy do czynienia jedynie wówczas, gdyby rzecz wyjaśniona była przez odwołanie się do takiego a nie innego charakteru stosunków poszczególnych języków do świata.

Udzieliwszy odpowiedzi na pytanie o istnienie dziedzin świata nieuchwytywalnych w żadnym języku, należałoby także odpowiedzieć na pytanie o to, czy możliwy jest język, który uchwytywałby całość tego, co uchwytywalne i jakie warunki powinien taki język spełniać. Nazwijmy języki takiego rodzaju „wszech-

uchwytyjącymi”. Równolegle pytać można, czy możliwy jest język, w którym wypowiedzieć można wszelkie rzeczy możliwe do wypowiedzenia. Języki takie nazwijmy „wszechwymownymi”.

Trudno rozstrzygnąć, czy pytanie o języki wszechuchwytyjące uzyskało w historii odpowiedź negatywną. Weźmy Quine’a. Niemożliwy jest według niego język, którym mówiąc, można by oceniać teorie sformułowane we wszelkich innych językach. Wobec tego niemożliwy byłby język, na który przełożyć by można wypowiedź w dowolnym innym języku.

Pogląd taki można interpretować dwojako. Albo jako twierdzenie, iż alternatywne języki uchwytyją świat jako całość, ale inaczej, więc pewne rzeczy w warunkowanym przez język obrazie świata, które obecne są przy jednym języku przy innych nie pojawiają się, albo jako tezę, iż żaden język nie może uchwycić całości świata. W przypadku Quine’a odpowiedź zdaje się prosta: alternatywne języki uchwytyją świat jako całość, bowiem jego zdaniem mowa, iż istnieje coś, o czym mówić można w innym języku, a w naszym nie, jest bez sensu. Jednakże postawiona alternatywa nie jest bez wartości, gdyż wielu relatywistów zdaje się ocierać o pogląd drugi. Niektórzy z jednej strony zdają się sądzić, iż niewspółmierne kultury dzieli odmiennosc schematów pojęciowych, z drugiej zaś, iż w niewspółmierzonym języku daje się wypowiedzieć pewne tezy, których w naszym postawić się nie da. Można przy tym odnieść wrażenie, iż uważają oni owe niewypowiedzalne tezy za ważne także dla tych, którzy wypowiedzieć ich nie mogą.

Dokonałiśmy skrótowego przeglądu zagadnień, które pojawiają się, gdy poszukujemy odpowiedzi na pytanie o ontologiczny zakres języka. To, iż kwestie dualistyczne tego rodzaju są nonsensowne, Davidson stara się pokazać w pewien szczególny sposób; a mianowicie przekonując, iż są one nierozstrzygalne empirycznie. Jest przeto empirystą, jeśli określać tak kogoś, kto wymaga, by kwestie sensowne były rozstrzygalne empirycznie. On sam rozumie określenie to bardziej wąsko. Empirystą w jego mniemaniu jest zwolennik trzech dogmatów, w których jak należy sądzić, empiryzm w jego ujęciu wyczerpuje się. Pisze bowiem:

„dualizm schematu i treści [...] jest trzecim dogmatem empiryzmu. Trzecim, i być może, ostatnim, gdyż nie jest jasne, czy po jego odrzuceniu pozostanie cokolwiek wystarczająco charakterystycznego, by zasługiwać na miano empiryzmu.”  
[1: 287]

Zastrzegamy, że powiązanie ontologicznego zakresu języka z doświadczeniem nie oznacza tu weryfikacjonizmu czy falsyfikacjonizmu. Sposób powiązania z doświadczeniem, jaki mamy na myśli, określić można mianem holistycznego. Samej rozstrzygalności nie rozumie się tutaj w żadnym razie jako możliwości ostatecznego ustalenia prawdy, ale tak jak rozstrzygalność wszelkich kwestii empirycznych dotyczących świata fizycznego, tj. jako możliwość argumentowania na podstawie doświadczenia za określonymi tezami lub przeciw nim.

Niespełnienie wymogu rozstrzygalności empirycznej przesądza w oczach Davidsona sprawę. Kwestia, która go nie spełnia, jest w jego mniemaniu „niezro-

zumiała”. Empiryzm Davidsona wynika u z tych samych przesłanek, które po przekroczeniu pozytywizmu przyjął Quine. Składają się one na to, co można określić mianem „behawioralnej krytyki tego, co logiczne”. Wynika z nich, iż skoro uczymy się języka na podstawie doświadczenia, to cokolwiek jest w języku, musi być także w doświadczeniu; zatem kwestia poprawności wypowiedzi w danym języku nie może być oderwana od doświadczenia, nie może też być od niego oderwane zagadnienie poprawności zadawanych w danym języku pytań.

To, co tu powiedzieliśmy, wskazuje już jak Davidson rozumie powiązanie języka z doświadczeniem. Ma na myśli ten rodzaj doświadczenia, na podstawie którego interpretujemy zachowania, w tym wypowiedzi. Konstruuje następującą figurę myślową: zagadnienie dowolnej właściwości języka, więc także jego zakresu w sensie dualistycznym, jak i szczegółowym, miałyby sens, gdyby można było orzekać ją odnośnie do języka, którym posługuje się dana w doświadczeniu osoba. Jeśli zaś analiza zachowania tej osoby nie jest w stanie doprowadzić do rozstrzygnięcia o własnościach jej języka, znaczyłyby to, że sama kwestia jest nonsensowna.

Odnosnie do podanych przez Davidsona sugestii argumentacyjnych musimy stwierdzić, że te z nich, które mogłyby mieć związek z zagadnieniem zakresu języka, znajdują się w tej części pracy *O pojęciu schematu pojęciowego*, w której przedstawia on ujęcie tytułowego schematu w uzależnieniu od pojęcia przekładu. W ujęciu tym zasadą tożsamości schematów pojęciowych miała być równość zbiorów należących do nich pojęć. Dlatego w argumentach szkicowanych przez Quine’a znajdują się stwierdzenia, iż pojęcia, którymi rozporządza jedna osoba, nie znajdują umożliwiających przekład odpowiedników u drugiej. Argumenty te nie odwołują się do wskazań na przedmioty czy na stany rzeczy, ale do pojęć. Oznacza to, iż, jeśli spróbujemy odnieść te argumenty do zagadnienia zakresu języka, dotyczą one nie dualistycznego, ale szczegółowego ujęcia zakresu języka. Z rozproszonych wskazówek można zbudować rozumowanie poniższe.

W kwestii zakresu języka wspomniany wcześniej wymóg behawioralnej krytyki tego, co logiczne, oznacza, iż rozważenie zachowania danej osoby musi dawać możliwość orzeczenia, jaki jest ontologiczny zakres wypowiedzianego przez nią języka. Należy zwrócić uwagę na to, że dowolną kwestię stawiamy zawsze przy użyciu pewnego języka. Język ten, przy założeniu, że szczegółowa ontologiczna kwestia zakresu języka jest sensowna, sam musiałby posiadać pewien zakres wypowiedzianego. Fakt ten nie pozostaje bez wpływu na możliwość zbadania pod tym względem innych języków.

W konsekwencji, rozważając kwestię ontologicznego zakresu danego języka ograniczeni jesteśmy w rozważaniach do zakresu języka, w którym prowadzimy rozważania. Wobec tego jesteśmy w stanie rozstrzygnąć jedynie to, które obszary zakresu naszego języka zawierają się także w zakresie języka badanego, czyli innymi słowy, jesteśmy w stanie podać jedynie część wspólną ich zakresów.

By zrozumieć dlaczego tak być musi, wystarczy bliżej rozważyć sam sens tego rodzaju badania. Polega on bowiem na tym, by wziąć zbiór wszelkich możliwych rzeczy i rozstrzygnąć, czy kolejno każda z nich może być wypowiedziana w danym języku. Jednakże fakt dokonywania tej czynności w pewnym języku ogranicza rzeczy dostępne rozważaniom do zakresu tego języka. Nie sposób bowiem postawić w danym języku kwestii, czy w innym daje się wypowiedzieć daną rzecz, skoro rzeczy tej nie da się w języku pytania wypowiedzieć. Od rzeczy jest przeto zapytanie, czy w danym języku można mówić o czymś, o czym w naszym języku mówić się nie da. Oznacza to, iż język nasz ma maksymalny zakres, jaki możemy sensownie rozważyć. Jest to w ogóle maksymalny zakres języka.

Możemy zatem pytać jedynie o to, czy wszystko co się daje wypowiedzieć w naszym języku, daje się także wypowiedzieć w języku badanym. Możemy przy tym zidentyfikować rzeczy, o których w danym języku mówić nie sposób. Na tej zasadzie możemy na przykład stwierdzić, co uczyniliśmy już wcześniej, iż w języku mechaniki klasycznej nie sposób mówić o logice. Możemy zatem porównywać ze sobą dwa języki inne niż nasz tak, jak Hilary Putnam porównuje języki o  $J_1$  i  $J_2$  uniwersach odpowiednio  $\{x_1, x_2, x_3\}$  i  $\{x_1, x_2, x_3, x_1 + x_2, x_1 + x_3, x_2 + x_3, x_1 + x_2 + x_3\}$ , gdzie „+” oznacza sumę mereologiczną [cyt. za – 7: 82].

Jednakże nie jest prawdą, iż dowolny język może posłużyć jako język interpretatora. By stać się językiem zdatnym do przeprowadzania przy jego użyciu interpretacji, dany sposób mówienia musi być w stanie wypowiedzieć wszystko, co przy interpretacji jest konieczne. Warunku tego nie spełniają wspomniane wyżej języki  $J_1$  i  $J_2$ , o których dodatkowo twierdzi się jedynie, że posiadają predykaty „jest czerwony” i „jest czarny”, oraz, iż  $J_2$  posiada predykat „jest częścią” [cyt. za – 7: 83]. Są to bowiem języki zdecydowanie zbyt ubogie, by posłużyć interpretacji. Brakuje w nich choćby pojęcia języka.

Powstaje przy tym pytanie o warunki, jakie musi spełniać język, by można było dokonywać za jego pomocą interpretacji. Odpowiedź jest prosta. Język interpretacji musi mieć tę samą moc ekspresyjną, co język, w którym rozważamy omawiane tu pytanie, gdyż w innym razie, gdyby język interpretacji miał zakres ontologiczny węższy, nie moglibyśmy uznać dokonywanych w tym języku badań za poprawne interpretacje, skoro od czasu do czasu uzyskiwano by przy jego pomocy błędne wyniki.

Można by także zapytać, czy dałoby się w języku interpretacji wydzielić pewien podjęzyk, który służyłby tylko przekładom. Wydawać by się mogło, iż byłoby to możliwe szczególnie wtedy, gdyby interpretacji podlegał język szczegółowy. W razie interpretowania języka teorii fizycznej być może wystarczyłby podjęzyk fizyczny? Otóż odpowiedź na to pytanie musi być ogólnie przecząca, bowiem w razie interpretacji radykalnej nie możemy *a priori* wiedzieć, z jakim językiem szczegółowym mamy do czynienia, ustalenie zaś tego wymaga trzymania w pogotowiu całej dostępnej mocy ekspresyjnej. Gdyby jednak uprzeć się



i ograniczyć możliwość przekładu do określonego języka szczegółowego, np. języka teorii grawitacji Izaaka Newtona, wówczas należałoby uznać, iż mamy do czynienia nie z interpretacją pełną, ale ograniczoną do prób przekładu na ów wybrany podjętyk.

## Język interpretacji

Dlatego też rozumowanie Putnama mające wykazać braki teorii Davidsona [cyt. za 7: 98-99] jest nie do przyjęcia, rozpatruje się w nim bowiem interpretację dokonywaną za pomocą języków  $J_1$  i  $J_2$ , języki te zaś nie nadają się do podjęcia za ich pomocą czynności interpretacyjnych, dlatego też ciosu zadanego tym rozumowaniem koncepcji Davidsona nie możemy, wbrew opinii Jerzego Kmita, uznać za „celny” [por. 7: 99]. Nie każdy zatem język

„[m]ożemy [...] zastosować [...] jako nasz własny język i wyjść od niego”,

zaś teza:

„iż istnieje coś takiego, jak »własny« język interpretatora – jeden język, w którym potrafi on dostarczać warunków prawdziwości dla każdego zdania w każdym języku, o którym twierdzi, iż zdolny jest rozumieć go” [10: 104, cyt. za – 7: 99],

nie jest jedynie „założeniem”, co sugeruje Putnam, ale nieuniknionym wynikiem rozważań jak powyższe.

Niezrozumienie faktu, iż język szczegółowy nie może być językiem interpretatora, wkrada się także w głoszoną przez Kmitę tezę relatywizmu przez małe „r”. Wykląda on ją następująco:

„Istnieją takie języki czy (związane z nimi) schematy pojęciowe, między in. naukowe, które czynią wszelkie powstałe w ich zasięgu wypowiedzi wzajemnie nieprzekładalnymi.” [7: 109]

Podany dalej przykład wyjaśnia, iż w grę wchodzi języki szczegółowe, jak języki teorii grawitacji Galileusza i Newtona. Jeśli zgodzić się z opinią, iż termin „grawitacja” ma dla każdego z tych fizyków odmienny sens, języki te będą miały rzecz jasna odrębne zakresy, będą zatem, jak chce Kmita, wzajemnie nieprzekładalne. Jednakże w toku dalszych rozważań zadaje on pytanie, które świadczy, iż ma na myśli więcej niż samą nieprzekładalność:

„Jak można wiedzieć, że dane działanie racjonalne jest skuteczne czyli osiąga (z grubsza) cel przewidywany w ramach określonych przekonań opisowych (np. typu Galileuszowego) oraz wyznaczony jako wartość w ramach określonych przekonań normatywnych, skoro owe przekonania są nieprzekładalne na język interpretatora stosującego schemat pojęciowy Newtona?” [7: 111]

Oznacza to, iż Kmita widzi możliwość dokonywania interpretacji za pomocą tak wąskiego języka jak język teorii grawitacji. To zaś prowadzi go do po-

stawienia owego dziwnego pytania. A przecież interpretator znający język teorii Izaaka Newtona zna jeszcze swój język ojczysty, w innym razie nie mógłby zajmować się badaniem języków. By postawić tak dziwne pytanie, należałoby wpięrować się badaniem języków. By postawić tak dziwne pytanie, należałoby wpięrować się badaniem języków. By postawić tak dziwne pytanie, należałoby wpięrować się badaniem języków. By postawić tak dziwne pytanie, należałoby wpięrować się badaniem języków. By postawić tak dziwne pytanie, należałoby wpięrować się badaniem języków.

Wszystko to oznacza, iż kwestia zakresu danego języka, jeśli rozumieć ją w oderwaniu od zakresu naszego języka, jest niedorzeczna. Jedyną zaś kwestią, jaką można postawić, jest pytanie o to, w jakiej rozciągłości zakres naszego języka daje się uchwycić w języku badanym, taki też jedynie sens może mieć wszelkie pytanie o zakres języka. Jeśli zatem ustalimy, że pewnych zdań naszego języka nie daje się przetłumaczyć na zdania języka badanego, jest to wskazówką, iż język badany jest słabszy ekspresyjnie od naszego, czyli ma pewne luki. Jeśli zaś pewnych zdań języka badanego nie dałoby się przełożyć na nasz, należałoby mniemać, iż nie mają one językowego charakteru, nie zaś, iż wyrażają one stany rzeczy niewyrażalne w naszym języku. Wspomniana asymetria ma zasadnicze znaczenie. Nie należy sprawy ujmować tak, iż język badany i język badania mają zakresy, które mogą, lecz nie muszą się pokrywać; przez co, język badany może mieć zakres wykraczający poza zakres języka badania. Hipoteza o owym niedostępnym dla języka badania obszarze zakresu języka badanego, jest niedorzecznością. Jednakże wniosek taki nie byłby wyrazem jakkolwiek pojętej pychy czy szowinizmu odnośnie do własnej mowy, ale jedynym możliwym do zaakceptowania z logicznego punktu widzenia podsumowaniem badań.

Na ten temat Davidson pisze:

„Narzuca się natychmiast bardzo proste rozwiązanie: można uznać, że jeśli coś jest świadectwem na rzecz tezy, iż jakaś forma aktywności nie może być zinterpretowana w naszym języku, tym samym stanowi też dowód na to, że nie jest to zachowanie językowe. [...] stawianie sprawy w ten sposób jest jednak niezadowolające, albowiem sprowadza się do uznania przekładalności na znany język za kryterium językowości. Tezie tej brak bezpośredniej oczywistości pozwalającej uznać ją za pewnik; jeśli jest ona prawdziwa, o czym jestem przekonany, to powinna wyłonić się jako wynik pewnego rozumowania.” [1: 283]

Oczekiwanego w ostatnim zdaniu rozumowania Davidson nigdzie wprost nie przedstawił. To, co zaprezentowaliśmy, jest rekonstrukcją tego, na co, jak domyślamy się, autor ten by się zgodził.

Z naszej strony do rekonstrukcji tych dodać możemy, iż do tych samych wniosków można dojść także drogą nieco prostszą. Można bowiem wskazać, iż niedorzecznością jest rozważanie przedmiotów, o których nie można mówić w języku, w którym mówimy. Jest to zaś niedorzeczność dlatego, iż rozważenie istnienia określonych przedmiotów wymaga możliwości mówienia o nich. W innym razie kwestia staje się nierozstrzygalna i jako nierozstrzygalna – nonsensowna. Zwracamy uwagę, iż równie nonsensowne jest twierdzenie, iż istnieją

przedmioty, o których można mówić w naszym języku. Nedorzeczne jest także twierdzić, że w naszym języku można mówić o wszystkich przedmiotach. Z zestawienia wynika, iż trudność czyni orzecznik „przedmiot, o którym, można mówić w naszym języku”. Posługiwanie się nim jest bowiem wyrazem nonsensownej chęci, by rozważać granice naszego języka.

Skomentujemy teraz krótko wyłożone racje za ograniczeniem sensowności szczegółowego pytania o zakres języka. To, do czego doszliśmy, to odrzucenie bezwzględnego pojmowania zakresu języka, zatem odrzucenie pytania o zakres, gdy dane są jedynie zbiór rzeczy i język. Pozostaje zaś pojęcie względne zakresu. Z sensem jest bowiem pytać o to, o czym z tego, o czym można mówić w naszym języku, mówić można też w innym języku. Można ująć to także w pytaniu (pod warunkiem, iż nada mu się sens jedynie idiomatyczny) – jaka część zakresu naszego języka jest wypowiadalna w języku drugim.

W dyskursie dotyczącym zakresu języka to, co czyni kłopot, to pojęcie zakresu naszego języka, tj. metajęzyka. Samo zaś pojęcie zakresu języka jest jak najbardziej użyteczne i logicznie poprawne. Wolno więc pytać o zakres języka przedmiotowego, wolno także języki pod względem zakresu porównywać. To czego nie wolno czynić, to porównywanie zakresu dowolnego języka z zakresem języka, w którym prowadzi się rozważania. Dlatego też pytanie o zakres danego języka można wziąć za pytanie o porównanie zakresu danego języka z zakresem metajęzyka jedynie w rozumieniu przenośnym bądź idiomatycznym.

Nie możemy zatem porównywać języka ze zbiorem rzeczy, możemy zaś porównywać języki ze sobą. Konsekwencja ta w większości charakteryzuje szczegółowe rozważania na temat rozmaitych twierdzeń dotyczących stosunku języka do treści. Kończą się one wnioskiem, iż jedynie możemy rozważać stosunki w obrębie języka czy między językami, nigdy zaś między językami czy wyrażeniami a czymś względem nich zewnętrznym.

Odnosnie do dualistycznego zagadnienia o zakres ontologiczny języka twierdzimy, iż jego sensowność może być oddalona za pomocą ogólnej argumentacji przeciw dualizmowi schematu pojęciowego i treści.

## **Transcendentalne zagadnienie zakresu języka**

Uchwytywanie doświadczenia udające uzasadnianie jest czymś zasadniczo odmiennym od innych form uchwytywania świata. Nie chodzi tu o coś podobnego do wypowiedzania. Wypowiedzanie doświadczenia byłoby bowiem częścią wypowiedzania świata, gdyż i doświadczenie do niego należy. Daliśmy temu wyraz, przytaczając wcześniej potoczne przekonanie o niewyraźności pewnych doświadczeń.

Podobnie jak poprzednio rozważania należy zacząć od zagadnienia, czy istnieją takie doświadczenia, których nie może uchwycić czy też uwzględnić żaden

język. Wprost takich tez nigdy nie wypowiedziano. Pewne rozważania ocierają się jednakże o wygłaszanie tego rodzaju poglądów w sensie szczegółowym. Odwołajmy się do dwóch przykładów.

Można się czasem spotkać z poglądem, iż praczłowiek otwarty był na takie doświadczenia, które człowiekowi cywilizowanemu są niedostępne. Otwartość ta owocowała tym, że świat praczłowiekowi jawił się inaczej niż człowiekowi współczesnemu. Nie twierdzi się przy tym, iż człowiek współczesny doświadczeń tych nie doznaje, ale że pozostaje na nie niewrażliwy. Obojętność ta sprawia, że nasz obraz świata jest pod pewnym względem uboższy od obrazu świata ludzi pierwotnych. Jeśliby przyjąć, iż zobojętnienie to nastąpiło wraz z powstaniem mowy, a posługiwanie się językiem wykluczałoby uwzględnianie tych doświadczeń w budowaniu obrazu świata, głosilibyśmy jednocześnie, iż żaden język nie jest w stanie uchwycić tych pierwotnych doświadczeń. Byłaby to pewna transcendentalna teza odnośnie do szczegółowego zakresu wszelkiego języka.

Drugi przykład nawiązuje do rozważanego już zagadnienia tajemnic metafizycznych. Otóż spotyka się czasem pogląd, iż wiedzę odnośnie do tych tajemnic można nabyć przez doświadczenia szczególnego rodzaju, zwane doświadczeniami mistycznymi. Poglądowi temu towarzyszy nieraz przekonanie, że doświadczenia te nie mówią nic o naszym świecie, ale jedynie o świecie absolutnym. Jeśli zaś przyjąć, iż absolut jest nieuchwytywalny w żadnym języku, doświadczenia te mówiłyby jedynie o tym, co w językach niemożliwe do uchwycenia, więc niemieszczące się w żadnym opisie świata. Doświadczenia te nie miałyby przeto wpływu na nasz wysłowiony obraz świata, byłyby przeto nieuchwytywalne dla wszystkich języków, my zaś, głosząc to, twierdzilibyśmy zarazem, iż istnieją wspólne wszystkim językom transcendentalne granice.

Rozważywszy kwestię transcendentalnych granic wspólnych wszelkim językom, należy kolejno rozstrzygnąć, czy możliwy jest język, który uchwytuje wszelkie uchwytalne doświadczenie. Na pytanie to, podobnie jak na analogiczne pytanie ontologiczne, udzielano odpowiedzi negatywnej. Można się bowiem spotkać z twierdzeniem, iż każdy język uchwytuje jedynie część doświadczenia. Pogląd taki jest charakterystyczny dla pewnych postaci relatywizmu kulturowego, w tym dla pewnego sposobu (błédnego naszym zdaniem) odczytania prac takich autorów jak Thomas Kuhn czy Benjamin L. Whorf.

Można także spotkać się z poglądem, iż język, którym posługuje się dana osoba, może ujmować wszelkie doświadczenia, ale jedynie z zakresu doświadczeń tej osobie dostępnych. Języki ludzkie nie mogą przeto ujmować np. elektrycznych doświadczeń węgorki elektrycznych. Pogląd taki spotyka się jednak z trudnością wytłumaczenia, jak ludzie tracący w wypadkach pewne zmysły mogą mówić tymi samymi językami, co poprzednio. Przypadki takie zdają się raczej wskazywać na to, iż języki mogą ujmować doświadczenia także zupełnie obce ich użytkownikom. Albowiem zwykłego języka może nauczyć się także ktoś, kto

nie miał pewnych zmysłów już w trakcie nauki. Oznaczałoby to, iż uwzględnianie doświadczenia nie wymaga możliwości doświadczenia go.

Rozważając te kwestie, należałoby także określić wpływ ewentualnej redundancyjności doświadczenia. Już bowiem potoczne myślenie godzi się z poglądem, iż w zasadzie – posługując się wyłącznie dotykiem – można by uzyskać ten sam obraz świata, jak ten uzyskany wyłącznie na podstawie danych wzrokowych. (Wystarczyłoby uzyskać skuteczną metodę dotykowego zapoznawania się ze zjawiskiem barw, np. za pomocą czegoś w rodzaju dotykowego aparatu fotograficznego.) Gdyby tak było, języki, które pomijałyby większość możliwych doświadczeń, pozwalałyby na tworzenie wizji świata równie adekwatnej, co języki pod tym względem bogatsze. Stałoby wówczas pytanie o to, czy istnieje pewien minimalny zakres doświadczenia konieczny do uzyskania adekwatnej wizji świata, czy też może dla poznania wystarczy dowolnie skromne doświadczenie, byleby było. Można by też argumentować, iż istotna jest tu nie tyle obfitość doświadczenia, co jego charakter. Być może nie można by uzyskać adekwatnej wizji świata, dysponując dowolnie bogatym, ale monofonicznym doświadczeniem słuchowym, zaś wystarczyłoby skromne doświadczenie dotykowe, dlatego iż drugie w odróżnieniu od pierwszego ma charakter przestrzenny – można by przekonywać, iż na podstawie nieprzestrzennych danych zmysłowych, jak jednouchowe, smakowe czy węchowe, nie sposób uzyskać przestrzennego obrazu świata. Z drugiej zaś strony, być może jednousi uczeni mogliby dojść do przekonania, iż jedynie ujęcie świata jako trójwymiarowego (lub mającego większą liczbę wymiarów) jest w stanie wyjaśnić wszelkie subtelnosci tego, co słycać.

Zdaniem Davidsona, wszelkie wymienione tu zagadnienia, jeśli się w naszej interpretacji nie mylimy, są nonsensowne. Odnosimy przy tym wrażenie, iż w tym punkcie jednomyślny z nim jest Quine. Wyznaje on bowiem coś, co można nazwać „psychologią czarnej skrzynki”. W tym ujęciu nie ma żadnego znaczenia, jakie doświadczenia prowadzą daną osobę do orzeczeń określonych stanów świata fizycznego, nie ma też żadnego znaczenia budowa mózgu i narządów zmysłów. Oznacza to, że spór między tymi filozofami dotyczy jedynie dualizmu schematu pojęciowego.

Oдноśnie do argumentacji przeciw sensowności pytań o transcendentalny zakres języka twierdzimy podobnie jak poprzednio, iż argumentacja przeciw zagadnieniu dualistycznemu może być przeprowadzona tylko w ramach ogólnej argumentacji przeciw trzeciemu dogmatowi empiryzmu. Dalej zaś przedstawimy argumenty przeciw kwestii szczegółowej. Jest to nasza własna argumentacja sformułowana z pozycji behawioralnej krytyki tego, co logiczne.

Podstawowe pytanie brzmi, czy badanie czyjś zachowania może doprowadzić do rozstrzygnięcia kwestii, jakie doświadczenia osoba ta uwzględnia w swoim języku. Przyjmując zasadę tego typu rozważań za dobrą monetę, musimy stwierdzić, iż język, w którym je prowadzimy, sam cechuje się tym, iż uwzględnia

doświadczenie w pewnym określonym zakresie. Oznacza to, iż obraz świata, którym dysponujemy, podejmując tę kwestię, jest jedynie obrazem świata uzyskanym na podstawie doświadczenia z zakresu uwzględnianego przez nasz język. Do obrazu tego należy także osoba badana wraz z otoczeniem, dlatego też punktem wyjścia wszelkiej analizy jej języka może być tylko obraz świata uzyskany na podstawie zakresu doświadczenia uwzględnianego przez nasz język. Ma to tę konsekwencję, iż język nasz uwzględniać musi wszelkie i tylko to doświadczenie, które owocuje takim samym obrazem świata, co nasz. Jest tak dlatego, iż tylko takie doświadczenia jesteśmy w stanie rozpoznać jako doświadczenia, jakie owocują naszym obrazem świata, tych zaś, które owocowałyby obrazem innym, w ogóle nie możemy wziąć za doświadczenia.

By sobie to lepiej uzmysłwić, weźmy osobę, która twierdzi, iż jej zdaniem świat w pewnych szczegółach jest inny, niż to uzgodniliśmy. Twierdzenie to uzasadnia, powołując się na swoje doświadczenia. Doświadczenia te są jednak takiego rodzaju, że nigdy o nich nie słyszeliśmy. Są teraz dwie możliwości. Po pierwsze, możemy zgodzić się na to, że osoba ta ma pewne nieznanne nam zmysły, które ułatwiają jej ogląd pewnych przedmiotów (jak węgorzowi elektrycznemu jego zmysł pozwala na ogląd pola elektrycznego lepiej niż nam), przez co możemy uznać, że kontakt z nią może poszerzyć naszą wiedzę. W takim razie jednak nasz język uchwytywałby owe nieznanne doświadczenia, gdyż czyniłby z nich podstawę w argumentacji za takim czy innym obrazem świata. Aby tak się nie stało, odpowiednich wypowiedzi tej osoby w ogóle nie powinniśmy móc zrozumieć jako wypowiedzi o doświadczeniu, ale jako wypowiedzi niezrozumiałe. Wniosek stąd, iż jakiegokolwiek doświadczenie jesteśmy w stanie rozważyć, nasz język uwzględnia je. Nie jesteśmy zaś w stanie pomyśleć o doświadczeniu, którego nasz język by nie ujmował. (W tym punkcie ontologiczne i transcendentalne zagadnienie zakresu języka odnośnie do doświadczenia zająć się: myślenie, iż coś jest doświadczeniem, a nieuwzględnianie tego w uzasadnianiu, jest niekonsekwencją.) Podobnie zatem, jak w rozważaniach o zakresie ontologicznym, nie jesteśmy w stanie rozważać transcendentalnego zakresu innego języka w ogóle. Jesteśmy w stanie odpowiedzieć jedynie, jaka część doświadczenia uchwytywanego przez nasz język uchwytywana jest przez język obcy.

Pozostaje jeszcze rozważyć pytanie, czy język badany może być uboższy transcendentalnie od naszego. Odpowiedź musi być jednak negatywna. Bowiern zdania obcego języka muszą podlegać argumentacji uwzględniającej wszelkie doświadczenia uchwytywane przez nasz język tak samo, jak podlegają jej ich na nasz język przekłady. Nie mogłoby bowiem być tak, że to, iż mam wrażenie wzrokowe czarnego kota, byłoby argumentem w kwestii, czy prawdziwe jest zdanie 'Znajduje się przede mną czarny kot', nie byłoby zaś odnośnie do prawdziwości zdania 'There is a black cat on the front of me', jeśli założyć, że jedno jest przekładem drugiego. Oznacza to, że języki polski i angielski, a także język mechaniki klasycznej, jak i rachunku zdań, wszystkie mają ten sam zakres transcendentalny.

Odmienne zatem niż w przypadku zakresu ontologicznego, rozważanie różnic zakresu transcendentального między językami jest nonsensowne w ogóle.

Davidson nigdy rozumowania podobnego do przedstawionego nie przeprowadził. Zapewne dlatego, iż zagadnienie transcendentalnych granic języka nigdy szczególnie go nie zajmowało.

### Literatura

- [1] D. Davidson, *O pojęciu schematu pojęciowego*, przeł. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, UW, Warszawa 1991, ss. 258-279, oryg.: [4: 183-198].
- [2] A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I, PWN, Warszawa 1995.
- [3] D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, opr. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1992.
- [4] D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- [5] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, cyt. za: [2: 13-172].
- [6] D. Davidson, *In Defence of Convention* T [4: 65-72], cyt. za: [3: 76-92].
- [7] J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, t. XXII, Poznań 1995.
- [8] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, WN PWN, seria BKF, wyd. II, Warszawa 1997.
- [9] R. Rorty, *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-François Lyotard* [15: 211-222].
- [10] H. Putnam, *Realism with Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1990.
- [11] D. Davidson, *The Method of Truth in Metaphysics* [4: 199-214].
- [12] R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994.
- [13] K.R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- [14] D. Davidson, *Semantics for Natural Languages* [4: 55-64]; cyt. za: [3: 60-75].
- [15] R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Roman Godlewski

### The problem of the range of language

#### Abstract

The article analyses questions concerning the measure of the relation between language and the world. The author distinguishes questions related to the domains of

reality that can be described in a given language (these are based on the dualism of content and conceptual scheme so they are dualistic ones) and questions related to the types of objects that you can talk about in a given language (particular ones). Besides, questions about the measure are divided into two categories: 1. ontological (concerning the objects or domains that you can talk about in a given language); 2. transcendental (concerning the experience data that can be considered in a given language). Some problems that arise in the context of presented questions are discussed. Dualistic and transcendental particular questions are recognized as incorrect. Ontological particular questions are limited only to comparisons between object languages, whereas our language (metalanguage) can never be compared to any other. All theses in the article are supported with the author's own argumentation.