

Historia filozofii

78 Filozofia języka potocznego

autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

W ciągu ostatnich kilku tygodni śledziliśmy rozwój empiryzmu ruchu pozytywistycznego od XIX do XX wieku, z jego naciskiem na to, by wszelkie twierdzenia dotyczące wiedzy spełniały standardy tego, co rzekomo jest nauką empiryczną. I w rzeczywistości, to podejście osiąga swój szczyt w pozytywizmie logicznym. Omówiliśmy niektóre z czynników, które doprowadziły do upadku pozytywizmu logicznego, a jednym z nich był rozwój filozofii języka potocznego, odrębnej od filozofii języka idealnego.

Innymi słowy, ideałem dla Russella, a przynajmniej niektórych pozytywistów, było sformułowanie naszej wiedzy w języku wolnym od wszelkich luźnych konotacji, ponieważ symbole są definiowane w odniesieniu do wyraźnych punktów empirycznych, a wzajemne powiązania ukazane w kategoriach formalnego wnioskowania logicznego. I tak użycie logiki symbolicznej było rodzajem idealnego języka o formalnym, logicznym charakterze. Cóż, jak powiedziałem, doprowadziło to do ruchu pozytywistów logicznych i ruchu języka potocznego, ten ostatni, Wittgenstein i inni, o których będziemy dziś mówić, zareagowali przeciwko temu, twierdząc, że język idealny jest zdecydowanie zbyt redukcjonistyczny.

Pamiętasz, że Quine sprzeciwiał się redukcjonizmowi. To zdecydowanie zbyt redukcjonistyczne. Faktem jest, że język w codziennym użyciu spełnia wiele różnych zadań, nie tylko analityczne i opisowe w odniesieniu do danych empirycznych.

A zatem apel jest skierowany do znacznie większej różnorodności zastosowań języka. Na początku nie jest to łatwa koncepcja do uchwycenia, więc myślę, że pomocne może być rozpoczęcie od konkretnego przykładu, a mianowicie debaty nad językiem religijnym, do której możemy się odnieść poprzez niedokończoną część naszego programu w książce Ayera „Język, prawda i logika”, gdzie, jak pamiętacie, ostatnio, komentując rozdział 6, „Etyka i teologia”, udało nam się omówić jego podejście do etyki, ale nie do teologii. Cóż, to bardzo proste wyjaśnienie, które przedstawia, można je streścić następująco, jeśli chcecie, że w świetle kryterium weryfikowalności znaczenia, znaczenia faktycznego, twierdzenie, że Bóg istnieje, nie jest faktem sensowne, ponieważ nie jest empirycznie weryfikowalne bezpośrednio ani co do zasady.

Bóg nie jest obiektem zmysłowym. W rzeczywistości termin „Bóg” jest terminem metafizycznym, pozbawionym sensu, ponieważ nie ma odniesienia empirycznego. Zatem żadna rozmowa o Bogu nie ma sensu faktycznego.

Zatem cały język teologiczny, język o Bogu, cały język teologiczny jest pozbawiony faktycznego znaczenia. Konsekwencją nie jest to, że jest on ateistą czy agnostykiem; konsekwencją jest to, że teizm, ateizm i agnostycyzm są równie bezsensowne. Niczego nie twierdzą.

To znaczy, wszystko, co ma sens faktyczny. Konsekwencją jest to, że tak naprawdę nie ma logicznego konfliktu między religią a nauką, ponieważ nauka stwierdza pewne rzeczy, a religia nie. Jak więc może istnieć jakikolwiek konflikt? A rezultatem jest to, że doświadczenie religijne nie może dostarczyć żadnych dowodów, ponieważ doświadczenie religijne mówi o stanach psychicznych, język o doświadczeniu religijnym, mówi o stanach psychicznych, które można opisać empirycznie, ale mówienie o doświadczeniu jako takim nie daje nam empirycznego odniesienia do Boga.

I mówi o tym, jak mistyk, w klasyczny sposób, mówił o Bogu jako o niezgłębionym, nieopisywalnym. Możemy mówić o Bogu jedynie poprzez negację. A zatem, nie ma tu mowy o języku teologicznym, który miałby sens i fakty.

Taką właśnie relację przedstawił Ayer, a w 1944 roku została ona niejako powtórzona w artykule Johna Wisdoma zatytułowanym po prostu „Bogowie”. Ukazał się on w jednym z brytyjskich czasopism, „Proceedings of the Aristotelian Society”, w którym stwierdził, że dyskusja o Bogu, czy bogach – w tym języku – opiera się bardziej na ludzkich uczuciach niż na faktach. Bardziej na uczuciach niż na faktach.

ma żadnego odniesienia empirycznego. To artykuł Johna Wisdoma wywołał dyskusję, która stała się dość głośna. Wydaje mi się, że pierwotnie ukazał się w BBC, a artykuły były wielokrotnie przedrukowywane .

Można je znaleźć w najróżniejszych antologiach filozofii religii. Ale tematem tej uniwersyteckiej dyskusji, a raczej tego, co było przedmiotem dyskusji, była teologia i falsyfikacja. Teologia i falsyfikacja.

I wyraźnie widać empiryczne kryterium znaczenia, które to podkreśla. W dyskusji uczestniczyły trzy osoby. Jedną z nich był Antony Flew, którego nazwiska zapisałem na tablicy, żebyście mogli je zauważyć.

Jednym z nich był Antony Flew, który, aby spróbować zrozumieć sposób, w jaki wierzący rozmawia o Bogu ze sceptykiem, opowiedział przypowieść o niewidzialnym ogrodniku. Niewidzialnym ogrodniku. Innymi słowy, niektórzy odkrywcy natrafiają na teren, na którym znajduje się kawałek ziemi otoczony murem, płotem lub czymś podobnym , i... jest wyraźnie pod opieką.

Zostało uprawiane. Zostało wypielone. Jednym słowem, zostało zagospodarowane.

Chcą więc zobaczyć, kto to robi. I nie mogą nikogo znaleźć. Kręcą się w kółko, a nikt się nie pojawia.

I tak zaczynają mówić do siebie o niewidzialnym ogrodniku. Oto wyjaśnienie, które wymyślili. A teraz, w kontekście weryfikowalności i falsyfikowalności, co powiecie? Jak można sfalsyfikować istnienie niewidzialnego ogrodnika za pomocą danych empirycznych? Po prostu niemożliwe.

No cóż, tak właśnie wierzący mówią o Bożej opiece i Bożej miłości. Tak, aby wszystko, co wiąże się z obrazem opatrności, łaski i działania Boga, mogło zostać zawarte w tego rodzaju historii. Nie da się tego zweryfikować empirycznie, ale o dziwo, ci badacze uważają to za bardzo, bardzo znaczącą dyskusję.

Drugim uczestnikiem był RM Hare. RM Hare. I on zbliża się do sedna mądrości, która podkreśla, że dyskusja religijna jest po prostu wyrazem uczuć.

Być może uczucie egzystencjalne, ale jednak uczucie. W jego historii, historii, którą opowiada, o profesora z Oksfordu, który ma pewne mrugnięcie. Otóż mrugnięcie to irracjonalny rodzaj obsesji.

To coś, o czym jest przekonany. Ma przeczucie, w tym przypadku, przeczucie, że ktoś próbuje go zabić. I to rządzi całym jego zachowaniem.

On zawsze czuwa. To wyjaśnia jego zachowanie. Widzisz, niewidzialny ogrodnik był wyjaśnieniem pewnych rzeczy.

Ale teraz Hare mówi o wyjaśnieniu zachowania jednostki. Niewidzialni ogrodnicy byli w pewnym sensie bezstronnymi obserwatorami. Ale ten profesor z Oksfordu... jest bardzo zaangażowany.

On się tym przejmuje. To dla niego bardzo ważne. To raczej kwestia religijna.

Oczywiście, to, co on mówi, nie jest twierdzeniem empirycznie weryfikowalnym ani falsyfikowalnym. Unika więc... Podlega więc krytyce logicznego pozytywisty. A jednak, oto jest.

To go nie zniechęca. Widzisz, profesor mruga. No cóż, trzecią osobą jest Basil Mitchell, który sam był teologiem w Oksfordzie.

Basil Mitchell opowiedział kolejną przypowieść, kolejną historię o nieznanym. Historię nieznanego. I pamiętajmy, że dzieje się to pod koniec lat czterdziestych.

Mówi o okupowanej Francji. Po prostu mówisz komuś, co robi i skąd otrzymuje wskazówki. Nie, i o tym, że otrzymuje wskazówki.

I że są zaopatrywani w niezbędne wyposażenie wojskowe do podziemnej działalności. Wyjaśniają, że robią to, ponieważ przybył obcy. Obcy, który kazał im walczyć ze złymi okupantami.

Że zapewni im środki i że powróci, aby osiągnąć całkowite zwycięstwo. A ponieważ uwierzyli Obcemu, tak właśnie się zachowują. Oczywiście, teolog mówi o Chrystusie, który przyszedł, i o obiecany drugim przyjściu, które przyniesie całkowite zwycięstwo.

Jednak wrażenie wywołane słowami, obietnicami, czynami i osobowością nieznajomego jest tak duże, że jest on całkowicie przekonany. Choć więc ich relacja o nieznajomym nie poddaje się w tym momencie empirycznej weryfikacji ani falsyfikacji, z pewnością wyjaśnia jego zachowanie. W tych trzech przypadkach mamy więc historię, która ma na celu wyjaśnienie przekonań i zachowań osób religijnych.

Historia, której nie da się zweryfikować empirycznie. Choć można zauważyć, że historia o nieznajomym w zasadzie podlega przyszłej weryfikacji. To, co John Hick później nazwał weryfikacją eschatologiczną.

Weryfikacja w zasadzie w ten sposób. Dobrze. Ale chodzi o to, że we wszystkich trzech relacjach występuje znacznie luźniejsze użycie języka rzekomo opartego na faktach.

We wszystkich trzech przypadkach mowa jest o ogrodniku, nieznajomym lub niedoszłym mordercy. Widzicie? W każdym z tych przypadków pada stwierdzenie faktu, które nie spełnia logicznych kryteriów pozytywistycznych. I ta dyskusja została powszechnie uznana za bodziec do trwającej debaty.

Było to reprezentatywne dla poglądu języka potocznego, że kryterium pozytywistyczne jest zbyt redukcjonistyczne i zbyt wąskie. Istnieje wiele szerszych zastosowań języka, nawet języka faktów, niż pozytywiści są w stanie wyjaśnić. Niektóre z innych poglądów, które rozwinęły się w ciągu następnych dziesięciu lat, w latach 50., w istocie stanowiły problem filozofii religii przez całe lata 50., aż do lat 60., i zaczęły stawiać inne pytania.

Niektóre inne poglądy są dość interesujące. Był profesor z Cambridge o nazwisku Braithwaite, który twierdził, że język religijny to po prostu amoralne zobowiązania. Pamiętam, jak kiedyś mówił, że kiedy idzie do kościoła i recytuje Wyznanie Apostolskie: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego”, tak naprawdę po prostu zobowiązuje się do określonego sposobu życia.

Nie do prawdziwości twierdzeń, na których tradycyjnie opierał się sposób życia, ale po prostu do poświęcenia się określonemu sposobowi życia. Przyjmując, jeśli można,

kantowski pogląd na religię jako symboliczny wyraz zobowiązań moralnych. Alasdair MacIntyre, tak, ten sam MacIntyre, o którym teraz słyszymy w kontekście etyki cnót i tak dalej, który obecnie pracuje w Notre Dame. Alasdair MacIntyre był wówczas młodym profesorem szkocko-irlandzkim i starał się twierdzić, że język religijny sam w sobie jest swoistą grą językową.

Innymi słowy, zastosowania religijne różnią się od wszystkich innych. Nie da się ich sprowadzić do języka moralnego, nie da się ich sprowadzić do języka metafizycznego. Nazwał je idiosynkratycznymi.

A zatem argumentował za idiosynkratycznym banałem. Oczywiście, jeśli język religijny jest idiosynkratyczny i nie ma żadnych empirycznych podstaw, to nie poddaje się żadnym dowodom empirycznym. Można by się szybko zorientować, że w tym momencie doszedł do wniosku, że reprezentuje on teologię w stylu Bartha, w której teologia naturalna i wszelkie racjonalne dowody na istnienie Boga po prostu nie były koszerne.

I tak ten osobliwy banał wystarczył. Jednak w tym samym kontekście inny człowiek, Paul Van Buren, który wtedy, o ile dobrze pamiętam, pracował na Uniwersytecie Temple, opublikował książkę zatytułowaną „Świeckie znaczenie Ewangelii”.

Co zapoczątkowało śmierć teologii Boga, jak ją nazywano pod koniec lat 50. i na początku lat 60. Śmierć teologii Boga. Jego tezą było to, że w epoce świeckiej, w epoce świeckiej nauki, musimy na nowo zrozumieć język religijny.

Musimy nadać nowy sens językowi religijnemu. Język Boga, w jego tradycyjnym, nadprzyrodzonym, metafizycznym sensie, język Boga jest językiem martwym, pozbawionym znaczenia w świeckiej epoce nauki. Dlaczego nie? Ponieważ wszystko, co ma faktyczne znaczenie, poddaje się empirycznej weryfikacji.

Zatem, opierając się na zasadzie weryfikowalności, twierdził, że Bóg umarł. Miał na myśli to, że tradycyjny język Boga jest językiem martwym. Nie ma znaczenia.

A zatem sens, jaki nadajemy ewangelii, jest w istocie czymś w rodzaju świeckiego humanizmu. To język, który przestania inne zobowiązania i troski. Cóż, rozważano zatem całą gamę alternatyw .

A pod koniec lat 50., mniej więcej , pozytywizm logiczny zdaje się osiągać szczyt, słabnąć, a filozofia religii powraca jako całkowicie koszerne. Zobaczymy, poznałem Williama Alstona, który jest obecnie jednym z czołowych przedstawicieli filozofii religii w tym kraju. Poznałem go po raz pierwszy pod koniec lat 50., gdy był agnostykiem i wykładał filozofię religii na Uniwersytecie Michigan.

Cóż, jak już wspomniałem, jest on jedną z czołowych postaci w filozofii religii, pracującą nad argumentacją na rzecz istnienia Boga opartą na doświadczeniu religijnym. Jednym z pierwszych, którzy się tym zajęli, był George Mavrodis, który pod koniec lat 50. i na początku lat 60. opublikował niewielką książeczkę zatytułowaną „Wiara w Boga”, w której, ponownie, można było sformułować tego rodzaju twierdzenie. Tak więc gwałtowny wzrost, ponowny wzrost filozofii religii rozpoczął się pod koniec lat 50., na początku lat 60. i obecnie, jak większość z was wie, osiągnął prawdopodobnie swoje największe crescendo od tamtego czasu, z pracami nie tylko z zakresu filozofii religii, ale także teologii filozoficznej, i nikt nie powie, że jest to bezsensowne, ponieważ nie da się tego empirycznie zweryfikować.

To wprowadza nas zatem w szerszą różnorodność zastosowań języka. Teraz, po tym wstępie, pozwólcie, że powiem coś o późnym Wittgensteinie, ponieważ pod wieloma względami to właśnie jego impuls, jego praca nad badaniami filozoficznymi, dał początek temu. Książka ta została wydana w języku angielskim w 1953 roku.

Pierwsza część została opublikowana po niemiecku w 1945 roku. Widać więc, że działo się to w tym samym czasie, co zmiany, o których wspomniałem. Wittgenstein postrzega język jako rodzaj zachowania społecznego.

Innymi słowy, język nie jest po prostu powiązany z dwiema funkcjami, poznawczą i emocjonalną, jak twierdzą pozytywiści. Jest raczej zjawiskiem społecznym, wykorzystywanym na wiele różnych sposobów. Życie, życie ludzkie, przybiera różne formy.

Język jest narzędziem, którego się używa; pełni funkcję w każdej formie życia, w którą się angażujemy. Stąd różnorodność tego, co nazywa gramami językowymi, gramami, w które można grać. To analogia, którą czerpie z faktu, że można zdobyć, powiedzmy, określone karty, talię kart do gry i rozegrać nimi wiele gier.

Istnieją więc wszelkiego rodzaju gry karciane. No cóż, oczywiście, można nauczyć się języka angielskiego i robić różne rzeczy, grać w różne gry z językiem angielskim, gry językowe. Teraz pozwólcie, że przeczytam kilka fragmentów, które, cóż, pokazują zarówno jego styl, jak i to, co robi.

Mówi, pomyśl o narzędziach w skrzynce z narzędziami. Jest młotek, szczypce, piła, śrubokręt, linijka, garnek z klejem, klej, gwoździe, śruby, a funkcje słów są tak różnorodne, jak funkcje tych przedmiotów. Wyobraź sobie więc język jako skrzynkę z narzędziami do wykonywania najróżniejszych zadań, a nie tylko jednego czy dwóch.

Albo znowu, kilka stron dalej, ile jest rodzajów zdań? Teraz nie mówi o zdaniach. Zdanie to tylko jeden rodzaj rzeczy. Zdania, formy językowe.

Ile jest rodzajów zdań? Powiedzmy, zdania twierdzące, pytające, rozkazujące. Och, rodzajów jest niezliczona ilość, różne sposoby użycia. I ta wielość nie jest czymś ustalonym raz na zawsze, ponieważ powstają nowe rodzaje języka, nowe gry językowe, a inne stają się przestarzałe i popadają w zapomnienie.

Termin „gra językowa” ma na celu podkreślenie faktu, że mówienie językiem jest częścią aktywności, zachowania, formy życia. Przyjrzyjmy się teraz różnorodności gier językowych w poniższych przykładach. Wydawanie poleceń i ich wykonywanie.

Opisywanie wyglądu obiektu, podawanie jego wymiarów. Konstruowanie obiektu na podstawie opisu, rysunku. Relacjonowanie zdarzenia.

Spekulowanie na temat zdarzenia. Formułowanie i testowanie hipotezy. Prezentowanie wyników eksperymentu.

Wymyślanie historii. Czytanie historii. Granie w sztuce teatralnej.

Śpiewanie w łapkach. Odgadywanie zagadek. Robienie żartów.

Rozwiązywanie zadań arytmetycznych. Tłumaczenie z jednego języka na drugi. Zadawanie pytań.

Podziękowanie . Przekleństwo. Powitanie .

Modlitwa. Wiesz, on szybko dodaje, że to tylko kilka. Bo tu mamy różne zachowania, różne zachowania, które wymagają innego użycia języka, a nie redukcjonistycznego podejścia.

Podkreśla, że zależy mu na tym, abyśmy nie mylili różnych zastosowań języka i w ten sposób nie tworzyli logicznych zagadek i problemów, które w rzeczywistości wcale nie są problemami, a jedynie wynikają z nadużyć języka. Tak to ujmuję. Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień dla określonego celu.

Gdybyś próbował wysuwać tezy filozoficzne, nigdy nie dałoby się ich podważyć, ponieważ musiałyby one dotyczyć słów i wszyscy by się z nimi zgodzili. Zatem filozofia nie rozwija własnych teorii. Nadal jest rodzajem działalności terapeutycznej.

Rozwiązywanie problemów. Odpowiadając na pytanie, które postawił: jak wyciągnąć muchę z butelki? Czy zdarzyło się wam kiedyś wsadzić muchę do butelki i musicie ją stamtąd wyciągnąć? Jak wyciągnąć muchę z butelki? Zagadka. Filozofia naprawdę polega na wyjaśnianiu niejasności . na podstawie znacznie luźniejszego i szerszego empirycznego podejścia do zachowań ludzkich i zachowań językowych człowieka.

Oto przykład, który może pomóc. Ma on małą książeczkę, która powstała na podstawie jego wykładów, zatytułowaną „Niepewność”. Oczywiście tematem jest epistemologia.

A to, co robi, to podjęcie jednego z postulatów epistemologii oświeceniowej. Postulatu pewności. Jeśli wolisz, jest on postmodernistą, krytykującym epistemologię oświeceniową.

Teraz zaczyna od nawiązania do słynnego wykładu G.E. Moore'a przed Brytyjską Akademią, w którym miał on udowodnić istnienie dwóch obiektów materialnych. Pamiętajcie, oto jeden. Oto ręka.

Wiem, że to ręka. Co mamy na myśli, mówiąc coś takiego? Wiem, że to ręka. Moje zachowanie i zachowanie Moore'a pokazują, że wiedzą, że to ręka.

A słowa po prostu to powtarzają. Cóż, to znaczy, że nie ma sensu w to wątpić. Nie ma sensu wątpić, że to ręka.

Wiem, że to rodzaj gwarancji, którą ci daję. Moje osobiste zapewnienie, że to ręka, a nie jakieś tam fałszywe coś, po prostu ci to przedstawiam. Ale dodatkowo, twierdzenie, które wiem, to twierdzenie, że cały obraz świata jest zasadniczo poprawny.

Wiem, że to część znacznie szerszego, spójnego światopoglądu, w którym istnieją pewne podstawowe przekonania, jak je on nazywa. Ma więc, że tak powiem, zdroworozsądkowy realizm, którego słuszność uzasadniają werbalne zachowania, które się w nim znajdują. To jest Ryle.

Cofam to. To był Wittgenstein. Teraz kilka słów o Gilbertcie Ryle'u, który w latach 50. i 60. nadal publikował.

Dwie jego książki, do których się odniosę. Jedna nosi tytuł „Dylematy”, a druga „Koncepcja umysłu”. „Dylematy” – tak, to książka o filozoficznych sporach, problemach filozoficznych, realizmie kontra idealizm, wolności i determinizmie, umyśle i ciele, nauce i religii, i słusznie.

A przedstawianie ich jako alternatyw zdaje się stawiać cię w obliczu dylematu. Cóż, on napisał całą książkę o tych dylematach. I jego zdaniem są to fałszywe dylematy, pseudoproblemy.

Istnieją spory dotyczące terytorium, jakie obejmuje język. Reprezentują one to, co Ryle nazywa – i jest to pojęcie, z którego Ryle jest dość znany – błędami kategorycznymi. Błędami kategorycznymi.

Gdzie jedno słowo jest używane w dwóch różnych kategoriach, co oznacza, że popełniasz dwuznaczność i nie ma tu prawdziwego sporu. Teraz ilustruje pojęcie kategorii i mówi o różnych grach językowych. Słowa używane w różnych grach językowych mogą czasami prowadzić do nieporozumień dotyczących gier językowych.

Ale ilustruje, co ma na myśli. Weźmy na przykład ten sławny, godny szacunku, zachwycający brytyjski sport, krykieta. Mówi: cóż, jest pałkarz, jest rzucający, nazwę go miotaczem.

Tu są bramki, tu są patyki wbite w ziemię. Tu jest boisko, tu są 21 jardów. Ale gdzie duch zespołowy? O, to już zupełnie inna kategoria.

To nie jest obiekt empiryczny, jak te inne. Utrzymuje więc, że w ten sposób powstają problemy filozoficzne, problem percepcji zmysłowej. Czy postrzegamy obiekty materialne, czy tylko dane zmysłowe? Cóż, to zależy od tego, czy posługujemy się językiem neurofizjologii, czy potocznego doświadczenia.

Jeśli mówimy o percepcji w kategoriach zwykłego doświadczenia, gra językowa polega na tym, że postrzegasz przedmioty materialne. Jeśli mówimy o percepcji zmysłowej w kategoriach neurofizjologii, gra językowa polega na tym, że postrzegasz dane zmysłowe. A co z wolnością i determinizmem? Cóż, jeśli mówimy o ludzkich zachowaniach w kategoriach warunków przyczynowych, to właśnie robi determinista.

Ale jeśli mówimy o tych samych zachowaniach w kategoriach odpowiedzialności, to właśnie robi indeterminista. Można mówić o tych samych rzeczach i grać w dwie różne gry, grę deterministyczną i grę indeterministyczną. Podobnie jest z nauką i religią.

Podobnie umysł i ciało. Niektórzy to zauważyli i powiedzieli: „No dobrze, więc dwa języki mogą się uzupełniać”. I powołują się na naukową zasadę komplementarności.

Pamiętasz może zasadę komplementarności z fizyki? Jak opisać sposób transmisji światła? Czy jest ono transmitowane falowo, czy cząsteczkowo? Dlaczego więc musi być albo-albo? Komplementarność sugeruje fałszywość. Istnieją dwa komplementarne obiekty, dwa uzupełniające się obrazy tego samego zjawiska. Co to może oznaczać w tym przypadku? Cóż, w swojej koncepcji umysłu wcale nie jest pewien, czy to to samo, ponieważ mówi tam o problemie umysł-ciało.

Próbuje on stworzyć mapę, zwróćcie uwagę na słownictwo, próbuje stworzyć mapę logicznej geografii. To bardzo znane, popularne określenie. Geografię logiczną stosuje się, gdy próbuje się coś uporządkować.

A jeśli zajmujesz się geografią logiczną, próbujesz wykonać pracę z mapą. Próbujesz więc nakreślić logiczną geografię wiedzy, którą już posiadamy o umyśle. Próbujesz znaleźć nowe informacje.

Ale żeby nakreślić geografię wiedzy, którą już posiadamy. Już posiadamy? Tak, w naszych zachowaniach językowych. Ponieważ sposób, w jaki używamy języka, rozwijał się, był testowany, udoskonalany i testowany przez wieki w historii języka.

A zatem w tych zachowaniach kryje się wszelka wiedza ukryta. A to, co próbuje on zrobić, posługując się koncepcją umysłu, to zmapować tę wiedzę ukrytą. Zauważ, że umysł i ciało to rzeczowniki.

I tak wpadamy w nawyk traktowania umysłu i ciała jako dwóch odrębnych rzeczy. Stany mentalne i stany fizyczne jako dwie różne kategorie rzeczy. Wszystko to tylko dlatego, że umysł i ciało to rzeczowniki.

Wprowadzony w błąd powierzchownym podobieństwem gramatycznym, zamiast zbadać faktyczne użycie słów w zachowaniu językowym. Sugeruje zatem, abyśmy myśleli raczej w kategoriach języka umysłu i mowy ciała, jako odnoszących się odpowiednio do zachowań prywatnych, w odróżnieniu od zachowań publicznych. Zachowań świadomych, w odróżnieniu od zachowań fizycznych.

Zatem emocje i motywy to po prostu prywatne skłonności do zachowywania się w określony sposób. To subiektywne zachowania, które skłaniają nas do pewnych obiektywnych zachowań. A kiedy mówisz: „Jestem zły na to, co dzieje się w Los Angeles”, mówisz coś w stylu: „Mam ochotę na kogoś nakrzyczeć”.

Mówisz, że prywatne uczucie jest skłonnością do jawnych zachowań. Cóż, w ten sposób tłumaczy on wszystkie stwierdzenia dotyczące umysłu i aktywności umysłowej na stwierdzenia behawioralne. W ten sposób tworzy wersję problemu umysł-ciało znaną jako behawioryzm lingwistyczny.

Język umysłu to po prostu język opisujący prywatne zachowania. Behawioryzm lingwistyczny. Nie, nie jest to język metafizyczny.

Ale język mentalny dotyczy rzeczywistych, zamierzonych lub możliwych zachowań cielesnych. W tym sensie. Cóż, to właśnie jego książka, „Koncepcja umysłu”, zapoczątkowała debatę na temat filozofii umysłu, która trwa od lat 50. XX wieku do dziś.

Niektórzy z was uczęszczali na zajęcia z filozofii umysłu, więc coś o tym wiecie. Nawiasem mówiąc, ostatnio omawialiśmy dwa podejścia do filozofii umysłu. Mieliśmy zajęcia z Robertsem, które są znacznie bardziej filozofią umysłu w kontekście stanów psychicznych.

Emocje, wewnętrzne usposobienie. Dobrze. I być może zauważyłeś, że Roberts radzi sobie z tym, analizując, co mamy na myśli, kiedy mówimy, co robimy, kiedy mówimy, co mamy na myśli.

Widzisz, ponieważ jego metoda filozoficzna jest bardzo silnie inspirowana techniką języka potocznego zaczerpniętą z Wittgensteina. Czasami prowadzi zajęcia z Wittgensteina, które ukończył na studiach podyplomowych na Yale pod kierunkiem Paula Holmana. Widzisz.

To jest więc metoda, którą stosuje z dużą skutecznością, bez ograniczeń związanych z metafizyką, które niektórzy mają. Z drugiej strony, jeśli zajmujesz się filozofią umysłu, którą O'Connor stosuje we współczesnej metafizyce, widzisz, że masz inną metodę. Chodzi jednak o to, że w rozwoju metafizyki postpozytywistycznej rozwinął się zarówno metafizyczny aspekt filozofii umysłu, jak i psychologiczno-filozoficzny aspekt filozofii umysłu.

zatem filozofią psychologiczną, bardziej tradycją Gilberta Ryle'a i Wittgensteina. A podejście O'Connora jest znacznie bardziej metafizyczne, w odniesieniu do filozofii nauki. David.

Nie, on jest, wiesz, gdybyś spróbował go przycisnąć, spychając na dalszy plan swój pogląd na umysł, wyszedłby, jak sądzę, na epifenomenologa. To znaczy, jaka jest rzeczywistość leżąca u podstaw tych procesów mózgowych? A istnieją zjawiska psychiczne, które są efektami ubocznymi procesów mózgowych.

Myślę więc, że Ryle jest swego rodzaju epifenomenalistą. Czasami nazywa się go behawiorystą, ale tylko jeśli poprzedzimy to słowem behawioryzm lingwistyczny. Mówienie o umyśle oznacza mówienie o zachowaniach prywatnych lub publicznych.

A jego zdaniem język umysłu da się bez reszty przełożyć na język zachowań, język zachowań. Więc znowu chodzi o tę przekładalność. No dobrze, to był Ryle.

Czy chcesz się zatrzymać i zastanowić, zanim dodam coś więcej? Wprowadza on coś, co stało się dość popularne w koncepcji maszyny. Określa Kartezjuszowski pogląd na umysł jako w jakiś sposób obecny w ciele, jako mit ducha w maszynie. Teraz to sformułowanie, duch w maszynie, stało się sławne.

I słyszy się to w najróżniejszych tekstach. Jest prawie tak sławne jak Cogito Ego Sum. Naprawdę.

To jedno z tych sformułowań, które podchwytują dziennikarze i tak dalej. Mit ducha w maszynie. On po prostu argumentuje, że to, że słowa „umysł” i „ciało” są rzeczownikami, nie oznacza, że jeden byt znajduje się w drugim.

Widzisz ? Mit ducha w maszynie. Dobra, z tych trzech osób, o których tu mówię, J.L. Austin jest zdecydowanie najzabawniejszy. To nie jest kryterium, to filozoficzna przenikliwość, choć z pewnością pomaga w przełknięciu leku.

Naprawdę niesamowite poczucie humoru. Jego książka „How to Do Things with Words”, opublikowana w 1955 roku, próbowała usystematyzować różne rodzaje użycia języka. Innymi słowy, uważa, że w całej tej mnogości zastosowań, które wprowadził Wittgenstein, mogą istnieć pewne główne typy wypowiedzi.

I próbuję je systematyzować w sposób, który okazał się bardzo wpływowy. Rozróżnia, zobaczmy, wypowiedzi poznawcze w sensie twierdzeń i twierdzeń od wypowiedzi performatywnych o bardziej zróżnicowanym charakterze. Pamiętasz, jak powiedziałem, że według Ayera zdanie, to prawda, że jest po prostu wypowiedzią performatywną.

Niczego to nie wnosi. Lepiej coś zrobić, niż coś twierdzić. To wypowiedź performatywna.

No dobrze, mówi on o aktach lokucyjnych, aktach illokucyjnych i aktach perlokucyjnych. To właśnie nazywamy dziś aktami językowymi. To określenie, akty językowe, zostało wymyślone, zdaje się, przez Johna Searle'a, wykładowcę w Berkeley, Johna Searle'a, w jego książce „Akty mowy”.

Zauważ, że w pojęciu aktów językowych akty mowy oznaczają ideę, że użycie języka jest rodzajem zachowania społecznego. Dobrze, rozróżnijmy zatem lokucję od illokucji. Akt lokucyjny to po prostu akt mówienia czegoś.

Bardzo ogólna kategoria. Lokucja, wypowiedź. Ale akt illokucyjny to działanie polegające na mówieniu czegoś, stąd illokucyjny.

Perlokucja, działasz poprzez powiedzenie czegoś. Perlokucja. Teraz, przykład, akt illokucyjny, powiedzenie samo w sobie jest aktem.

Wypowiadając to, działasz. Ogłaszając werdykt. Odpowiadając na pytanie.

Udzielanie rad. Mówiąc tak, jak mówisz, udzielasz rad. W perlokucji język jest tylko środkiem.

Przekonujesz kogoś do zrobienia czegoś. Powstrzymujesz kogoś przed zrobieniem czegoś. Denerwujesz kogoś tym, co mówisz.

Istotne jest nie to, co mówisz, ale to, co próbujesz osiągnąć, wypowiadając te słowa. Mógłbyś powiedzieć coś innego i równie dobrze by to zadziałało. Wracając do różnorodności rzeczy, których używamy.

Cóż, tego typu rzeczy wprowadzają pojęcie aktów językowych, zachowań językowych i sprawiają, że jest to bardzo popularne. Ale inną rzeczą dotyczącą J.L. Austina, która z pewnością Cię zainteresuje, jest jego książka „Sense and Sensibilia”. Zwróć uwagę, że ma na imię Austin.

Znasz inną Austin? Jane Austin, autorkę książki „Rozważna i romantyczna”. To była powieść. To jest J.L. Austin, „Rozważna i romantyczna”.

Nie Jane, ale John. Rozważna i zmysłowa. Już sam tytuł jest żartem, typowym dla Austina.

Nie chcę powiedzieć, że cała książka jest żartem. Chyba to czyni ją aktem perlokucji. Opowiada żart za pomocą języka, którym posługuje się w inny sposób.

Dobrze. Ta książka to atak na teorię danych zmysłowych A.J. Ayera. Nie na teorię języka, prawdy i logiki A.J. Ayera.

Ale AJ Ayer w swojej książce, jak sądzę, nazywa się „Podstawy wiedzy empirycznej”. Ayer rozwinął bowiem pogląd, fenomenalistyczny, że wszystko, co wiemy, to sens. Austin w „Sense and Sensibilia” argumentuje, że wynika to z jego obsesji na punkcie kilku słów i nadmiernego uproszczenia ich zastosowań.

Słowa oznaczające dane zmysłowe, takie jak „niebieski”, „kwadrat” itd. Albo wyrażenia takie jak „wygląda”, „wygląda” i „wydaje się”, które są przeinaczone i interpretowane jako oznaczające, że zwykła percepcja zmysłowa cierpi na takie złudzenie, że nigdy nie możemy być pewni, czy widzimy obiekt materialny, czy nie. Mówimy więc, że „wygląda”, „wydaje się”.

Dobrze. A więc, żeby zrozumieć styl tego człowieka, oto jak zaczyna. Moja ogólna opinia na temat tej doktryny jest taka, że jest to typowo scholastyczny pogląd, przypisywany najpierw obsesji na punkcie kilku konkretnych słów, a potem obsesji na punkcie kilku pobieżnie zbadanych faktów.

Faktem jest, jak postaram się wyjaśnić, że nasze zwyczajne słowa są znacznie subtelniejsze w swoim zastosowaniu i dokonują o wiele więcej rozróżnień, niż filozofowie zdawali sobie z tego sprawę. A fakty percepcji, odkrywane na przykład przez psychologów, ale także zauważane przez zwykłych śmiertelników, są o wiele bardziej zróżnicowane i skomplikowane, niż zakładano. Nie zamierzam więc twierdzić, że powinniśmy być realistami, aby przyjąć doktrynę, że postrzegamy obiekty materialne.

To pytanie jest zbyt proste i całkowicie mylące. Ważne jest to, że te dwa terminy, dane zmysłowe i rzeczy materialne, żyją dzięki wzajemnemu wchłanianiu. Fałszywy jest nie jeden termin, dane zmysłowe, ale ich antyteza.

Nie postrzegamy jednego rodzaju rzeczy, lecz bardzo różne. Ich liczbę można zredukować, o ile w ogóle, poprzez badania naukowe, a nie filozofię. Musimy zatem przede wszystkim pozbyć się pewnych iluzji, głoszonych przez takich ludzi jak Berkeley, Hume, Russell i Ayer, którzy najsukuteczniej posługiwali się argumentem z iluzji opartym na relatywności danych zmysłowych.

I w ten sposób broni on tego, co w istocie sprowadza się do zdroworozsądkowego realizmu, że widząc dane zmysłowe, tak czy inaczej widzimy obiekty materialne. Atakuje tu, zobaczmy, chyba to wymazałem. Atakuje pogląd rozwinięty przez Ayera, który nazywa się fenomenalizmem lingwistycznym.

Ryle wyznawał behawioryzm lingwistyczny. Innymi słowy, język umysłu można interpretować jako język zachowań. Ayer rozwinął fenomenalizm lingwistyczny.

Innymi słowy, język percepcji zmysłowej można w pełni zinterpretować, sprowadzając go jedynie do języka fenomenów danych zmysłowych. Fenomenalizm lingwistyczny. W obu przypadkach argument opiera się na domniemanej przetłumaczalności języka rzeczywistych obiektów, umysłu, materii, na jakiś inny rodzaj języka.

W tym przypadku chodzi o jego redukowalność do języka danych zmysłowych. I to właśnie Austen argumentuje przeciwko temu, twierdząc, że codzienne zastosowania języka są zupełnie inne. Są znacznie subtelniejsze; pozwalają nam mówić o obu.

W filozofii języka potocznego mamy więc – a jako dalsze przykłady posługuję się Gilbertem, Ryle’em i Austen, ponieważ zajmuje się nimi Stott – rozluźnienie całego podejścia pozytywistycznego, załamanie się scjentystycznego redukcjonizmu, odrzucenie teorii weryfikowalności i sposobu, w jaki została sformułowana. To prowadzi do ponownego wprowadzenia nie tylko języka religijnego, ale także metafizycznego, etycznego, filozofii umysłu i tak dalej.

I właśnie temu chcemy się przyjrzeć w przyszłym tygodniu. Nie jestem pewien, w jakiej kolejności to zrobimy, ale jeszcze się nad tym zastanowię. Ale chcielibyśmy przyjrzeć się temu, co stało się z teorią etyczną od czasu, gdy Ayer uważał, że położył jej kres.

Z pewnością chodzi o to, co stało się z filozofią języka, bo to jest sedno sprawy, i co stało się z filozofią umysłu. To są tematy, którymi chciałbym się zająć w tym, co pozostało. Trzy minuty.

Komentarze. Czy rozumiesz, o czym mówię? Wystarczająco jasne? Rozluźnienie, zmiana metodologii. Wydaje mi się, że zauważalne jest, iż po okresie filozoficznego sceptycyzmu w historii myśli, ludzie zdają sobie sprawę, że muszą żonglować kulkami, ustawiając je w nowych konfiguracjach i opracowując zmiany w metodologii.

Widzisz, po sofistach pojawia się dialektyka Platona. Po sceptycyzmie hellenistów pojawia się dialektyka, którą stosował Augustyn, i wprowadzenie do tego punktu widzenia perspektywy chrześcijańskiej. Sceptycyzm renesansu zrodził nowe metody Bacona i Kartezjusza.

Ten rodzaj sceptycyzmu Hume'a doprowadził do transcendentalnej metody Kanta. Podobnie, sceptycyzm, jeśli można to tak nazwać, pozytywistów doprowadził do powstania języka potocznego i zmian, które zachodzą od tamtej pory. Dobrze, na tym zakończmy.