

P i o t r   D e h n e l

## Wittgenstein i eksternalizm

**Słowa kluczowe:** *T. Burge, eksternalizm, internalizm, język, H. Putnam, treści mentalne, L. Wittgenstein, znaczenie*

### 1

Zarówno dla wczesnego, jak i późnego Wittgensteina filozofia nie była teorią, ale pewną działalnością. W *Traktacie* pisał, że: „Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień” (Wittgenstein 1997, 4.112). W *Dociekaniach* natomiast: „Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie *wyjaśnienie* musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis” (Wittgenstein 2000a, § 109). Niezależnie od tego, czy ową działalność będziemy rozumieli jako logiczne rozjaśnianie myśli, tak jak w *Traktacie*, czy jako opis, jak w *Dociekaniach*, to miała ona zapobiegać powstawaniu w filozofii wszelkich „izmów”. Wittgenstein z pewnością ani nie zaakceptowałby stanowiska eksternalistycznego, ani nie stanąłby po stronie internalizmu. Raczej używałby argumentów jednej ze stron, aby pokazać słabości drugiej, a tym samym pomóc nam uświadomić sobie, że kiedy staramy się budować teorie na temat świata, umysłu czy języka, przyczyniając się w ten sposób do powstawania inkryminowanych „izmów”, to naszym udziałem stają się jedynie „guzy, których nabawiamy się atakując granice języka” (por. Wittgenstein 2000a, § 119).

Nawet jednak jeśli poważnie potraktujemy deflacyjny i antyeksplanacyjny charakter filozofii Wittgensteina, podkreślając zarazem jej ściśle terapeutyczny

sens, to eksternalizm wydaje się zawierać zestaw środków, które stosował on w swych terapiach w znacznie szerszym zakresie i częściej. Wynikało to jednak z faktu, że największy zamęt pojęciowy obecny jest, jego zdaniem, w języku opisującym naszą psychikę, zdominowanym przez kartezjański mit narzucający internalistyczne metafory „wnętrza”, „introspekcji”, „mentalnych stanów i procesów” etc. W przekonaniu Wittgensteina nie jest tak, że to umysł nadaje znaczenie wyrażeniom językowym i treściom mentalnym, że u podstaw sensownego użycia języka tkwią procesy psychiczne, wewnętrzne, które zachodzą „w głowie”, poza znakami, a więc poza językiem. Nie oznacza to, że możemy przypisać mu stanowisko eksternalistyczne, jak to się czasami robi (por. np. Child 2010; Sorgiovanni 2020). Teza, której będę bronił w tym artykule, mówi, że Wittgenstein nie był ani eksternalistą, ani internalistą, że w jego późnych pismach możemy za to znaleźć myśli rozjaśniające filozoficzne trudności, z których rodzą się wspomniane stanowiska. Był on bardziej zainteresowany w rozpraszaniu mgły językowej otaczającej kwestię treści mentalnych niż w pozytywnej odpowiedzi na pytanie, czy treści te określane są przez fakty z otoczenia fizycznego albo społecznego podmiotu, czy przez wewnętrzne procesy i własności umysłu (bądź mózgu). „Burzymy jednak tylko zamki na lodzie, odsłaniając podłoże językowe, na którym stały” (Wittgenstein 2000a, § 118).

To, że Wittgenstein był zdecydowanie sceptyczny co do poznawczej funkcji filozofii, a rozwiązanie problemów filozoficznych utożsamiał z ich anihilacją, jest sprawą powszechnie znaną. Niestawanie po żadnej ze stron filozoficznych sporów też raczej nie budzi kontrowersji wśród badaczy jego filozofii. Nie znaczy to jednak, że w jego późnych pismach, przede wszystkim w *Dociekaniach filozoficznych*, nie znajdziemy argumentów, które w jasny i precyzyjny sposób definiują jego stanowisko odnośnie do języka i umysłu. Szczególnie ważny dla sporu eksternalizm–internalizm, co chciałbym w artykule podkreślić, jest gramatyczny sposób argumentacji Wittgensteina, który jest kluczowy i nie pozostawia zbyt wiele nadziei na pozytywny wkład tego sporu w kwestię znaczenia i treści mentalnych.

## 2

Czy Wittgenstein, który, odrzucając mentalizm w kwestii znaczenia i umysłu, często sięgał po argumenty eksternalistyczne, zaakceptowałby sposób myślenia i wnioski zaproponowane przez takich przedstawicieli eksternalizmu jak Hilary Putnam czy Tyler Burge? Badacze jego filozofii nie są w tej sprawie jednomyślni. Na przykład Hans-Johann Glock i John Preston są zdania, że Wittgenstein zgodziłby się z ogólnym hasłem Putnama, że „znaczenia nie są w głowie” (Glock, Preston 1995, s. 518), ale nie z jego (i Burge’a) argumentami na rzecz

eksternalizmu, który wypacza konceptualne związki między, z jednej strony, znaczeniem, a z drugiej, użyciem, wyjaśnianiem i rozumieniem. Właściwa interpretacja eksperymentu myślowego Putnama z Ziemią Bliźniaczą pociągałaby za sobą twierdzenie, że „woda” znaczy to samo na Ziemi i na Ziemi Bliźniaczej, pomimo różnic w środowisku fizycznym, ponieważ Ziemianie i Bliźniaczanie tak samo używają terminu „woda” i wyjaśniają go. Putnam błędnie sądzi, że niewiedza co do naukowej natury desygnatu implikuje niewiedzę co do znaczenia samego terminu. Zmiana w użyciu i wyjaśnianiu słowa nie jest wynikiem naukowego odkrycia jego „prawdziwego znaczenia”, ale raczej rezultatem konceptualnej zmiany spowodowanej takim odkryciem. Znaczenie słowa nie może być odseparowane od tego, w jaki sposób wyjaśniamy to słowo (por. Wittgenstein 2000a, § 569). Czymś innym jest zatem rozumienie danego terminu, a czymś innym posiadanie eksperckiej wiedzy chemicznej o materii, którą termin ten nazywa. Dziś wiemy więcej o molekularnej strukturze wody, niż wiedzieliśmy w roku 1750, ale nie wiemy więcej o *rozumieniu* „wody”. Jak twierdzi z kolei Peter Hacker, „esencjalizm *a posteriori*” Putnama i Kripkego, głoszący, że istnieją metafizycznie konieczne prawdy empiryczne, takie jak „woda = H<sub>2</sub>O”, nie znalazłby poparcia ze strony Wittgensteina, dla którego prawdy konieczne – z wyjątkiem tautologii logicznych – to reguły reprezentacji (por. Hacker 2013, s. 125–126). Nie ma czegoś takiego, jak *odkrywanie* reguł reprezentacji, tylko ich *tworzenie*. Coś jest regułą wtedy, gdy jest używane jako reguła, a o tym decyduje ludzka praktyka. Odkrycie, że woda jest połączeniem dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu, było odkryciem chemicznym, a nie odkryciem nieznannej dotychczas reguły i niezależnej od języka konieczności metafizycznej. Jeśli stało się ono regułą użycia słowa „woda”, to było to wynikiem pewnej *decyzji*, mianowicie, by nic innego oprócz H<sub>2</sub>O wodą nie nazywać. Samo powiedzenie, że jakieś zdanie jest prawdą konieczną, jest powiedzeniem czegoś o jego roli inferencyjnej.

Nawet jednak gdybyśmy zaakceptowali sposób myślenia Putnama w sprawie *znaczenia* słowa „woda”, to, zdaniem Glocka i Prestona, trudno zaakceptować sposób, w jaki Ziemianie i Bliźniaczanie *rozumieją* ten termin, czyli opis treści ich myśli. Według Putnama znaczenie terminu występującego w wypowiedziach wyrażających postawy intencjonalne przekracza wiedzę mówiącego. Uczony, który wie wszystko o molekularnej strukturze wody, mógłby nie tylko powiedzieć obu Oskarom z przypowieści Putnama, co rzeczywiście oznacza „woda”, ale mógłby tym samym ustalić, co naprawdę myślą oni o wodzie, gdyż sami nie wiedzą tego, co mają na myśli i o czym są przekonani. Jednakże takie postawienie sprawy w sposób jawny narusza tak zwany autorytet pierwszej osoby. Donald Davidson zauważa w tym kontekście, że wedle eksternalizmu Putnama, znaczenie naszych myśli (przekonań, pragnień, intencji, nadziei, oczekiwań etc.), które poprawnie wyrażamy słowami, jest po części określone przez zdarzenia i przedmioty istniejące na zewnątrz nas. Jeśli zatem „znaczenia

nie są w głowie”, to także nie są w głowie przekonania, pragnienia, intencje i cała reszta. Ale jeśli myśli nie są w głowie, to nie mogą być „uchwycone” (*grasped*) przez umysł w sposób wyznaczony przez autorytet pierwszej osoby. Oskar-1 i Oskar-2, żeby przekonać się, o czym mówią i co mają na myśli: wodę czy wodę bliźniaczą, muszą odkryć między nimi różnicę przez poznanie ich molekularnej struktury, a zatem naprawdę nie wiedzą, o czym mówią i co mają na myśli. Zdaniem Davidsona, problem samowiedzy jest na gruncie eksternalizmu nie do rozwiązania (por. Davidson 2001, s. 21–23, 31).

Tyler Burge wydaje się w pełni świadom wagi tego problemu i w artykule *Individualism and Self-Knowledge* (1988/2013) podjął próbę pogodzenia poglądu, że treść myśli podmiotu zdeterminowana jest przez zewnętrzne czynniki środowiska społecznego, z faktem, że nie musimy badać tego środowiska, by wiedzieć, o czym myślimy. Zdaniem Burge’a nie można mylić się co do faktu, że jest się przekonanym, że *p*, chociaż można, przynajmniej częściowo, nie znać treści tego przekonania, albo błędnie ją rozumieć. Błędem indywidualisty jest nieuprawnione przejście od słusznej supozycji, że wie się, o czym się myśli, do niesłusznej konkluzji, że wie się wystarczająco dużo o naturze procesów mentalnych, by orzec, iż jest ona niezależna od otoczenia. Burge pisze: „Tak więc można wiedzieć, o czym się myśli, nawet jeśli rozumie się swe myśli tylko częściowo, w tym sensie, że w sposób niepełny bądź błędny wyjaśnia się swe myśli albo pojęcia” (Burge 2013, s. 66). „Wiem, co mam na myśli” w sensie pierwszoosobowej samowiedzy nie jest tożsame z „wiem, co mam na myśli” w sensie „umiem wyjaśnić to poprawnie”. Innymi słowy, nie trzeba być w stanie poprawnie wyjaśnić, co ma się na myśli, aby wiedzieć, że myśli się właśnie o tym. Mogę zatem wiedzieć, że mam na myśli artretyzm, nawet jeśli nie dysponuję adekwatną wiedzą na temat tego, czym jest artretyzm. Samowiedza nie wymaga dla swego uprawomocnienia żadnego dowodu ani świadectwa, ale pojęciowa eksplikacja, wiedza o tym, jak moje myśli mają się do innych myśli, wymaga już większej obiektywizacji i rozumowania opartego na empirycznych obserwacjach i zasadach ogólnych. Taka wiedza eksplikacyjna (*explicative knowledge*), jak nazywa ją Burge, „nie jest samoweryfikująca się ani nie jest ściśle związana z konkretnymi zdarzeniami mentalnymi albo z punktem widzenia poszczególnej osoby” (Burge 2013, s. 67).

Argumentacja Burge’a generalnie utrzymuje w mocy tezę o niepełnym rozumieniu z *Individualism and the Mental* (1979/2007), co jest warunkiem, by eksperyment myślowy z pojęciem artretyzmu był udany (por. Burge 2007, s. 112). Opiera się on bowiem na dwóch założeniach: po pierwsze, że podmiot popełnia błąd konceptualny, a nie empiryczny, to znaczy twierdzenie „artretyzm atakuje tylko stawy” jest prawdą analityczną albo pojęciową (nawiązując do Saula Kripkego – prawdą „konieczną *a posteriori*”). We wspólnocie kontrfaktycznej, która odrzuca to twierdzenie, pojęcie „artretyzmu” ma więc inne znaczenie. Po drugie, konceptualny błąd, o którym mowa, nie jest przeszkodą,

by przypisać podmiotowi, który go popełnia, standardowe (*scil.* słownikowe) pojęcie artretyzmu, ponieważ jest on związany z praktyką wspólnoty i mówi o tej samej chorobie, o której mówią medyczni eksperci. Jeśli pacjent we wspólnocie rzeczywistej nie popełniałby błędu, a twierdzenie „artretyzm atakuje tylko stawy” było twierdzeniem empirycznym odrzucanym przez wspólnotę kontryfaktyczną, to różnica między obiema wspólnotami byłaby różnicą dotyczącą teorii artretyzmu i słowo to oznaczałoby po prostu dwie różne choroby. A zatem pacjent w kontryfaktycznej wspólnocie, wypowiadając zdanie: „mam artretyzm w udach”, nie wyrażałby odmiennego przekonania niż pacjent w świecie rzeczywistym, ale obaj mówiliby o innej chorobie niż choroba określana słowem „artretyzm” w świecie realnym (Wikforss 2001, s. 220)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Åsa Wikforss zwraca jednak uwagę, że mówienie o błędzie konceptualnym sugeruje odrzucenie Quine’a krytyki podziału zdań na analityczne i syntetyczne. Burge’a próbę uwzględnienia tej krytyki przez przyjęcie „słabej” wersji analityczności uznaje ona za niesatysfakcjonującą. Jeśli zanegujemy, że zdanie „artretyzm atakuje tylko stawy” wyraża prawdę konceptualną, to kwestią otwartą pozostaje, czy pacjent w ogóle popełnia błąd, a wówczas eksperyment Burge’a staje pod znakiem zapytania. Polemikę ze stanowiskiem Wikforss podejmuje Sarah Sawyer (Sawyer 2003). Z kolei Ben Sorgiovanni (Sorgiovanni 2020) jest zdania, że późny Wittgenstein pozwala opowiedzieć się za społecznym eksternalizmem bez konieczności odwoływania się do tezy o błędnym czy niepełnym rozumieniu przez podmiot pojęć składających się na treść jego myśli. W uzasadnieniu tezy autor ten odwołuje się do pewnego myślowego eksperymentu, który ma nawiązywać do eksperymentów myślowych stosowanych przez Wittgensteina (np. Wittgenstein 2000a, § 584; Wittgenstein 2000b, VI, 35). Przypuśćmy, że Ed należy do wspólnoty, w której istnieje praktyka używania słowa „pieniądze” w przyjętym u nas znaczeniu. Załóżmy następnie, że Bliźniaczy Ed należy do wspólnoty, w której nie ma instytucji pieniądza, a towary są po prostu wymieniane. We wspólnocie tej słowo „pieniądze” odnosi się do dzieł sztuki, które są nieodróżnialne od banknotów i monet we wspólnocie Eda i które wymienia się na dobra i usługi na Ziemi Bliźniaczej. Dla Eda słowo „pieniądze” wyraża pojęcie pieniędzy, dla Eda Bliźniaczego natomiast słowo to nie wyraża pojęcia pieniędzy, ale pieniędzy bliźniaczych. Wyobraźmy sobie, że w okresie 2 minut Ed i Ed Bliźniaczy zachowują się tak samo i mają na myśli te same rzeczy, które można opisać w sposób nieintencjonalny. W tym czasie obaj wypowiadają zdanie: „N.N. przyjdzie dzisiaj i przyniesie trochę pieniędzy”. Ed jako kompetentny użytkownik języka wyraża przekonanie, że N.N. przyjdzie i przyniesie *pieniądze*, podczas gdy Bliźniaczy Ed myśli, że N.N. przyjdzie i przyniesie *pieniądze bliźniacze*. Sorgiovanni wyciąga z tego następujące konkluzje: po pierwsze, dwa podmioty, które na pewien okres czasu są nieodróżnialne pod względem wewnętrznych stanów psychicznych, mogą mimo to różnić się między sobą ze względu na treść ich myśli. Po drugie, przynajmniej w niektórych przypadkach różnice te spowodowane są różnicami w praktykach socjolingwistycznych wspólnot, do których należą te podmioty. Tym samym eksperyment powyższy przemawia na rzecz idei społecznego eksternalizmu, ale – w przeciwieństwie do eksperymentów myślowych Putnama i Burge’a – unika odwołania się do błędnego czy niepełnego rozumienia. Nie zakłada się bowiem, że Ed i Ed Bliźniaczy błędnie czy też w sposób niepełny rozumieją pojęcia, które wyrażają słowem „pieniądze”. Eksperyment ten nasuwa jednak wątpliwości, czy rzeczywiście może być uznany za wsparcie społecznego eksternalizmu co do treści pojęciowej. Zauważmy przede wszystkim, że Ed i jego Bliźniak używają słowa „pieniądze” dla wyrażenia pojęcia pieniędzy, *resp.* pieniędzy bliźniaczych, a zatem – odwołując się do terminologii stosowanej przez Putnama – to znaczenie słowa, w sensie intensji (pojęcia),

Burge, konfrontując się z argumentem samowiedzy, starał się więc pogodzić pogląd, że myśli podmiotu określone są przez środowisko społeczne, z twierdzeniem, że nie trzeba odwoływać się do tego środowiska, by wiedzieć, o czym się myśli. Zgodnie z koncepcją pierwszoosobowej samowiedzy, podmiot wie, o czym myśli, ale kiedy przychodzi mu to wyjaśnić, to wtedy często (dodajmy: w niezliczonej ilości przypadków) robi to błędnie albo w sposób niepełny. Problem jednak w tym, co w zasadzie podmiot ten ma wyjaśnić: to, co on sam rozumie przez „artretyzm”, czy to, co wspólnota przez to rozumie? W pierwszym przypadku wie on najlepiej, jak z nim rzeczy się mają, i błędnie może wyjaśnić, co rozumie przez „artretyzm”. Błędne bądź niepełne rozumienie jest takie tylko z trzecioosobowej perspektywy wspólnoty. Argument z samowiedzy pozostaje więc w mocy, ponieważ tylko i wyłącznie z zewnętrznej perspektywy pacjent nie wie w pełni, co ma na myśli.

Podsumowując krótko, możemy wskazać dwa główne punkty, w których eksternalizm wydaje się sprzeczny ze stanowiskiem Wittgensteina: po pierwsze, eksternalizm zrywa konceptualny związek między znaczeniem z jednej strony, a użyciem, rozumieniem i wyjaśnieniem z drugiej. Znaczenie takich terminów jak „woda” czy „złoto” (*scil.* terminów naturalnorodzajowych) nie jest określone przez naukowe odkrycia ich rzeczywistej natury, ale jest sposobem ich użycia w języku, a zatem sprawą konwencji. Po drugie, eksternalizm sprzeczny jest z argumentem pierwszej osoby, z którym, jak zobaczymy, lepiej radzi sobie filozofia Wittgensteina.

Całkiem innego zdania w kwestii stosunku filozofii Wittgensteina do eksternalizmu jest William Child, który twierdzi z kolei, że:

Główną cechą pism późnego Wittgensteina jest pewna forma eksternalizmu odnośnie do umysłu i języka. Wittgenstein uważa, że treść myśli i słów podmiotu zależy nie tylko od tego, co *explicite* obecne jest w jego umyśle – mentalnych obrazów, wrażeń zmysłowych, doznań,

---

które mają oni uprzednio „w głowie”, wyznacza ich ekstensję. Kiedy Ed wypowiada zdanie „N.N. przyjdzie i przyniesie pieniądze”, to ma na myśli („w głowie”) *pieniądze*, podczas gdy Ed Bliźniak *pieniądze bliźniacze*, czyli dzieła sztuki. Tymczasem tezę eksternalizmu jest teza, że znaczenie i treści mentalne są niezależne od tego, czy podmiot jest ich świadom i „chwytą” (*resp.* rozumie) je w akcie psychicznym. Oczywiście jako kompetentni użytkownicy języka Ed i Ed Bliźniak pojęcie pieniędzy nabyli drogą socjalizacji, a różnice między nimi wynikają z różnic w konwencjach językowych przyjmowanych we wspólnotach, do których należą. Różnica między nimi nie dotyczy treści pojęciowej, ale empirycznej, to znaczy konwencja językowa (intensja) słowa „pieniądze” we wspólnocie Eda oznacza inny rodzaj przedmiotów niż we wspólnocie Eda Bliźniaka. Albo: *pieniądze bliźniacze* nie wchodzi po prostu w skład ekstensji słowa „pieniądze” we wspólnocie Eda. Żeby eksperyment myślowy mógł być udany i spełniać swą rolę argumentu na rzecz społecznego eksternalizmu co do treści, Ed albo Ed Bliźniak musieliby popełniać konceptualny błąd, mieć niepełne pojęcie pieniędzy, zakładać możliwość, że „pieniądze” mogą znaczyć coś innego, niż znaczą w ich wspólnocie, albo przynajmniej wątpić w znaczenie (w sensie intensji) „pieniędzy”. Krótko mówiąc, musimy założyć, że intensje słowa „pieniądze” mogą nie wyznaczać znaczenia słowa w sensie ekstensji.

zwizualizowanych wyrażen i zdań – nie tylko od fizycznych działań, które podejmuje albo skłonny jest podejmować, czy też słów, które skłonny jest wypowiadać, ale także od kontekstu, w którym te rzeczy się pojawiają (Child 2010, s. 63).

Child stara się odeprzeć dwa główne argumenty, o których pisaliśmy wyżej. Jego zdaniem eksternalizm Putnama zgodny jest z zasadą, że znaczeniem słowa jest sposób jego użycia, ponieważ to użycie jest kwestią kryteriów. Z punktu widzenia Wittgensteina greckie słowo *chrysos* i polskie „złoto” mają różne znaczenia, ponieważ kryteria stosowalności słowa *chrysos* były w attyckiej Grecji różne od kryteriów stosowalności „złota” we współczesnej polszczyźnie. W konsekwencji przedmiot może spełniać kryteria bycia *chrysos*, nie spełniając kryteriów bycia „złotem”. Child odróżnia jednak dwa pojęcia bycia kryterium: konstytutywne i epistemiczne. W sensie konstytutywnym kryterium bycia złotem jest przyjęty standard bycia złotem. W sensie epistemicznym natomiast kryterium tym są testy, które stosujemy przy ocenie, czy coś jest złotem, czy nie. Eksternalizm Putnama głosi, że coś może spełniać nasze konstytutywne kryteria bycia złotem, na przykład może być podobne do standardu pod względem budowy wewnętrznej, nawet jeśli nie spełnia naszych kryteriów epistemicznych, to znaczy nawet jeśli używając naszych najlepszych metod weryfikacji nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy to coś jest złotem. Teza ta wcale nie narusza, zdaniem Childa, zasady, że znaczeniem słowa jest sposób jego użycia albo jego wyjaśnienie. Przeciwnie, Putnam twierdzi, że aby dany termin wskazywał na określony rodzaj z uwagi na podobieństwo do jego paradygmatycznych przykładów, nie wystarczy, by taki rodzaj znajdował się w otoczeniu mówcy, ale – co jest kluczowe – mówca musi użyć terminu z intencją wskazania na ten rodzaj. „Tak więc – pisze Child – eksternalizm nie kwestionuje związków między znaczeniem a użyciem albo między znaczeniem a kryteriami. To, co kwestionuje, to założenie, że nasze konstytutywne kryterium, że coś jest *F*, musi pokrywać się z kryterium epistemicznym, które stosujemy w celu stwierdzenia, czy to coś jest *F*” (Child 2010, s. 68).

Child odrzuca także argument Glocka i Prestona, że dla eksternalisty ignorancja w kwestii naukowej natury przedmiotu pociąga za sobą ignorancję co do znaczenia słowa odnoszącego się do tego przedmiotu. Zarzut opiera się, zdaniem Childa, na nieporozumieniu, ponieważ, podobnie jak zarzut pierwszy, nie uwzględnia różnicy między naszym standardem przynależności do rodzaju naturalnego a naszymi metodami ustalania, czy coś spełnia te standardy. Eksternalizm Putnama nie implikuje tezy, że osoba, która nie zna chemii, nie zna tym samym znaczenia słowa „woda”. Taka osoba wie, że słowo to odnosi się do czegoś, co ona i inni standardowo identyfikują jako wodę. To, czego osoba ta nie wie, to, czy ciecz wyglądająca na wodę rzeczywiście jest wodą. Nie jest to jednak ignorancja co do znaczenia słowa.

Przekonanie Childa odpierające zarzut, że eksternalizm Putnama zrywa związki między znaczeniem a użyciem, opiera się właściwie na jednej tezie, że mianowicie oprócz roli środowiska fizycznego eksternalizm przyjmuje także coś na temat samego podmiotu, „co sprawia, że kontekst zewnętrzny konstytuuje jego znaczenia i myśli. W szczególności podmiot musi mieć właściwe intencje lingwistyczne” (Child 2010, s. 69)<sup>2</sup>. Z drugiej strony autor ten, powołując się na pisma późnego Wittgensteina, podkreśla, że intencje nie są wewnętrzną sprawą podmiotu, ale każdorazowo uwikłane są w zewnętrzny kontekst wypowiedzi. Tym samym, próbując pogodzić stanowisko semantycznego eksternalizmu z kwestią użycia wyrażen, robi to kosztem interpretacyjnej spójności.

### 3

Zgodnie z tezą artykułu, po pierwsze, Wittgenstein nie stanąłby po żadnej ze stron w sporze eksternalizmu z internalizmem w kwestii znaczenia oraz treści mentalnych; po drugie, jego filozofia zmierza do identyfikacji językowych źródeł problemów filozoficznych, na które odpowiedziami są między innymi wspomniane stanowiska. Innymi słowy, gdyby ktoś chciał głosić tezy eksternalistyczne, to Wittgenstein wysuwałby prawdopodobnie kontrargumenty internalistyczne i na odwrót. Takim internalistycznym argumentem jest argument z samowiedzy. W znanym eksperymencie myślowym Putnama dwie osoby, Oskar-1 i jego *Doppelgänger* Oskar-2, mają różne pojęcia „wody”, a tym samym różne myśli z udziałem tego pojęcia, ale nie są w stanie wypowiedzieć tej różnicy, *ergo* nie wiedzą w pełni, o czym myślą. Tymczasem argument z autorytetu pierwszej osoby głosi, że to ja wiem najlepiej, jak się ze mną

---

<sup>2</sup> Teza ta wydaje się co najmniej problematyczna. Problematyczne jest zwłaszcza przypisanie Putnamowi poglądu, jakoby intencje podmiotu były warunkiem koniecznym wpływu środowiska fizycznego i społecznego na znaczenie pojęć i treści myśli. Putnam rozpatruje kwestię znaczenia (w sensie ekstensji) zupełnie niezależnie od tego, czy podmiot używając np. słowa „złoto” zamierza czy nie zamierza zidentyfikować złoto, to znaczy ma właściwe intencje lingwistyczne czy ich nie ma. Według niego, ekstensja jest ustalana społecznie w wyniku podziału pracy językowej. Ale to tylko jedna – socjolingwistyczna – strona problemu znaczenia; druga – psycholingwistyczna – wiąże się z tym, co nazywa on *indywidualną kompetencją językową*. Chodzi o to, że wprawdzie ekstensja jest ustalana społecznie, ale wypowiedzanemu przez mówcę słowu, np. „tygrys”, niekoniecznie przypisujemy standardową ekstensję, bez względu na to, jak *używa* on tego słowa. To jednak ma niewiele wspólnego z właściwą intencją lingwistyczną, o której mówi Child. Putnam podkreśla, że indywidualna kompetencja językowa to myśli i umiejętności mówcy związane z danym terminem (np. „tygrys”), „ażeby mógł wypełniać swoje zadania w ramach podziału pracy językowej” (Putnam 1998, s. 143). Jakie to zadania? Przede wszystkim użytkownik języka musi przyswoić sobie ten wyraz, czyli coś wiedzieć o stereotypowych tygrysach, by możliwa była z nim rozmowa z użyciem słowa „tygrys”. Wymaga tego społeczność językowa, do której mówca należy.



rzeczy mają, o czym myślę, co zamierzam, o czym jestem przekonany. Nie twierdzimy tu, że argument z samowiedzy jest dla eksternalizmu *coup de grâce*, ale że bardzo trudno mu go uniknąć i że jak na razie nie znaleziono nań skutecznej obrony. A dokładniej rzecz ujmując, bardzo trudno jest, jeśli w ogóle można to zrobić, pogodzić twierdzenie, że nasze myśli – przekonania, pragnienia, intencje, nadzieje, oczekiwania etc. – określone są przez środowisko przyrodnicze i społeczne, z twierdzeniem, że te myśli – przekonania, intencje etc. – podlegają autorytetowi pierwszej osoby, są nam dane bezpośrednio i niepodważalnie.

Wittgenstein akceptował ten autorytet, chociaż zdecydowanie odrzucał koncepcje, wedle których podmiot ma uprzywilejowany dostęp do treści swojej świadomości dzięki introspekcji będącej rodzajem „zmysłu wewnętrznego”, który jest źródłem naszej wiedzy o tym, co wewnętrzne, czyli także o naszych treściach mentalnych. Taka introspekcyjna wiedza nie podlega wątpieniu, jest pewna i niepodważalna, dana nam bezpośrednio, czyli nie opiera się na żadnych dowodach i świadectwach. Zdania: „jestem przekonany, że *p*”, „zamierzam *p*”, ale też zdania typu „boli mnie ząb”, byłyby *opisami* tego, co jest nam dane w tym „wewnętrznym zmyśle”. Wittgenstein odrzucał takie rozumienie autorytetu pierwszej osoby, co było równoznaczne z odrzuceniem epistemicznej prywatności. W ogóle wyjaśnienia epistemiczne wiązały się według niego z błędnym ujęciem treści mentalnych jako przedmiotów danych umysłowi, co wynika z tego, że gramatyczne związki między słowami, ale także ich wykluczenia, bierze się za związki i wykluczenia o charakterze epistemicznym. Swoją uwagę koncentrował na *gramatycznych* rozjaśnieniach pojęć psychologicznych i zdań z ich użyciem. Wypowiedzi w pierwszej osobie tworzyły dla niego szerokie spektrum, w którym należało odróżniać zdania typu „boli mnie ząb”, „boję się”, „jestem zły” od zdań wyrażających postawy propozycyjne (intencjonalne): „jestem przekonany, że *p*”, „mam na myśli *p*” czy „zamierzam *p*”. Dopuszczał także przypadki wypowiedzi, w których autorytet pierwszoosobowy nie jest tak oczywisty, mianowicie wypowiedzi, w których mówca przypisuje sobie pewne cechy emocjonalne czy motywacje. Wtedy często możemy ulegać iluzjom bądź nie rozumieć w pełni rzeczywistych motywów naszego postępowania. Przypadki takie bada, jak wiadomo, psychoanaliza. Bardzo ważne jest tu podkreślenie, że Wittgenstein, podważając epistemiczną interpretację pewności samowiedzy, nie bronił tezy przeciwnej, że bezpośrednia wiedza o „stanach wewnętrznych” jest niepewna i podważalna (choć czasem taka być może), ani też, że jest określona przez relacje ze środowiskiem zewnętrznym. Krótko mówiąc, krytykując pewien obraz samowiedzy jako fałszywy, nie twierdził, że jego zaprzeczenie jest prawdziwe. Przewodnią myślą Wittgensteina było, że psychologiczne wypowiedzi w pierwszej osobie mają charakter *ekspresywny*, a nie *deskryptywny*, to znaczy nie są opisem stanów umysłowych podmiotu, ale *manifestacjami* (*deklaracjami*) uczuć,

myśli, przekonania bądź intencji. Niektóre z tych wypowiedzi są przedłużeniem zachowań niewerbalnych:

Słowa kojarzą się z pierwotnym, naturalnym wyrazem doznania i zastępują go. Dziecko skaleczyło się i krzyczy; dorośli do niego przemawiają ucząc je wykrzykników, a później i zdań. Uczą oni dziecko nowego zachowania w bólu. „Powiadasz zatem, że wyraz «ból» właściwie oznacza krzyk?” – Wprost przeciwnie; słowny wyraz bólu nie opisuje go, tylko zastępuje (Wittgenstein 2000a, § 244).

Oczywiście nie wszystkie wypowiedzi pierwszoosobowe są zastępnikiem zachowania niejęzykowego; zdanie „mam na myśli *p*” nie zastępuje żadnego zachowania, choć czasami może zastępować gest. Dziecko, które nie umie jeszcze mówić, wyraża swe myśli i intencje gestami, na przykład wskazuje na coś palcem. Z kontekstu możemy się dość łatwo domyślić, co ma na myśli, czego chce czy co zamierza. Ale gestami dziecko nie mogłoby wyrazić nadziei, podziwu, podejrzania, że coś nastąpi, oczekiwania na coś albo na kogoś i wielu jeszcze innych rzeczy. Wypowiedzi wyrażających to wszystko uczymy się w określonych kontekstach i wiążą się one z opanowaniem pewnych form zachowań werbalnych. Ekspresywistyczne ujęcie wypowiedzi wyrażających postawy propozycjonalne (*resp.* intencjonalne) nie wyklucza, że mogą być one prawdziwe bądź fałszywe tak samo jak wypowiedzi w trzeciej osobie (jestem przekonany, że *p*, choć nie wiem, czy *p* jest faktem).

Jeśli jednak twierdzilibyśmy w duchu internalistycznym, że znaczenie i treść mentalna myśli, przekonania i intencji wyznaczone są przez wewnętrzne procesy i własności umysłu (bądź mózgu), to Wittgenstein wysunąłby (i wy-suwał) cały szereg eksternalistycznych argumentów przeciw takiemu pogładowi (por. na ten temat Hacker 1998, cz. I, s. 97–183). W *Dociekaniach filozoficznych* pisał na przykład: „Zamiar jest osadzony w sytuacji, w ludzkich zwyczajach i instytucjach. Gdyby nie było techniki gry w szachy, to nie mógłbym zamierzać grać w szachy. Jeśli forma zdania jest z góry zamierzona, to jest to możliwe dzięki temu, że umiem mówić po niemiecku” (Wittgenstein 2000a, § 337). Innymi słowy, mogę mieć w głowie reguły gry w szachy (*resp.* reguły języka), ale bez istnienia pewnej wspólnotowej praktyki stosowania tych reguł nie wiedziałbym, czy poprawnie je stosuję, to znaczy, czy gram w szachy (*resp.* czy mówię poprawnie w danym języku). Internalista mógłby argumentować, że istnieją pewne fakty dotyczące podmiotu, które wyznaczają to, w jaki sposób podmiot ten postępowałby w sytuacji, która nigdy nie zaszła i nie zajdzie. Nie potrzebujemy więc kontekstu w postaci aktualnej praktyki gry w szachy, by wiedzieć, jak podmiot stosowałby reguły tej gry, ponieważ ta stosowalność (*scil.* interpretacja reguł) jest własnością podmiotu. Nawet więc gdyby nikt nigdy nie grał w szachy, albo w jakąś inną grę, to istnieją fakty dotyczące tego, jak podmiot wyjaśniałby i stosowałby reguły, w jaki sposób

poruszały figurami, co zrobiliby np. w sytuacji, gdy jego pion dotrze do końca szachownicy, jak reagowałby na ruchy przeciwnika, błąd czy porażkę etc.

Zdaniem Wittgensteina jest to całkowitą iluzją; nie ma żadnych faktów dotyczących tego, co podmiot robiłby w takich okolicznościach. Odwołajmy się do fragmentów z *Uwag o podstawach matematyki*, gdzie Wittgenstein stawia pytanie, w jakim otoczeniu ktoś mógł wynaleźć grę w szachy. „Mógłbym oczywiście wynaleźć grę planszową, w którą w rzeczywistości nigdy by nie grano. Po prostu opisałbym ją. Jest to jednak możliwe tylko dlatego, że istnieją już podobne gry, tzn. dlatego, że *gra się* w takie gry” (Wittgenstein 2000b, VI, 32). Wittgenstein nie wyklucza, że jednostka mogłaby wynaleźć nową, dotąd nieznaną i niestosowaną regułę, która byłaby zrozumiała dla innych. To jednak nie byłoby możliwe, gdyby nigdy przedtem faktycznie nie stosowano żadnej reguły. „A gdyby ktoś zapytał – pisze Wittgenstein – «czy nie wystarczy zastosowanie w wyobraźni?», odpowiedź brzmiałaby: nie. – (Możliwość języka prywatnego)” (Wittgenstein 2000b, VI, 32). Nie możemy zatem odwołać się do sytuacji kontrfaktycznej i wyobrazić sobie, co zrobiliby podmiot, jak stosowałby reguły. Przypuśćmy, że tą regułą jest znak „→”. Co zrobiliby podmiot, widząc przed sobą taki znak: poszedł w prawo, spojrzął w prawo, poszedł w lewo, zatrzymał się? Znak sam w sobie nie wskaże nam jednoznacznie, co mamy robić, zawiera bowiem różne możliwości, można go interpretować na wiele sposobów. Być może więc posiadamy pewne wewnętrzne właściwości, by postąpić w pewien określony sposób, to znaczy na przykład, że gdy widzimy strzałkę, której grot wskazuje w prawo, to...? – pójdziemy w prawo, spojrzymy w prawo, odwrócimy się w prawo? Zdaniem Wittgensteina, nie ma żadnych faktów dotyczących podmiotu, które z góry wyznaczałyby sposób jego działania. Do tego potrzebna jest rzeczywista praktyka stosowania reguły, utrwalony społecznie obyczaj albo sposób życia. Bardzo dobrze możemy wyobrazić sobie wspólnotę, w której znak „→” wyraża regułę „jeśli zobaczysz strzałkę wskazującą w prawo, idź w lewo”. Jedynie rzeczywista aplikacja reguł, a nie wewnętrzne właściwości podmiotu, które dają się rzutować na sytuacje kontrfaktyczne, dostarczają nam koniecznych przesłanek dla interpretacji reguł. W *Uwagach o podstawach matematyki* Wittgenstein stawia pytanie: „Ale jak często trzeba by rzeczywiście stosować jakąś regułę, by można było mówić o regule?” (Wittgenstein 2000b, VI, 32). Oczywiście nie podamy tu konkretnej liczby przypadków; ważne jest, by ktoś liczył poprawnie tyle razy, ile jest konieczne do tego, by samemu sobie udowodnić, że umie liczyć. Wittgenstein pisze:

Ale czy nie moglibyśmy sobie wyobrazić, że ktoś bez żadnego przeszkolenia na widok zadania rachunkowego znajduje się w stanie psychicznym, który normalnie powstaje jedynie w wyniku szkolenia i ćwiczenia? Wiedziałby on zatem, że potrafi liczyć, mimo że nigdy nie liczył. (Wydaje się więc, że można by powiedzieć: szkolenie jest jedynie historią i tylko empirycznie jest konieczne do wytworzenia wiedzy.) – Cóż jednak, jeśli znajduje się on w owym stanie

pewności, a następnie mnoży błędnie? Co on sam ma teraz powiedzieć? A wyobraźmy sobie, że raz mnoży poprawnie, raz zaś całkiem błędnie. – Szkolenie, jako li tylko historię, można oczywiście pominąć, jeżeli w rezultacie *stale* mnoży on poprawnie. Tego jednak, że potrafi liczyć, dowodzi on nie tylko innym, lecz także sobie w ten sposób, że *liczy* poprawnie (Wittgenstein 2000b, VI, 33).

Według Wittgensteina trudno sobie wyobrazić, by ktoś bez „szkolenia i ćwiczenia” mógł znaleźć się w stanie psychicznym, który przekonuje go, że potrafi liczyć, nawet jeśli wcześniej nigdy nie liczył. Nie mógłby wówczas stwierdzić, czy robi to poprawnie, czy nie, a zatem nie mógłby w ogóle wiedzieć, czy liczy, czy tylko sądzi, że liczy – by nawiązać tu do § 202 *Dociekań filozoficznych*. Można by jednak zasugerować, że w przytoczonym fragmencie mowa jest o *wiedzy* na temat dodawania, a nie o samej *zdolności* dodawania i że w sporze między internalizmem a eksternalizmem chodzi raczej o to drugie. Jeśli nawet zgodzilibyśmy się z Wittgensteinem, że wiedza o tym, czy potrafię dodawać, wymaga kontekstu, w którym rzeczywiście wykonuję dodawanie, to nie dowodzi to, że kontekst ten jest konieczny, by osiąść umiejętność dodawania. Innymi słowy, osoba może mieć *zdolność* dodawania, nawet jeśli nigdy wcześniej tego nie robiła i jeśli w ogóle nikt nigdy nie dodawał. Umiejętność dodawania zakłada jednak znajomość reguły dodawania, to znaczy obejmuje wiedzę o tym, że się dodaje. Nie można dodawać bezwiednie czy też nieświadomie, tak jak nie można mówić w danym języku nie znając znaczenia słów, które się stosuje. To, co Wittgenstein nazywał „postępowaniem wedle reguły”, nie jest czynnością wąsko praktyczną, a język nie składa się jakby z dwóch części: z poszczególnych praktyk podlegających ocenie ze względu na zgodność bądź niezgodność z regułami oraz z samych tych reguł. Taką wizję języka moglibyśmy nazwać za Stanleyem Cavellem manichejską (Cavell 2008, s. 116). Nasze działania, o których mówimy, że przebiegają wedle określonych reguł, nie są i nie mogą być wszędzie otoczone regułami. Nie każdy ruch w grze podlega regule, a samo przestrzeganie reguł nie ma reguł. Zdaniem Cavella, główną myślą późnej filozofii Wittgensteina było przekonanie, że język nie ma właśnie takiej dualnej struktury. To, co Wittgenstein nazywał „kierowaniem się regułą”, jest działaniem, którego uczymy się na tle i w trakcie nieskończenia wielu innych działań, takich jak wykonywanie i wydawanie rozkazów, zdawanie sprawy z wydarzeń, powtarzanie, przypomnianie, naśladowanie, opisywanie etc. Użyciu słów towarzyszą zawsze normatywne praktyki wyjaśniania znaczenia, korygowania błędów, działania manifestującego zrozumienie bądź niezrozumienie, właściwe bądź niewłaściwe reakcje. Te rozliczne normatywne praktyki i działania danej wspólnoty językowej utrwalają wewnętrzne relacje między regułami a ich aplikacją, między eksplikacją znaczenia a tym, co uchodzi za poprawne użycie danego słowa, jak również tym, co wynika z tego użycia.

Podsumowując, Wittgenstein ma argumenty zarówno przeciw eksternalizmowi, jak i internalizmowi, ale nie w celu wypracowania jakiegoś trzeciego stanowiska albo dialektycznej syntezy w stylu Hegłowskiego *Aufhebung*, ale by pokazać, że w filozofii nie powinno się głosić żadnych teorii. Przedsięwzięcie Wittgensteina zmierza do gramatycznych rozjaśnień odsłaniających językowe podłoże filozoficznych teorii.

#### 4

Zgodnie z tą dyrektywą spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie, jakie mogłoby być to językowe podłoże sporu eksternalizmu z internalizmem. W *Dociekaniach* Wittgenstein zauważa: „W jaki sposób pojawia się filozoficzny problem zjawisk i stanów psychicznych oraz behawioryzmu? – Pierwszy krok jest całkiem niepozorny. Mówi się o *procesach i stanach* [zmiana moja – P.D.], pozostawiając kwestię ich natury otwartą! Może kiedyś dowiemy się o nich więcej – myślimy sobie. Ale właśnie przez to związaliśmy się z określonym ujęciem sprawy” (Wittgenstein 2000a, § 308)<sup>3</sup>. Słowa te możemy, jak sądzę, odnieść nie tylko do kwestii behawioryzmu, ale także do interesujących nas tu stanowisk eksternalizmu i internalizmu. Podążając za sugestią Wittgensteina, powiedzielibyśmy, że pierwszy krok prowadzący do sposobu, w jaki zwolennicy obu stanowisk ujmują kwestie znaczenia i treści mentalnych, jest jakby niezauważalny, niby całkiem niewinny. Używają do opisu tego, co mentalne, słów takich jak „stan”, „proces”, „aktywność”, „przedmiot”, nie zwracając uwagi na ich gramatykę, a w szczególności na różnice w sposobach ich użycia w obszarze tego, co *fizyczne*, i tego, co *psychiczne*. Niemal naturalne wydaje się mówienie na przykład, że smutek jest „stanem” naszej duszy albo że myślenie jest „procesem” wewnętrznym. Bezwiednie rozciągamy użycie tych słów z obszaru tego, co fizyczne, na obszar tego, co psychiczne, podczas gdy konieczna byłaby tu dokładna gramatyczna analiza języka, która ujawni kategoryalną różnicę między tymi dwoma obszarami. Kiedy Wittgenstein pisze: „Mówi się o stanach i procesach, pozostawiając kwestię ich natury otwartą!”, to może tu chodzić o „gramatyczną naturę” tych wyrażeń<sup>4</sup>, ale też o ich naturę filozoficzną (epistemiczną). Tak czy inaczej, samo już ich użycie wiąże nas „z określonym ujęciem sprawy”. Ale dokładnie z jakim? Otóż brak przejrzy-

<sup>3</sup> Dokonałiśmy tu małej zmiany translatorskiej. Polski przekład jest bowiem nieprecyzyjny: „Mówi się o stanach i zjawiskach, pozostawiając ich naturę otwartą”, podczas gdy w oryginale: „*Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden!*” W angielskim tłumaczeniu G.E.M. Anscombe też nie ma mowy o „zjawiskach”: „*We talk of processes and states and leave their nature undecided!*”

<sup>4</sup> Takiego zdania jest np. Hacker (por. Hacker 1998, cz. II, s. 135).

tych rozróżnień powoduje, że gramatykę słów „stan”, „proces” (*resp.* „aktywność”, „przedmiot”, „zjawisko” etc.) właściwą dla dziedziny tego, co fizyczne, projektujemy na gramatykę właściwą dla sfery psychicznej i mówimy o „stanach i procesach psychicznych”, „przedmiotach myśli”, „zjawiskach psychicznych”, znaczeniu jako „bycie mentalnym” etc. Gdzieś tutaj, w subtelnych i niezauważalnych niuansach semantycznych, rodzą się filozoficzne niepokoje, gdyż jeśli istnieją stany i procesy psychiczne, to pragniemy wiedzieć, jaką mają naturę, co je determinuje, i wcale nie chcemy odkładać tego na później. Zdradliwe analogie językowe sprawiają, że zaczynamy zadawać pytania i poszukiwać na nie odpowiedzi. Na przykład stany i procesy fizyczne możemy obserwować, śledzić ich przebieg, poznać ich naturę, przyczynę powstania, powtórzyć w laboratorium w celu dokładniejszej analizy, czasami zmieniać i przerywać. Nie wszystko to możemy zrobić ze stanami i procesami psychicznymi. Fakt, że „rozumienie” jest *gramatycznie* czynnością, nie znaczy, że gdy rozumiemy, to coś robimy. To, że „znaczenie” jest gramatycznie rzeczownikiem, nie znaczy jeszcze, że oznacza jakiś „przedmiot” w umyśle. „Stoimy tu przed jednym z głównych źródeł filozoficznego zakłopotania: rzeczownik każe nam szukać odpowiadającej mu rzeczy” (Wittgenstein 1998, s. 21)<sup>5</sup>. Związki i cechy gramatyczne bierzemy za związki i cechy rzeczywiste.

Przed wszystkim należy zwrócić uwagę, że kiedy mówimy, że przekonanie o czymś, mienie czegoś na myśli, zamierzanie czegoś są stanami czy działaniami (*resp.* procesami) umysłu, to musimy uwzględnić kryteria takiego mówienia i jego gramatykę. Wittgenstein pisze: „Oczekiwanie jest z gramatycznego punktu widzenia pewnym stanem: tak samo, jak żywić pewne przekonanie, czegoś się spodziewać, coś wiedzieć lub umieć. Jednakże chcąc zrozumieć gramatykę tych stanów, winniśmy zapytać: «Co stanowi kryterium tego, że ktoś w takim stanie się znajduje?» (Stan twardości, ciężaru, pasowania)” (Wittgenstein 2000a, § 572). Na przykład powinniśmy zapytać, co uznajemy za kryterium tego, że ktoś żywi jakieś przekonanie, zamiast błędnego pytania, czego stanem jest przekonanie. Rozpatrzenie tych kryteriów pozwoli nam na dostrzeżenie kategoryalnych różnic między gramatyką stanów fizycznych a gramatyką „stanów psychicznych” i uchroni, być może, przed mylącym użyciem języka.

---

<sup>5</sup> W podobnym kierunku zmierzają rozważania Davidsona, którego zdaniem, jeśli chcemy pozbyć się problemu autorytetu pierwszej osoby, powinniśmy pozbyć się także pewnego obrazu naszego umysłu, który dzielą zarówno zwolennicy tego autorytetu, jak i ci, co optują za środowiskowymi determinantami znaczenia i treści mentalnej. Jest to, zdaniem Davidsona, głęboko zakorzeniony obraz umysłu jako teatru, w którym świadoma jaźń ogląda zmieniające się widowisko z udziałem „zjawisk”, danych zmysłowych, *qualiów* etc. To, co pojawia się na tej scenie, to nie zwykle przedmioty należące do świata, ale ich reprezentacje. Davidson podważa centralną ideę, że są to byty, które umysł może „podejmować”, „rozważać”, „chwycić”, „mieć przed sobą” albo „mieć z nimi bezpośredni kontakt” (por. Davidson 2001, s. 34–35).

Dla internalisty przekonanie o czymś, mienie czegoś na myśli, zamierzanie czegoś byłyby stanami (*resp.* faktami, zdarzeniami) wewnętrznymi, dla eksternalisty, takiego jak Burge, stanami psychicznymi opartymi na relacji z otoczeniem. Każdy jednak stan oraz proces charakteryzuje się trwaniem, można go przerwać, wznowić, kontynuować. Nie jest tak w przypadku przekonania, mienia czegoś na myśli czy intencji: „Zamiar (intencja) nie jest poruszeniem umysłu, nastrojem ani doznaniem czy też wyobrażeniem, nie jest stanem świadomości. Nie ma on prawdziwego trwania. «Mam zamiar jutro wyjechać» – kiedy masz ten zamiar? Przez cały czas, czy też z przerwami?» (Wittgenstein 1999b, § 45, 46; por. także Wittgenstein 1999a, II, § 178). Mogę przerwać myślenie o czymś, np. gdy myślę o swoim zepsutym samochodzie, że muszę jechać do warsztatu, wydać pieniądze etc., ale w tym momencie żona prosi mnie, żebym pokroił drobno cebulę. Wówczas przerywam myślenie o zepsutym samochodzie i skupiam się na cebuli, po czym wracam do swych poprzednich myśli. Co jednak miałyby oznaczać, że przerywam swój zamiar pojechania do warsztatu, albo że mam z przerwami zamiar pojechania do warsztatu? „Oznaczałoby to mniej więcej tyle: mieć zamiar, porzucić go, znowu go powziąć itd.” (Wittgenstein 1999b, § 47). O tym, że intencja nie jest wewnętrznym stanem świadomości, doświadczeniem czy procesem, przekonujemy się łatwo, gdy uwzględnimy konteksty nieosobowe: „W jakich okolicznościach mówi się: «To urządzenie to hamulec, ale nie działa»? Oznacza to przecież: ono nie spełnia swojego celu. Na czym polega to, że ma ono ten cel? Można by też powiedzieć: «Taki był *zamiar*, by działało ono jako hamulec». Czyj zamiar? Zamiar jako stan psychiczny całkowicie nam tu znika” (Wittgenstein 1999b, § 48). Czasami też intencje przypisujemy podmiotom zbiorowym albo w ogóle traktujemy je bezosobowo, kiedy mówimy o intencjach rządu albo intencjach autorów ustawy czy po prostu o intencji ustawy. We wszystkich tych kontekstach użycia zupełnie znika subiektywny (podmiotowy) i wewnętrzny (mentalny) aspekt „intencji”. Krótko mówiąc, Wittgenstein nie zaakceptowałby raczej dyskursu Putnama, że: „Znajomość znaczenia nazwy jest kwestią znajdowania się w określonym stanie psychicznym” (Putnam 1998, s. 100).

Bycie przekonanym o czymś, mienie czegoś na myśli, zamierzanie czegoś nie jest też wedle Wittgensteina żadnym aktem czy działaniem (procesem) umysłu. W *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* pisał:

„Zamierzam” (można by powiedzieć) nie oznacza: „zajmuję się zamierzaniem” albo „jestem w trakcie zamierzania” (tak jak mówi się: „jestem w trakcie czytania gazety”). Poprawne jest zaś: „Zajmuję się planowaniem mojej podróży” etc. Nie mamy żadnego pojedynczego czasownika, ale moglibyśmy mieć (i być może istnieje on rzeczywiście w jakimś mało znanym języku), który wyrażałby: „myśleć i działać w zamiarze i z zamiarem” (Wittgenstein 1999a, I, § 598).

Można zamierzać zbudować dom, pójść do kina, napisać artykuł etc., ale nie można zamierzać zamierzać czy mieć zamiar mieć zamiar. O tym, że

zamierzenie czegoś nie jest działaniem, możemy przekonać się, analizując np. użycie trybu rozkazującego: „Porównaj polecenia: «Podnieś rękę!», «Wyobraź sobie...!», «Policz w myśli...!», «Zastanów się nad...!», «Skoncentruj uwagę nad...!», «Spójrz na tę figurę jak na sześcian!» – z takimi: «Zamierz...!», «Miej na myśli, używając tych słów...!», «Przypuść, że rzecz tak się ma!», «Sądź, że tak jest!». [...] Czy różnica polega na tym, że te pierwsze są dowolnymi, zaś te drugie mimowolnymi poruszeniami umysłu? Mogę raczej powiedzieć, że czasowniki z drugiej grupy nie oznaczają żadnych działań” (Wittgenstein 1999b, § 51). Według Wittgensteina intencja nie jest też doświadczeniem, uczuciem, dyspozycją ani czymś, co towarzyszy działaniom *p*. Czym więc jest? Oczywiście z punktu widzenia filozofii Wittgensteina takie esencjalistyczne pytanie jest źle postawione. Należy zapytać raczej, w jaki sposób używamy słów wyrażających intencję (*resp.* przekonania, myśli): „Zamierzam tam pójść»: czy jest to *opis* stanu psychicznego, czy *oświadczenie* [*Außerung*]. – Jeśli wyobrazimy sobie pewien model duszy, to zdanie to mogłoby być opisem aktualnego stanu tego modelu. Człowiek przygląda się swojej duszy i mówi: «Czy jest to dobry, czy zły model?» – Jak to rozstrzygnąć? Pytaniem jest: w jaki sposób *użylibyśmy* go jako znaku?” (Wittgenstein 1999a, I, § 593). Oczywiście najczęściej wyznajemy albo deklarujemy po prostu, co jest naszym zamiarem: „zamierzam kupić dom”, „zamierzam w przyszłym roku odwiedzić Londyn” etc.; wówczas tego typu stwierdzenia, podobnie jak: „jestem przekonany, że jutro będzie padać” albo „mam na myśli mojego przyjaciela”, mają charakter ekspresyjny, są *manifestacją* naszych intencji, przekonań czy myśli, a nie opisem mentalnych fenomenów. Nie opierają się też na żadnych świadectwach, nie mogą być prawdziwe ani fałszywe, jakkolwiek mogą być szczerze albo nieszczerze. Jeśli moje słowa nie są wystarczająco jasne, mogę zawsze je *wyjaśnić*; gdy ktoś mnie spyta np. „co masz przez to na myśli?”, „do kogo zamierzasz napisać list?”. Zamiast więc substancjalnej odpowiedzi na pytanie, czym są intencje (przekonania, myśli), Wittgenstein rozważa kryteria przypisywania postaw intencjonalnych:

Kiedy jakąś uwagą czynię aluzję do *N*, można to poznać – w pewnych okolicznościach – po moim spojrzeniu, wyrazie twarzy etc. To, że ty rozumiesz wyrażenie „czynię aluzję do *N*”, możesz pokazać przez to, że opiszesz przykłady czynienia aluzji. Co takiego jednak opiszesz? Przede wszystkim okoliczności. Potem, co ktoś mówi. Może też jego spojrzenie etc. A następnie to, co chce zrobić ten, kto czyni aluzję. A jeśli jeszcze do tego poinformuję kogoś o uczuciach, wyobrażeniach etc., jakie miałem w chwili, gdy czyniłem tę uwagę (tę aluzję), to uzupełnią one typowy obraz czynienia aluzji (albo *jeden* z takich obrazów) (Wittgenstein 1999b, § 26).

Na koniec poruszmy jeszcze jeden ważny problem, związany z poglądem, że o treści naszych myśli decyduje *kontekst*. Jak dobrze wiadomo, jednym z najdonioślejszych przekonań późnego Wittgensteina była teza o istnieniu nieskończonej ilości gier językowych i splecionych z nimi sposobów życia.



Nasze słowa są częścią społecznych praktyk i tylko na tle tych praktyk zyskują swoje znaczenie. Czy zatem odwołanie do szeroko rozumianego kontekstu wypowiedzi, co wydaje się fundamentalne dla późnego Wittgensteina, nie zbliża go do eksternalizmu? Zdaniem Glocka i Prestona nie, ponieważ według eksternalistów właściwości kontekstu, który determinuje treść myśli, są podmiotowi nieznane (Glock, Preston 1995, s. 528). U Burge'a np. *X* nie wie, że nazwy „artretyzm” używa się tylko na określenie zapalenia stawów. Dla Putnama podmiot nie musi nawet rozumieć kontekstu, to znaczy możemy przypisać podmiotowi myśli o wodzie, choć może być on niezdolny do zrozumienia teorii na temat jej mikroskopowej struktury. Zupełnie inaczej jest u Wittgensteina: fakty tworzące okoliczności wypowiedzi czy myśli są podmiotowi znane. „Jeśli mam dwu przyjaciół, którzy tak samo się nazywają, i piszę do jednego z nich list, co decyduje o tym, że nie piszę go do drugiego? Treść? Treść byłaby odpowiednia dla obydwu. (Adresu jeszcze nie napisałem.) Otóż związek może tkwić w przeszłości. A także w tym, co *wyniknie* z tego pisania” (Wittgenstein 1999b, § 7). Do którego z przyjaciół piszę, to może wynikać z konsekwencji tego pisania, ale muszę być ich świadomy, inaczej cała idea staje się niedorzeczna. Świadomość kontekstu jest dla Wittgensteina koniecznym warunkiem, byśmy mogli przypisać kontekstowi determinującą rolę w ustanawianiu znaczenia słów i treści myśli. Jest to zarazem dowód, że Wittgenstein akceptował autorytet pierwszej osoby, to znaczy deklaracje i wyjaśnienia podmiotu mają pierwszeństwo nad kontekstem wypowiedzi. Kiedy mówię, że piszę do *A*, a nie do *B*, to kontekst nie może świadczyć przeciwnie, tj. mówiąc ogólnie, nie może dowodzić, że podmiot myli się co do tego, o czym jest przekonany, co ma na myśli czy co zamierza. Eksternalizmowi w wydaniu Putnama i Burge'a chodziłoby jednak o takie słowa jak „rozpoznawanie”, „postrzeganie” czy „identyfikowanie”, których pierwszoosobowa treść i znaczenie mogą być korygowane przez odniesienie do świata zewnętrznego. Kiedy rozpoznaję coś jako złoto, ale w rzeczywistości nie jest to złoto (metal, który posiada liczbę atomową 79), a tylko wygląda jak złoto, to treści moich myśli i znaczenie słowa „złoto” mogą być korygowane przez zewnętrzne okoliczności. Nie znaczy to, że tak jest we wszystkich przypadkach pojęć mentalnych. Zewnętrzne okoliczności nie mogą korygować na przykład moich doznań takich jak ból, radość, gniew czy smutek<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Próbę pogodzenia eksternalizmu z autorytetem pierwszej osoby podjął Akeel Bilgrami w artykule *Can Externalism Be Reconciled With Self-Knowledge?* (1992/1996). Jego zdaniem, pogodzenie możliwe jest tylko przez istotne ograniczenie sposobu, w jaki zewnętrzne elementy determinują treści pojęciowe. Po pierwsze, zewnętrzne determinanty należy ustalać ze względu na wypowiedzi okazjonalne mówcy, w których pojęcia te występują. Treści i wypowiedzi okazjonalne odnoszą się bowiem bezpośrednio do okoliczności bądź kontekstu, w którym wypowiedź ma miejsce. Wyrażenia okazjonalne to na przykład: „dzisiaj”, „to”, „tutaj”, „on”, „teraz” etc. Wypowiedzi zawierające te wyrażenia, np. „to jest woda”, w najbardziej oczywisty

Tytułem podsumowania, przytoczmy jeden z najciekawszych argumentów zarówno przeciw internalizmowi, jak i eksternalizmowi, zawarty w § 635–692 *Dociekań*, gdzie Wittgenstein przywołuje, nazwijmy to tak, pewne intuicje retrospektywne. Jeśli bowiem zamierzenie czegoś, mienie czegoś na myśli, przekonanie o czymś jest dla internalisty faktem (*resp.* stanem) wewnętrznym, a z kolei dla eksternalisty faktem (*resp.* stanem) konstytuowanym przez relacje z otoczeniem, to przypominanie sobie tego, co zamierzałem, co miałem na myśli, o czym byłem przekonany, musi polegać na przypominaniu sobie tego faktu. „«Chciałem powiedzieć...» Przypominasz tu sobie wszystkie różne

---

sposób skorelowane są ze światem zewnętrznym, są jakby drzwiami, przez które do naszego umysłu przedostają się zewnętrzne (i publiczne) treści. Po drugie, pojęcia określone przez zewnętrzne okoliczności (przyrodnicze albo społeczne) muszą być w zgodzie z innymi pojęciami przypisywanymi podmiotowi. Załóżmy na przykład, że *X* ma dużo większą wiedzę chemiczną niż *Y*. Pojęcie wody, które można przypisać *X*-owi, byłoby odmienne od pojęcia przypisywanego *Y*-owi. Przekonania *X*-a, które ograniczają opis zewnętrznej substancji skorelowanej z jego wypowiedziami zawierającymi słowo „woda”, będą różnić się od przekonań *Y*-a. Według Bilgramiego, to ograniczenie czyni jego wersję eksternalizmu odporną na argumenty z samowiedzy. Putnam i Kripke, mówiąc o zewnętrznych determinantach znaczenia, odwołują się do paradygmatycznych przykładów przedmiotów mających naukowo ustaloną „naturę” (chemiczny skład wody, DNA cytryny etc.). Burge z kolei mówi o zewnętrznych determinantach w postaci wiedzy eksperckiej. Wedle Bilgramiego natomiast, zewnętrzne determinanty są zapośredniczone przez skorelowanie go z jakimś zewnętrznym bytem, tak jak widzi go Bóg, albo ekspert w danej społeczności, albo jak ekspert widzi go jako rezultat badań, albo nawet jak widzi go tłumacz radykalny. Błędem jest myślenie, że eksternalizm musi przyjąć którąś z tych metod, ponieważ czyniąc tak, bierze na siebie nierozwiązywalny problem samowiedzy” (Bilgrami 1996, s. 388). Bilgrami sądzi, że jego ograniczenia nałożone na eksternalizm ortodoksyjny sprawiają, że zewnętrzne okoliczności wyznaczające znaczenie pojęć nie pozostają w sprzeczności z innymi przekonaniem podmiotu, w których pojęcia te występują. Z tego punktu widzenia podmiot może mieć myśli takie, jak „woda to nie H<sub>2</sub>O” albo „mam artretyzm w udach”, ale pojęcia wody czy artretyzmu w tych przypadkach nie będą określone przez ustaloną przez ekspertów ich naturalną istotę. Jeśli podmiotowi brak pewnej wiedzy chemicznej albo medycznej, to nie można przypisać mu tego samego pojęcia artretyzmu albo wody, co wspólnocie i jej ekspertom. Dla mówcy nieznającego chemii pojęcie wody i myśli zawierające to pojęcie nie będą wyznaczone przez zewnętrzną substancję zgodną z jej chemicznym opisem. Jego twierdzenie, że woda to nie H<sub>2</sub>O, nie byłoby niekonsekwentne, a skoro tak, to, zdaniem Bilgramiego, problem samowiedzy znika. Ta argumentacja nie wydaje się jednak w pełni przekonująca. W kontekście interesującego nas tu problemu samowiedzy najistotniejszym ograniczeniem narzuconym ortodoksyjnemu eksternalizmowi Kripkego, Putnama i Burge’a jest ograniczenie mówiące, że środowisko zewnętrzne determinuje znaczenie i treści mentalne tylko wtedy, kiedy zgadzają się one z innymi znaczeniami i treściami przypisywanymi podmiotowi. Innymi słowy, treści zewnętrzne uwarunkowane są podmiotowo (wewnętrznie) i w tym sensie Bilgrami nakładałby na eksternalizm coś w rodzaju internalistycznego filtra, wbrew deklaracjom, że jego wersja eksternalizmu nie czyni koncesji na rzecz internalizmu. Albo byłoby tak, że, przykładowo, właściwe dla podmiotu znaczenie terminu „woda” określone jest przez chemiczną naturę wody, czyli woda to H<sub>2</sub>O, wtedy i tylko wtedy, kiedy podmiot ma już uprzednio w swoim umyśle pewną wiedzę chemiczną, czyli po prostu ma pojęcie wody jako H<sub>2</sub>O. W takiej internalistycznej w istocie perspektywie rzeczywiście znika problem samowiedzy, ale znika także eksternalizm co do znaczenia i treści mentalnych.

szczegóły, ale wszystkie one nie ukazują tego zamiaru. To tak, jakby sfotografowano pewną scenę, a na fotografii widać jedynie parę oderwanych szczegółów: tu jakaś ręka, tam kawałek twarzy lub jakiś kapelusz – reszta jest ciemna. A zarazem jest tak, jakbym mimo to wiedział z pewnością, co cały obraz przedstawia. Jakbym tę ciemność potrafił czytać” (Wittgenstein 2000a, § 635).

Przypominanie sobie okoliczności („szczegółów”) nie jest oczywiście obojętne, ale z tego, co zapamiętałem, nie odczytam swoich intencji (na przykład co chciałem wtedy powiedzieć); nie znajdę ich między szczegółami, które pozostały w mej pamięci. Nawet wypowiedzenie zamiaru nie jest jeszcze samo przez się jego wystarczającym świadectwem. Tak, powiedziałem, że to chcę zrobić, ale czy rzeczywiście tego chciałem? Co się we mnie dokonuje, kiedy chcę przypomnieć sobie swoją intencję? Na pewno nie jest tak, że gdy mówię na przykład: „Przypominam sobie, że wówczas miałem zamiar zostać dłużej”, to pojawia się przed moimi oczyma obraz tego pragnienia. To, co widzę we wspomnieniach, nie pozwala mi nic wnosić o moich uczuciach, choć pamiętam całkiem dobrze, że występowały. Żadne świadectwo, żaden dowód nie sprawia, że chciałem wtedy wyjść. Po prostu chciałem: „Słowa, którymi wyrażam swe wspomnienia, są moją reakcją wspominania” (Wittgenstein 2000a, § 343). Słowa te nie są sprawozdaniem z mojego wewnętrznego postrzegania jakiegoś obrazu tego, co przeszłe. Nie są nadawaniem minionym doświadczeniom formy językowej ani „bładymi podobiznami właściwych *przeżyć*” (Wittgenstein 2000a, § 649). Słowa te są po prostu manifestacją czy też ekspresją pamięci.

Całkiem naturalny i powszechny wydaje się pogląd mówiący, że starając się retrospektywnie odtworzyć nasze myśli czy intencje, docieramy do stanów psychicznych, które sobie przypominamy. Jednakże dla Wittgensteina to nie te stany psychiczne są zjawiskami pierwotnymi; tym, co pierwotne, jest gra językowa, w której możemy komunikować minione życzenia i myśli. Odwoływanie się do odczuć i stanów psychicznych to po prostu sposób ujmowania tej gry, jej interpretacja. Pytaniem podstawowym jest pytanie, po co gramy w tę grę, po co mówię komuś, co wtedy chciałem albo miałem na myśli, jak ludzie w ogóle doszli do tego, by formułować wypowiedzi językowe o przeszłych intencjach i myślach. Zazwyczaj dochodzi do tego, ponieważ mamy zdolność reagowania na nasze przeszłe postrzeganie rzeczy i zjawisk, i nauczyliśmy się mówić o tych przeszłych myślach, zamiarach, odczuciach etc. Opanowaliśmy pewną technikę używania określonych środków językowych. Na przykład mówię o swoich przeszłych postawach intencjonalnych, ponieważ chcę zakomunikować o sobie coś, co wykracza poza to, co wtedy zaszło. Argument ten pokazuje, jak sędzę, że postawy intencjonalne nie są stanami bądź faktami, ani wewnętrznymi, ani określonymi przez relacje z otoczeniem. Należałoby raczej przypisać im, zdaniem Wittgensteina, charakter ekspresywny, a tym samym uznać autorytet pierwszej osoby, co nie oznacza, jak pisaliśmy wyżej, akceptacji epistemicznej prywatności.

## Bibliografia

- Bilgrami A. (1996), *Can Externalism Be Reconciled With Self-Knowledge?* [1992], w: A. Pessin, S. Goldberg (red.), *The Twin Earth Chronicles. Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The Meaning of 'Meaning'"*, London – New York: Routledge, s. 362–395.
- Burge T. (2007), *Individualism and the Mental* [1979], w: tenże, *Foundations of Mind. Philosophical Essays*, vol. 2, Toronto – New York: Oxford University Press, s. 100–150.
- Burge T. (2013), *Individualism and Self-Knowledge* [1988], w: *Cognition Through Understanding: Self-Knowledge, Interlocution, Reasoning, Reflection: Philosophical Essays*, vol. 3, Oxford: Oxford University Press, s. 55–68.
- Cavell S. (2008), *Sens późnej filozofii Wittgensteina*, przeł. T. Zarębski, „Principia” I.
- Child W. (2010), *Wittgenstein's Externalism*, w: D. Whiting (red.), *The Later Wittgenstein on Language*, Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 63–80.
- Davidson D. (2001), *Knowing One's Own Mind* [1987], w: tenże, *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York – Clarendon: Oxford University Press, s. 15–38.
- Glock H.-J., Preston J.M. (1995), *Externalism and First-Person Authority*, „The Monist” 78 (4), s. 515–533.
- Hacker P.M.S. (1998), *Wittgenstein: Meaning and Mind. Volume 3 of an Analytical Commentary on the „Philosophical Investigations”*, cz. I i II, Oxford: Blackwell.
- Hacker P.M.S. (2013), *Wittgenstein: Comparison and Context*, Oxford: Oxford University Press.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sawyer S. (2003), *Conceptual Errors and Social Externalism*, „The Philosophical Quarterly” 53, s. 265–273.
- Sorgiovanni B. (2020), *Wittgensteinian Content-Externalism*, „European Journal of Philosophy” 28, s. 110–125.
- Wikforss Å.M. (2001), *Social Externalism and Conceptual Errors*, „The Philosophical Quarterly” 51, s. 217–231.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein L. (1998), *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Spacja.
- Wittgenstein L. (1999a), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, w: tenże, *Werkausgabe*, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein L. (1999b), *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein L. (2000a), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein L. (2000b), *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR.

P i o t r D e h n e l

**Wittgenstein and externalism**

**Keywords:** *T. Burge, externalism, internalism, language, meaning, the mental, H. Putnam, L. Wittgenstein*

The paper discusses the relation of Wittgenstein's philosophy to externalism. Its main claim is that even though Wittgenstein often resorted to externalist arguments in his rejection of mentalism in meaning analysis, he never adopted the externalism position – neither did he agree on internalism. Wittgenstein's philosophy is atheoretical and therapeutic; as such, it draws on grammatical elucidations of philosophical quandaries which results in the theoretical stances reaching beyond the options admissible to either externalism or internalism.