

Stanisław Judycki

### **Znaczenie introspekcyjne: metafizyczne aspekty semantyki\***

Każdy, kto nieco dłużej miał do czynienia z filozofią w ogóle, a z filozofią współczesną w szczególności, zdaje sobie sprawę, jak bardzo trudno jest podać treść pojęcia znaczenia, jak wiele istnieje teorii znaczenia, jak rozgałęziona i wielowarstwowa jest współczesna dyskusja na ten temat.<sup>1</sup> Moim celem będzie kolejna próba podania treści tego pojęcia przy założeniu, że maksymalna kondensacja rozważań, jaką chciałbym osiągnąć, będzie wystawiona na zarzuty pominięcia wielu ważnych aspektów tej wielce skomplikowanej dyskusji. Wydaje się jednak, że nawet za cenę bycia oskarżanym o pewien rodzaj naiwności, trzeba niekiedy spróbować czegoś, co przekracza stwierdzenie, że jest to kwestia skomplikowana.

Ogólnie dziś akceptowany fakt, że filozofia współczesna dokonała tzw. zwrotu lingwistycznego,<sup>2</sup> może być różnie diagnozowany co do swoich przyczyn. Chyba najważniejszą z nich była próba przeniesienia ciężaru rozważań filozoficznych z trybu wprost (trybu czysto przedmiotowego) na tryb dotyczący znaczenia. Gdy przyjmie się punkt widzenia dyskursu dotyczącego znaczenia, to można twierdzić, że wszystkie dawniejsze metody filozoficzne grzeszyły zbyt dużym optymizmem. Dawniej pytano bowiem wprost (i takiej też odpowiedzi oczekiwano), czym jest substancja, przyczyna, czas, świadomość, dobro itd. Dzisiaj preferuje się natomiast tryb rozważań filozoficznych, w którym pyta się, jakie znaczenie i w jakim rodzaju dyskursu mają substancja, przyczyna, czas, świadomość, dobro itd. Czy chodzi o dyskurs potoczny, naukowy, filozoficzny, dyskurs należący do tej lub innej epoki kulturowej. Radykalna interpretacja tego ‘znaczeniowego’ podejścia do filozofii chciała widzieć w trybie znaczeniowym metodę uleczenia wszystkich aporii filozoficznych. Spodziewano się, że gdy tradycyjne problemy filozoficzne przeformułuje się na język znaczeń należących do dyskursu potocznego, to przywróci się występującym w nich pojęciom ich potoczne znaczenia, a przez to i aporie filozoficzne zostaną nie tyle może rozwiązane, co raczej zlikwidowane. Z punktu widzenia dalszego biegu dziejów filozofii, to optymistyczne oczekiwanie terapeutyczne trzeba było jednak uznać za całkowitą pomyłkę.

Innej przyczyny zmiany trybu dyskursu filozoficznego na znaczeniowy można upatrywać w duchu kantowskich ‘krytyk’, tzn. w ich wstrzemięźliwości co do możliwości poznawczych umysłu

---

\* Poniższy tekst został opublikowany w: „Roczniki Filozoficzne” (51)2003, z.1, s. 5-52.

<sup>1</sup> Por. S. Blackburn. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press 1984; J. Fodor. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press 1987; R. Cummins. *Meaning and Mental Representation*. Cambridge, MA: MIT Press 1989; C. McGinn. *Mental Content*. Oxford: Blackwell 1989; R. Larson, G. Segal. *Knowledge of Meaning: An Introduction to Semantic Theory*. Cambridge, MA: MIT Press 1995.

<sup>2</sup> Mówienie o zwrocie lingwistycznym łączy się zazwyczaj z publikacją zbioru artykułów pt. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Red. R. Rorty. Chicago, IL: The University of Chicago Press 1967 (1992<sup>2</sup>).

ludzkiego, a mówiąc mocniej, w agnostycznym zapatrywaniu Kanta na możliwość rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. Pochodną tego kantowskiego agnostycyzmu był weryfikacjonistyczny program Koła Wiedeńskiego.<sup>3</sup> Jego radykalne hasło głoszące, że znaczenie dowolnego wyrażenia równa się możliwości jego weryfikacji zmysłowej, okazało się wprawdzie niemożliwe do przeprowadzenia w różnych dziedzinach wiedzy naukowej, lecz ukryty weryfikacjonizm żyje do dziś.<sup>4</sup> Przyczyny szerokiego zainteresowania pojęciem znaczenia we współczesnej filozofii są więc dwie. Pierwsza jest bardziej partykularna, tzn. pojęcie znaczenia jest rzeczywiście fundamentalnie doniosłe dla teorii lingwistycznych (empirycznych i filozoficznych). Jest też doniosłe dla teorii umysłu i innych gałęzi filozofii. Po drugie jednak, jest ono dzisiaj uważane za aż tak ważne dlatego, że współczesna filozofia preferuje znaczeniowy tryb rozważań w stosunku do trybu czysto przedmiotowego.

W poniższych rozważaniach będę starał się uzasadnić dwie tezy. Po pierwsze, że znaczenie jest czymś mentalnym. Gdyby nie było umysłów w świecie, nie byłoby również znaczeń. Po drugie, że znaczenie mentalne, nazywane przeze mnie znaczeniem introspekcyjnym, nie da się wyjaśnić w terminach naturalistycznych.<sup>5</sup> Całość argumentacji na rzecz tych dwóch tez będzie się składała z

<sup>3</sup> Weryfikacjonistyczna teoria znaczenia uznawała, że jakiegokolwiek zdanie jest tylko wtedy sensowne epistemicznie, gdy może zostać zweryfikowane lub sfalsyfikowane w doświadczeniu (zmysłowym). Nie chodziło jednak o konkluzywną weryfikację, gdyż ogólne prawa i hipotezy należące do nauki nie są logicznie dedukowalne z jakiegokolwiek ilości świadectw doświadczeniowych. Miało chodzić tylko o istnienie empirycznych świadectw za lub przeciw jakiemuś twierdzeniu, a nie o implikację logiczną. Zdanie jest więc sensowne wtedy, gdy jest w zasadzie weryfikowalne w powyższym znaczeniu. Nie musi ono jednak być weryfikowalne (falsyfikowalne) technicznie, tzn. aktualnie nie muszą istnieć środki techniczne pozwalające na sprawdzenie go. Gdy jakieś zdanie nie spełnia tego warunku, to nie istnieje w stosunku do niego żadne kognitywnie doniosłe pytanie. Por. W. Stegmüller. *Moderner Empirismus: Rudolf Carnap und der Wiener Kreis i Grundlagenforschung und analytische Philosophie der Gegenwart*. W: W. Stegmüller. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, t.1 1989<sup>7</sup>, s. 351-428 i 429-523. W kształtowaniu się poglądów Koła Wiedeńskiego istotną rolę odegrała książka M. Schlicka *Allgemeine Erkenntnislehre*. Berlin: Verlag von Julius Springer 1925<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Jedną z postaci weryfikacjonizmu jest współczesny antyrealizm. Za antyrealistyczne uznaje się dzisiaj np. następujące tezy: (a) prawda da się zdefiniować wyłącznie w terminach epistemicznych, (b) nie istnieje niebezpieczeństwo sceptycyzmu, (c) znaczenie wyrażań da się wyjaśnić z pomocą warunków ich weryfikacji, (d) prawo wyłączonego środka nie musi być powszechnie akceptowane, (e) analiza redukcyjna (dotycząca np. statusu obiektów fizycznych) jest możliwa. To, że znaczenie wyrażań można wyjaśnić za pomocą warunków ich weryfikacji, znaczy tyle, iż nie mogą istnieć sensowne wyrażenia, które radykalnie przekraczają warunki ich (zmysłowego) sprawdzania. Wyrażenia typu 'Nicość nicuje' czy 'Absolut istnieje' byłby według powyższego kryterium bezsensowne. Por. T. Szubka. *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*. "Kwartalnik Filozoficzny" 26:1998 s. 5-33.

<sup>5</sup> Ciekawą systematyzację dyskusji dotyczącej natury znaczenia można znaleźć u McGinna (C. McGinn, *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell 1993 s. 62-78.) Twierdzi on, że trzema najważniejszymi cechami znaczenia są, po pierwsze, 'płodność' (*fertility*): nawet najprostsze słowa czy pojęcia generują gigantyczny zasób potencjalnych zastosowań. Znacznie charakteryzuje się więc specyficznym rodzajem ogólności. Drugą cechą znaczenia, jest jego swoista nieuchwywalność, tzn. wydaje się, że nie istnieje nic, z czego znaczenie mogłoby się składać; jest ono raczej czymś, co można porównać do chmury otaczającej pojedyncze słowo. Po trzecie, znacznie zawiera w sobie element normatywności, a mianowicie znaczenie implikuje pojęcie poprawnego zastosowania do określonego zakresu przedmiotów, a wraz z tym pojęcia prawdy i fałszu. Biorąc pod uwagę te trzy cechy znaczenia McGinn stara się pokazać, że żadnej z dotychczasowych teorii znaczenia nie udało się go wyjaśnić. Przez teorie wyjaśniające znaczenie McGinn rozumie stanowiska przyjmujące, że posiadanie pewnego atrybutu semantycznego musi oznaczać spełnianie takich a takich warunków, same zaś te warunki zostają już natomiast określone za pomocą terminów, które nie są wyrażnie semantyczne. Znaczenie jest więc możliwe dlatego, że jest przypadkiem czegoś innego, co samo jest (przynajmniej relatywnie) nieproblematyczne. Tego rodzaju próby wyjaśnienia znaczenia reprezentują, po pierwsze, teorie identyfikujące znaczenie z obrazami mentalnymi. Było to stanowisko u przedstawicieli

trzech części. W części pierwszej zaprezentuję syntetyczny przegląd różnych stanowisk dotyczących natury znaczenia oraz podam pozytywną charakterystykę znaczenia introspekcyjnego. W części drugiej przedstawię krytykę tzw. symbolicznej teorii umysłu zaprezentowaną przez L. Bonjoura w jego ostatniej książce pt. *Defense of Pure Reason*.<sup>6</sup> Natomiast w części trzeciej postaram się uzupełnić i rozszerzyć krytykę Bonjoura wykazując, dlaczego niemożliwa jest naturalistyczna teoria znaczenia. Tutaj też będzie omówiona argumentacja na rzecz tezy, że teoria znaczenia domaga się nienaturalistycznej teorii umysłu.

Wydaje się, że w olbrzymiej literaturze dotyczącej pojęcia znaczenia nie są wyraźnie oddzielane następujące problemy. Problem samych własności znaczenia jako znaczenia nie jest dostatecznie jasno przeciwstawiany zagadnieniu wyjaśniania genezy znaczenia i zagadnieniu kryteriów przypisywania znaczenia. Rozważania dotyczące genezy znaczenia mogą mieć charakter

---

brytyjskiego empiryzmu. Jest to podejście pierwszoosobowe do natury znaczenia. Drugim rodzajem wyjaśnienia znaczenia są te teorie, które używają pojęć bardziej obiektywnych, tzn. kauzalnych, teleologicznych czy nomologicznych. Za reprezentatywne dla tego nurtu McGinn uznaje następujące książki: F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, MA: MIT Press 1981; R. Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge, MA: MIT Press 1984; J. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA: MIT Press 1990. Trzecioosobowym (behawioralnym) rodzajem wyjaśniania znaczenia jest podejście, w którym twierdzi się, że znacznie jest kwestią dyspozycji do używania pewnych słów, kwestią ról funkcjonalnych, jakie słowa te pełnią, kwestią procedur weryfikacji i falsyfikacji. Tutaj głównymi reprezentantami są: W.V.O. Quine, *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press 1960 i M. Dummett, *What is Theory of Meaning*. W: *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*. Red. S. Guttenplan. Oxford: Clarendon Press 1975. Inni według McGinna idą jeszcze głębiej w obiektywistycznej redukcji znaczenia i szukają go w neuronalnej architekturze mózgu, np. McClelland and D. Rumelhart, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, Cambridge, MA: MIT Press 1986. Istnieje też podejście rezygnujące z konstytutywnych wyjaśnień znaczenia, a zmierzające tylko do pokazania, jak podstawowe jednostki znaczeniowe prowadzą - zgodnie z pewnymi regułami - do powstania całości bardziej złożonych. Dla tego typu teorii ustalenie semantycznych relacji kompozycjonalności staje się ważniejsze niż wyjaśnienie źródła znaczenia elementów podstawowych, np. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press 1984. Oprócz prób wyjaśnienia znaczenia istnieją też podejścia stwierdzające, że znacznie jest tak fundamentalnym składnikiem świata, iż nie da się go wyjaśnić za pomocą czegokolwiek innego. To było stanowisko rozważane przez McGinna we wcześniejszej jego książce *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Blackwell 1984. Natomiast interpretacja nazywana przez McGinna magiczną uznaje znaczenie za coś pozaświatowego, ponadnaturalnego (za coś w rodzaju telepatii). Wreszcie zaś możliwy jest nihilizm w teorii znaczenia twierdzący, że albo nie istnieją żadne fakty dotyczące tego, co rzeczywiście znaczą nasze słowa, albo że opisy syntaktyczne powinny nam wystarczyć, albo że atrybucje semantyczne są czysto instrumentalne, albo wreszcie, że mówienie o znaczeniu jest niejasnym 'gadaniem' i trzeba je wyeliminować z naukowego obrazu świata, np. W.V.O. Quine, *Word and Object*; S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press 1983. D. Dennett, *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press 1989. Sam McGinn uważa, że ze względu na płodność (ogólność), nieprzedmiotowość i normatywność znaczenia żadna z tych prób wyjaśnienia znaczenia nie jest zadowalająca. Sądzi jednak (zgodnie ze swoim, jak je nazywa, stanowiskiem transcendentального naturalizmu), że chociaż nasze ludzkie zdolności kognitywne nie pozwalają nam zrozumieć, na czym polega znacznie, to jednak musimy przyjąć, że jest ono jednak jakoś naturalnie (biologicznie) zakotwiczone w naszym umyśle. Jest to teza stwierdzająca irracjonalność epistemologiczną, lecz nie metafizyczną pojęcia znaczenia. Tutaj będę starał się uzasadnić stanowisko, że rzeczywiście znacznie nie jest żadnym przedmiotem (zgodnie z drugą cechą znaczenia podaną przez McGinna), ale że inne, bezpośrednio ujawniające się cechy znaczenia, pozwalają na wyciągnięcie ważnych, antynaturalistycznych wniosków na temat natury naszego umysłu. Będę więc podtrzymywał tezę o niesprowadzalności znaczenia do czegokolwiek innego, ale z tego nie będę wyciągał pesymistycznego wniosku McGinna, że aby powiedzieć coś ważnego na temat znaczenia, musielibyśmy znać (rozumieć) 'jak' powiązania między umysłem a znaczeniem.

<sup>6</sup> L. Bonjour. *Defense of Pure Reason; A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

bądź próby wskazania na pewien rodzaj mechanizmu powodującego powstanie znaczenia w umyśle, bądź charakter (nie-genetycznej) próby wyjaśnienia znaczenia przez sprowadzenie go do innych przedmiotów (do innych pojęć). Jako wyjaśnienie genezy znaczenia w umyśle podawano ‘mechanizm’ abstrahowania (jest to chyba najbardziej dawne wyjaśnienie znaczenia). Teoria abstrakcji zakłada, że umysł ludzki dysponuje ‘mechanizmem’ pomijania pewnych treści a zatrzymywania innych, co prowadzi do zaistnienia treści w umyśle wyposażonych we własności ogólności i abstrakcyjności. Teorię tę, o czym się często zapomina, łączono z tezą, że umysł abstrahując dokonuje jednocześnie transformacji (dematerializacji) własności przedmiotów, nadając własnościom istniejącym poza umysłem sposób istnienia swoiście mentalny. Teoria abstrakcji i transformacji (dematerializacji) posiadała swoje początki w filozofii Arystotelesa i była kontynuowana przez filozofów średniowiecznych.<sup>7</sup> Innym mechanizmem mającym odpowiadać za genezę znaczenia mentalnego był mechanizm asocjacji. Teoria ta, głoszona przez brytyjskich empirystów, uznaje, że znaczenie jest ideą skojarzoną z słowem. Jeszcze innym tradycyjnym wyjaśnieniem znaczenia są argumenty mające przekonywać, iż znaczenia posiadające podstawową doniosłość dla możliwości procesu uczenia się nie pochodzą z doświadczenia w wyniku działania pewnego mechanizmu, lecz że są wrodzone. W ten sposób wrodzone byłby tzw. ‘prymitywy semantyczne’, np. pojęcie obiektu, pojęcie przyczyny itp., natomiast reszta znaczeń powstawałaby w umyśle w oparciu o doświadczenie, mechanizmy asocjacji i uczenie się. Istnieje też radykalna wersja tego stanowiska stwierdzająca, iż wszystkie mechanizmy i wszystkie znaczenia (pojęcia) są wrodzone.<sup>8</sup>

Dominujące współcześnie teorie znaczenia programowo unikają odwoływania się do, uważanych za tajemnicze, takich pojęć jak abstrakcja i związana z nią (dematerializująca) transformacja. Preferowane są natomiast teorie próbujące wyjaśnić znaczenie przez odwołanie się do pojęć naturalnych. Przeważają podejścia wykorzystujące pojęcie przyczynowości fizycznej, czyli tzw. kauzalne teorie znaczenia. Próbuje się także rozwiązań opartych na teorii ewolucji biologicznej, czyli tzw. teleologicznych teorii znaczenia. Niekiedy te dwie koncepcje są głoszone łącznie. Osobnym podejściem jest tzw. semantyka ról konceptualnych. Jest to uogólnienie sławnej teorii głoszonej przez L. Wittgensteina, że znaczenie danego wyrażenia pochodzi ze sposobu jego używania w języku

<sup>7</sup> Należące do repertuaru myśli scholastycznej wyrażenie ‘*species intelligibilis*’ odpowiada temu, co dzisiaj nazywa się mentalną reprezentacją pojęciową. Jest to twór mentalny, niezmysłowy i niematerialny. Uważano jednak, że poprzedza go inny element należący do umysłu, a mianowicie tzw. ‘*phantasma*’. Wyrażenie to miało oznaczać ‘projekcję’ rzeczy materialnej w ludzką zmysłowość, odcisk zmysłowy odpowiadający spostrzeganej rzeczy fizycznej. Już jednak ‘*phantasma*’ była według filozofów średniowiecznych czymś niematerialnym: „Phantasmata sunt similitudinis sensibles, sed hoc differunt ab eis, quia sunt praeter materiam” (Tomasz z Akwinu. *Comm. de an. III, lect. 13, 178b*. W: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, Cura et studio Fratrum Praedicatorum*, t. XLV, *Sententia Libri De anima*, Roma 1984).

<sup>8</sup> Pewne sformułowania Fodora i Chomsky’ego wydają się sugerować, że za wrodzone uważają oni wszystkie pojęcia lub całą wiedzę lingwistyczną. Jeśli chodzi o stanowisko Chomsky’ego por. przypis 22. Fodor twierdzi, że wrodzoność wszystkich pojęć miałaby wynikać m.in. z tego, że proces uczenia się pojęć jest przedsięwzięciem holistycznym. Aby wiedzieć, że X znaczy Y, trzeba już dysponować jakąś wiedzą, aby wyrazić X. Każde więc uczenie zakładałoby już uprzednie posiadanie innych pojęć. W odróżnieniu od Fodora Chomsky uważa, że wrodzone są tylko podstawowe mechanizmy lingwistyczne. Por. J. Fodor. *The Language of Thought*. New York: Thomas Y. Crowell, Co. 1979.

naturalnym.<sup>9</sup> Semantyka ról konceptualnych interpretuje to jako tezę, że znaczenie symbolu (napisu) bierze się z jego interakcji z innymi symbolami (napisami) w umyśle. Interakcje te mają mieć charakter komputacyjny. Kauzalna teoria znaczenia, teleologiczna teoria znaczenia oraz semantyka ról konceptualnych stanowią dziś trzy główne teorie naturalistyczne mające wyjaśniać znaczenie mentalne. Te trzy teorie zostaną szerzej omówione i skrytykowane w drugiej i trzeciej części tego artykułu.

Naturalistyczne próby wyjaśnienia znaczenia nie muszą się odwoływać do pewnego mechanizmu (czy to będzie abstrakcja, asocjacja czy przyczynowość), lecz mogą polegać na usiłowaniu sprowadzenia znaczenia do innych, jak się wtedy zakłada, lepiej zrozumiałych lub łatwiej definiowalnych pojęć. Teoria znaczenia reprezentowana przez D. Davidsona<sup>10</sup> nawiązuje do fizykalistycznego (naturalistycznego) programu semantycznego sformułowanego przez A. Tarskiego. Tarski starał się stworzyć naukową semantykę, to znaczy taką, która mogłaby sprostać ideałowi fizykalistycznego ujednolicenia nauk głoszonemu przez Koło Wiedeńskie.<sup>11</sup> Drugim jego celem było skonstruowanie modelu dla logiki zawierającej predykaty i kwantyfikatory. Aby osiągnąć te dwa cele Tarski postanowił zdefiniować wszystkie pojęcia semantyczne za pomocą pojęcia prawdy, a samą prawdę za pomocą pojęcia spełniania. Z kolei pojęcie spełniania zostało przez niego określone wyłącznie poprzez pojęcia logiko-matematyczne. Dodatkowo starał się o rozwiązanie tzw. antynomii kłamcy.<sup>12</sup> Tarski sądził, że prawdę da się w ten sposób zdefiniować tylko dla pewnych języków sztucznych. Davidson zradykalizował to stanowisko twierdząc, że techniki Tarskiego dadzą się zastosować również do języków naturalnych i że teoria prawdy w stylu Tarskiego, zaaplikowana do języków naturalnych, stanie się teorią znaczenia dla tych języków. Tego rodzaju program wydaje się

<sup>9</sup> Ta teoria jest zazwyczaj łączona z tzw. późnym Wittgensteinem z okresu *Dociekań Filozoficznych*, jednak u Wittgensteina można znaleźć też następującą uwagę: „The mistake is to say that there is anything that meaning something consists in.” (L. Wittgenstein. *Zettel*. Oxford: Blackwell 1981).

<sup>10</sup> Por. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*.

<sup>11</sup> Z innych publikacji Tarskiego, oprócz głównej pracy *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (Warszawa 1933), można wymienić: *O ugruntowaniu naukowej semantyki*, w: „Przegląd Filozoficzny” 39 (1936), s.50-57; *The Semantic Conception of Truth*, w: „Philosophy and Phenomenological Research” 4(1944), s.341-376; *Logic, Semantics and Metamathematics*, Indianapolis 1983<sup>2</sup>. Tylko raz w artykule z 1936 r. Tarski nawiązuje do fizykalizmu Koła Wiedeńskiego wspominając, że chciałby zharmonizować semantykę z postulatami jedności nauki i fizykalizmu. Chociaż często pisał, że jego dążeniem jest zdefiniowanie pojęć semantycznych za pomocą pojęć niesemantycznych, to nigdy, poza uwagą z 1936 r., nie twierdził, że ostatecznym celem, do którego zmierza, jest słownik fizykalistyczny. Terminy ‘fizykalizm’ i ‘jedność nauki’ zostały ukute w latach 1930-tych przez O. Neuratha i spopularyzowane przez R. Carnapa. Tarski znał pisma Neuratha.

<sup>12</sup> Celem Tarskiego było skonstruowanie pojęcia prawdy dla języków formalnych, w których da się precyzyjnie oddzielić język przedmiotowy od metajęzyka. Punkt wyjścia stanowiła konstatacja, że na terenie języka potocznego tego rodzaju oddzielenie nie da się ściśle przeprowadzić. Z tego powodu może on być źródłem tzw. antynomii semantycznych (takich np. jak sławna antynomia ‘kłamcy’, podana już przez filozofów starożytnych). Korespondencyjna definicja prawdy mówiąca, że zdanie jest prawdziwe, jeżeli jest tak, jak ono głosi, prowadzi do trudności w określeniu prawdziwości zdania: ‘Zdanie, które teraz piszę, jest fałszywe’. Jeżeli jest ono prawdziwe, to jest tak, jak zdanie to głosi, czyli jest ono fałszywe. Jeżeli zaś jest ono fałszywe, to nie jest tak, jak ono głosi, czyli jest prawdziwe. Powstaje więc sprzeczność: zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest fałszywe. Rozwiązaniem jest według Tarskiego zwrócenie uwagi, że prawda i referencja są wyrażeniami metajęzykowymi, a więc że żadne zdanie nie może dostarczać sobie samemu metajęzykowej kwalifikacji prawdziwości lub fałszywości. Kwalifikacja tego rodzaju może być wypowiedziana tylko w metajęzyku w stosunku do danego języka przedmiotowego.

jednak być bardzo rewolucyjny, gdyż gdyby okazał się wykonalny, to otrzymalibyśmy fizykalistyczną teorię języków naturalnych. Koncepcje Davidsona wzbudzają stale dyskusje w których nie brakuje krytyk uznających, iż to, czego chciałby Davidson, jest z istoty niewykonalne.<sup>13</sup>

Stosunkowo samodzielną próbą wyjaśnienia genezy znaczenia jest odwołanie się do pojęcia intencji kogoś, kto wypowiada pewne wyrażenia językowe. Teoria ta, jako tzw. teoria intencji znaczeniowej (*Bedeutungsintention*), sformułowana została na początku XX w. przez E. Husserla w *Badaniach Logicznych*.<sup>14</sup> Niezależnie od Husserla, podobną teorię, ponad pół wieku później zaczął głosić H.P. Grice.<sup>15</sup> Teoria Grice'a i jej modyfikacje stały się popularne w kręgu angielskojęzycznej filozofii analitycznej. Nazywana jest ona dzisiaj komunikacyjno-intencyjnym podejściem do znaczenia. Mówiąc na przykład „Jaką ładną suknię dziś Pani ma” wypowiadam pewne konwencjonalnie przyjęte w języku znaczenie, ale jednocześnie mogę też wypowiadać znacznie różne od konwencjonalnego. Jego źródłem będzie moja intencja; zależne ono będzie od okoliczności mojej wypowiedzi, od moich pragnień i upodobań. Tego rodzaju obserwacja na temat znaczenia dostarczanego przez mówiącego danym językiem nie mogłaby jednak sama w sobie aspirować do ogólnej teorii znaczenia. Dopiero jej uogólnienie stwierdzające, że wszystkie znaczenia, w szczególności zaś znaczenia lingwistyczne, mają swoje źródło w intencjach mówiącego, przekształca tę teorię w ogólną teorię znaczenia. Jej przeciwnicy sądzą, że znaczenie lingwistyczne jest jednak swoiste i nie da się go wyprowadzić z intencji mówiącego. Struktura języka polega na tym, iż ze skończonej ilości bazowych elementów możliwe jest formowanie nieskończonej ilości przekazów znaczeniowych. Znaczenie tych bazowych elementów nie jest natomiast wyznaczone intencjami mówiącego.

Husserla teoria znaczenia od razu zmierzała do bycia teorią znaczenia nie tylko komunikacyjnego, ale też znaczenia lingwistycznego oraz znaczenia pozalingwistycznego. Ten drugi rodzaj znaczenia jest znaczeniem, jakim są przesycane wszystkie nielingwistyczne (lub przynajmniej nie wyraźnie lingwistyczne) aktywności naszego umysłu, np. percepcje czy wyobrażenia. Intencja znaczeniowa nadaje znaczenie (sens) wyrażeniom (*Ausdruck*), a wyrażenia znaczą znaczenie, natomiast znaczenie odnosi do przedmiotów. Niejako przy okazji wyrażenie ujawnia zachodzenie odpowiedniego aktu mentalnego. Znaczenia według Husserla są abstrakcyjnymi rodzajami (istotami) odpowiadających im aktów mentalnych. Relacja pomiędzy tym, co mentalne, a znaczeniem nie jest jednak zewnętrzną relacją ‘chwytania’ znaczenia przez akt mentalny, lecz raczej znaczenie powstaje wewnętrznie, tzn. realizuje się (egzemplifikuje się) w aktach mentalnych jako ich abstrakcyjny rodzaj. Platowska interpretacja idealnych znaczeń uznawana przez Husserla (a także wcześniej przez B. Bolzanę i G. Fregego) nakazywała mu przyjmowanie, że idealne znaczenia realizujące się w umyśle

<sup>13</sup> Por. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984; U. Żegleń (wyd), *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie języku i umyśle*, Lublin 1996.

<sup>14</sup> Por. E. Husserl. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil.* (Hrsg. Von U. Panzer). The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof Publishers 1984; rozprawa pt. *Ausdruck und Bedeutung* s.30-110.

<sup>15</sup> Por. H.P. Grice. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press 1989.

mogą istnieć same w sobie poza umysłem nawet wtedy, gdy faktycznie nie dokonuje się żadna tego rodzaju egzemplifikacja.<sup>16</sup>

Odrębnym zagadnieniem od problemu genezy znaczenia jest kwestia kryteriów przypisywania znaczenia. W tym kontekście najczęściej pojawiają się rozważania dotyczące pojęć rozumienia i interpretacji. Tego rodzaju problematyka, chociaż nawiązuje do tradycyjnej problematyki hermeneutyki filozoficznej i pozafilozoficznej (np. biblijnej czy prawniczej), jest współcześnie rozważana z perspektywy całkowicie odmiennej od hermeneutycznej i fenomenologicznej tradycji świadomościowego i pierwszoosobowego podejścia do rozumienia i interpretacji. Dzisiaj preferowane jest podejście behawioralne, trzecioosobowe, w ramach którego stawia się pytanie, jakie warunki muszą być spełnione, aby można było przypisać znaczenie zachowaniom lingwistycznym innych osób, szczególnie osób, których języka zupełnie nie znamy. Odpowiedź na to pytanie uważa się za rozwiązującą nie tylko kryterialny problem behawioralnych warunków przypisania znaczenia, ale także problem esencjalny, tzn., czym jest znaczenie. W tym kontekście omawiane są zazwyczaj dwie teorie. Głoszony przez W. V. O Quine'a sceptycyzm co do możliwości przeprowadzenia udanej translacji z punktu widzenia trzeciosobowego i mający z tego wynikać sceptycyzm co do pojęcia znaczenia w ogóle (teoria radykalnej translacji) oraz powstała pod jej wpływem Davidsona teoria radykalnej interpretacji.<sup>17</sup>

W rozważaniach dotyczących pojęcia znaczenia wprowadza się zazwyczaj różne dodatkowe wymagania, które musiałaby spełnić ogólna teoria znaczenia. Musiałaby ona wyjaśniać zarówno znaczenie naturalne (w ten sposób na przykład dym znaczy, że istnieje jakiś ogień), wyjaśniać znaczenie mówiącego, znaczenie lingwistyczne oraz znaczenie konwencjonalne. To ostatnie odróżniane jest od znaczeń, jakie przysługują terminom odnoszącym się do tzw. rodzajów

<sup>16</sup> Por. P. Simons. *Meaning and Language*. W: *The Cambridge Companion to Husserl*. Red. B. Smith, D.W. Smith. Cambridge: Cambridge University Press 1995 s. 106-137.

<sup>17</sup> Quine argumentuje, że nie tylko nie istnieje ukryte przed innymi osobami znaczenie w naszych umysłach (tutaj nazywane znaczeniem introspekcyjnym), ale stawia nawet mocniejszą tezę, iż w ogóle całe pojęcie znaczenia jest nonsensowne. Obrazowym przykładem wykreowanym przez Quine'a jest sytuacja tzw. radykalnego tłumacza, tj. osoby, która całkowicie nie znając języka obcego plemienia, musi na podstawie samego zachowania tubylców wywnioskować, co znaczą używane przez nich słowa. Nie chodzi tu jednak tylko o pewną egzotyczną sytuację, gdyż Quine twierdzi, że my wszyscy obcując ze sobą na co dzień jesteśmy w sytuacji radykalnych tłumaczy. Gdy ktoś należący do plemienia, którego języka zupełnie nie znamy, wypowiada dźwięki 'Blanco gavagai', to według Quine'a na podstawie samego jego zachowania nie będziemy mogli stwierdzić, czy słowa te oznaczają 'całego królika', 'biały ogon królika', czy może oznaczają coś w rodzaju 'tutaj króliczy' (analogicznie do 'tutaj pada'), czy też 'istnieje tu pewna ilość nie oddzielonych od siebie części królika'. Żadne dodatkowe zabiegi deiktyczne nie określają jednoznacznie, jakie znaczenia pojawiają się w głowach tubylców. Dodatkowo też każda z tych hipotez może zostać wsparta przez kompensacyjne manipulacje w reszcie schematu, w ramach którego próbujemy dokonać tłumaczenia. Argument ten jak sądzę, jest jednak całkowicie nieprzekonywający (mimo sławy, którą uzyskał). Gdy błędnie rozwiążemy kilka części jakiejś krzyżówki, to możemy tego nie zauważyć, gdyż nasze błędy wzajemnie się zniosą, lecz z tego nie wynika, że istnieje pewna liczba dobrych rozwiązań tej krzyżówki. W wypadku radykalnej translacji możemy więc oczekiwać, że gdy weźmiemy pod uwagę dostateczną ilość kontekstów, to w końcu dowiemy się, jakie znaczenie pojawia się w głowach tubylców wypowiadających 'Blanco gavagai'. Por. W. V. O. Quine. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press 1960, rozdz. 2; *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, rozdz. 2. Na temat różnicy pomiędzy radykalną translacją Quine'a a radykalną interpretacją Davidsona por. S. Evnine. *Donald Davidson*. Cambridge: Polity Press 1991 s. 94-114.

naturalnych. Ogólna filozoficzna teoria znaczenia powinna też wyjaśniać znacznie nazw własnych, nazw ogólnych, wyrażeń okazjonalnych i synkategorematycznych. Osobnym problemem jest kwestia kompozycyjności, tzn. pytanie, jak znacznie wyrażeń składowych wpływa na znacznie formułowanych z ich pomocą zdań. Odrębnym zagadnieniem jest też pytanie o sposób istnienia znaczenia. Czy znaczenie jest szczególnego rodzaju przedmiotem istniejącym idealnie, czy jest raczej przedmiotem realnym, psychicznym lub intencjonalnym.

Według stanowiska, które zostanie przedstawione poniżej, znacznie jest rodzajem przedmiotu mentalnego (psychicznego). Analiza będzie się koncentrowała na metafizycznym aspekcie znaczenia, tzn. będzie dotyczyła głównie pytania o istotne cechy znaczenia jako zjawiska umysłowego. Termin ‘znaczenie’ będzie tu używany zamiennie z terminem ‘treść’, z terminem ‘treść mentalna’, a także zamiennie z terminem ‘sens’. Ciągłe wiele zmieszania wprowadza pochodzące od Fregego odróżnienie pomiędzy sensem (*Sinn*), a znaczeniem (*Bedeutung*).<sup>18</sup> Fregowski sens jest tym, co istnieje w umyśle i stanowi sposób prezentacji przedmiotu, do którego się odnosimy za jego pomocą. Tak np. wyrażenia „Warszawa jest stolicą Polski” i „Warszawa jest największym miastem w Polsce” miałyby w terminologii Fregego różne sensory, lecz to samo znaczenie. Fregowski ‘sens’ jest więc tym, co po polsku nazywamy terminami ‘oznaczanie’ lub ‘denotacja’. Zamieszanie jest spowodowane tym, że terminologia Fregego przeciwstawiała się nawet intuicjom języka niemieckiego, w którym została sformułowana, gdyż i tam ‘*Sinn*’ oraz ‘*Bedeutung*’ odnoszą się do treści umysłowych, a nie do oznaczanych przez nie przedmiotów idealnych czy realnych. Husserl na przykład używał terminów ‘*Sinn*’ i ‘*Bedeutung*’ zgodnie z potocznymi intuicjami języka niemieckiego na oznaczenie treści umysłowej, gdy natomiast mówił o przedmiotach idealnych, do których odnoszą treści umysłowe, to stosował termin ‘znaczenie idealne’ (*ideale Bedeutung*). Angielski termin ‘*meaning*’ jest albo używany luźno i wtedy oznacza zarówno konotację (sens, znaczenie), a więc pewną treść istniejącą w umyśle, jak i denotację; albo używa się go jako terminu oznaczającego wyłącznie denotację (referencję). Przy tym drugim rozumieniu z Fregowskimi terminami ‘*Sinn*’ i ‘*Bedeutung*’ skorelowane byłyby wtedy odpowiednio angielskie terminy ‘*sense*’ i ‘*reference*’.

Pojęcie znaczenia będę tu rozumiał w sensie znaczenia introspekcyjnego, tzn. jako bezpośrednio uchwytwalną treść umysłową. Obcujemy więc bezpośrednio ze znaczeniem wtedy, gdy bezpośrednio w introspekcji uchwytujemy treści związane z takimi na przykład napisami (lub dźwiękami) jak: ‘miasto’, ‘zieleń’, ‘kot’, ‘kwadrat’ czy ‘woda’. To bezpośrednie uchwycenie treści uzdalnia nas do przechodzenia od jednych treści do innych. Na przykład treścią uchwytowaną przy użyciu napisu ‘woda’ może być ‘bezbarwna i płynna substancja’. Treść ta może nas doprowadzić do ujęcia innej treści z nią związanej, na przykład treści związanej z napisem ‘substancja nadająca się do picia dla ludzi’. Przejścia między jednymi a innymi treściami mogą mieć charakter przypadkowego kojarzenia czegośkolwiek z czymkolwiek, ale także mogą łączyć się z przeświadczeniem, że pewne

<sup>18</sup> G. Frege. *Über Sinn und Bedeutung*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ 100:25-50.

treści są istotnie związane z innymi aktualnie ujmowanymi treściami (wynikają z nich), natomiast inne treści są nieistotne, właśnie tylko skojarzone.

Po tym wstępnym zarysowaniu filozoficznej problematyki znaczenia chciałbym najpierw przejść do negatywnej charakterystyki znaczenia introspekcyjnego, tzn. do powiedzenia, czym znacznie introspekcyjne nie jest; dopiero w następnym kroku spróbuję podać pozytywne cechy znaczenia introspekcyjnego. W części negatywnej znaczenie introspekcyjne zostanie odróżnione od takich zdarzeń fizycznych jak dźwięki i napisy, od przedmiotów idealnych, realnych, od obrazów i stereotypów, od znaczenia wynikającego z intencji mówiącego, od sposobu użycia wyrażen i od idei skojarzonych ze słowami pisanymi lub dźwiękami. Jako pozytywne cechy znaczenia introspekcyjnego zostaną podane jego translingwistyczność, ogólność i abstrakcyjność, specyficzne dla znaczenia regularne powiązanie, modyfikowalność, schematyzowalność, transferowalność, ilustrowalność, bezpośrednia dostępność i intersubiektywność.

Znaczenie nie jest określonym egzemplarzem (*token*) jakiegoś słowa, czy to będzie słowo pisane, czy wypowiedzane. Moglibyśmy używać napisu 'pies' zamiast napisu 'kot', czy napisu 'cielęcina' zamiast napisu 'miłość' i wyrażać odpowiednio te same znaczenia, tę samą treść mentalną. Niekiedy mówi się, że znaczenie mentalne nie jest związane z egzemplarzami danego napisu lub dźwięku, lecz z ich typem (*type*). Nie widać jednak, jak sądzę, żadnej różnicy pomiędzy tymi interpretacjami, moglibyśmy bowiem powiedzieć, że znaczenie wiązane przez nas faktycznie z typem słowa 'miłość' mogłoby być równie dobrze wiązane z typem słowa 'cielęcina' lub że znacznie faktycznie wiązane z typem napisu 'kot' mogłoby być wiązane z typem napisu słowa 'pies'. Nie można też powiedzieć, że typy lub egzemplarze słów pisanych lub mówionych reprezentują odpowiednie znaczenia, gdyż ani napisy ani dźwięki nie reprezentują tak, jak na przykład obraz reprezentuje przedstawioną w nim osobę. Słowa nie są bowiem w żadnym istotnym sensie podobne do znaczeń. Gdy jednak powiemy, że chodzi tu o specyficzną reprezentację semantyczną, to wrócimy do punktu wyjścia. To właśnie nasz umysł, jako swoiste świadome źródło aktywności, posiada zdolność do reprezentowania, a nie same słowa. Określone egzemplarze słów są wprawdzie mocno związane w konkretnych językach z reprezentowanymi przez nie znaczeniami, ale znaczenia nie są konieczne związane ani z określonymi egzemplarzami ani z określonymi typami słów, a tym bardziej tożsame z tymi oto egzemplarzami lub typami słów. Czym innym jest mocne powiązanie czegoś z czymś, a czym innym powiązanie konieczne, nie mówiąc o tożsamości. Trzeba też zauważyć, że odwoływanie się do pojęcia 'typu' jest bardzo niejasne. Jeżeli przez typ będziemy rozumieli to, co wspólne wielu egzemplarzom, to nie widać sposobu, w jaki typy mogłyby istnieć konkretnie. Typy mogą istnieć tylko jako treści mentalne, a więc pojęcia treści mentalnej nie da się wyjaśnić za pomocą pojęcia typu słowa. Trzeba też dodać, że te same napisy i dźwięki mogą mieć różne znaczenia w różnych językach.

Jeżeli będzie się usiłowało twierdzić, że typy, o które tu chodzi, nie należą języka empirycznego, lecz do jakiegoś hipotetycznego języka myśli, to poprzednio opisana sytuacja się powtórzy. Albo znaczenia będą tożsame z egzemplarzami lub typami słów tego hipotetycznego

języka, albo nie. Wydaje się jednak, że nawet w tego rodzaju języku też nie będzie można utożsamić znaczenia z egzemplarzami lub typami właściwych mu napisów. Pozostanie również w mocy uwaga sformułowana poprzednio na temat pojęcia typu.

Znaczenie mentalne nie jest też żadnym rodzajem obrazu, czy to obrazu, w którym wszystkie jakości są wypełnione, czy też obrazu schematycznego. Najbardziej oczywistym powodem jest to, że obrazy (jakiegokolwiek rodzaju), aby mogły być obrazami czegoś muszą już posiadać znaczenie. Znaczenia lingwistycznego nie da się więc wyjaśnić przez odwołanie się do nielingwistycznych twórców, jakimi są obrazy. Świadomość obrazu, tak samo jak świadomość percepcyjna, są przesycone znaczeniem, które trzeba dopiero jakoś opisać i zrozumieć. Drugim powodem jest to, że ani obraz wypełniony jakościami, ani obraz w różny sposób schematyczny nie są ogólne, podczas gdy ogólność w sensie odnoszenia się do wielu innych, podobnych treści jest istotną cechą znaczenia jako treści mentalnej. Inaczej mówiąc, obrazy jako konkretne istniejące przedmioty (malowidła), bardziej lub mniej schematyczne, nic nie znaczą bez umysłu nadającego znaczenie. Tak samo nie istnieje żadne naturalne znaczenie, które można byłoby radykalnie przeciwstawić nienaturalnemu znaczeniu. Dym miałby na przykład naturalnie znaczyć obecność jakiegoś ognia. Dym jest skutkiem ognia, dopiero jednak w obecności świadomego umysłu ten skutek nabiera znaczenia. Zależnie od kontekstu skutku, jakim jest dym, mógłby mieć różne znaczenia, mógłby nie znaczyć obecność ognia, lecz obecność ekipy filmowej wytwarzającej sztuczny dym.

Znaczenie mentalne nie jest też stereotypem percepcyjnym (Czasem, niejako automatycznie, nasuwa się w tym kontekście powiedzenie, że znaczenie jest treścią skojarzoną ze stereotypem, ale wtedy właśnie trzeba pamiętać, że właściwie chcemy powiedzieć, iż nie znaczenie jest tym stereotypem, a właśnie różną od niego treścią mentalną). Ten, kto widział tylko psy rasy Husky, będzie miał inny stereotyp percepcyjny psa niż ten, kto psy oglądał wyłącznie w Meksyku, a jednak poprawne będzie tłumaczenie słowa, którego używa on na określenie tych istot, za pomocą polskiego słowa 'pies'. Treść mentalna może być w wielu przypadkach zależna od obserwowalnych własności przedmiotu, do którego ją potem odnosimy. Jest to jednak tylko część prawdy na temat pojęcia znaczenia czy treści. Gdy weźmiemy pod uwagę kultury posiadające pojęcie 'czarownica' i rozumiejące przez nie mniej więcej tyle, co kobieta dysponująca magicznymi siłami, to prawdopodobnie stereotypem percepcyjnym będzie w tym wypadku 'zła stara kobieta, z dużym nosem i brodawkami', albo 'piękna młoda dziewczyna, w białej sukni, z czarodziejską pałeczką w ręku'. Jednak treść wiązana przez nas ze słowem czarownica jest o wiele bogatsza i zróżnicowana niż te ewentualne stereotypy. Można również wielu słowom przypisywać treść, mimo że nie istnieje dla nich żaden stereotyp percepcyjny. Na przykład treść słowa '*Zeitgeist*' umożliwia tworzenie sensownych zdań typu, powiedzmy, „Rozbuchany indywidualizm, który obecnie obserwujemy, jest

wyrazem panującego *Zeitgeistu*”. Stereotypy są więc wprawdzie doniosłe psychologicznie, lecz nie są treściami mentalnymi.<sup>19</sup>

Znaczenie introspekcyjne nie jest przedmiotem (znaczeniem) idealnym. O znaczeniach, które pojawiają się w naszych umysłach, można powiedzieć, że odnoszą się do znaczeń czy przedmiotów idealnych, o ile jesteśmy filozofami, którzy podtrzymują jakąś z wersji platonizującej ontologii, ale same znaczenia introspekcyjne nie są tego rodzaju przedmiotami. Z punktu widzenia platońskiej ontologii przedmioty idealne (znaczenia idealne) istnieją nawet wtedy, gdy nie istnieją żadne świadome umysły, albo istniałyby nawet wtedy, gdyby wszystkie świadome umysły nie spełniałyby żadnych aktów znaczeniowych (na przykład we śnie). Wprowadzenie terminu ‘znaczenie idealne’ przez Husserla było motywowane potrzebą uniknięcia psychologizacji pojęcia znaczenia w dziedzinach, gdzie psychologizm wydawał się szczególnie trudny do zaakceptowania, tzn. w logice i w matematyce. Ponadczasowa i ponadpodmiotowa obowiązwalność praw logiki i matematyki skłaniała do wniosku, że przedmiotami, do których odnoszą się zmieniające się w czasie akty znaczeniowe spełniane przez poszczególne indywidua, są znaczenia idealne. Znaczenia idealne według tej teorii istnieją poza czasem i poza przestrzenią. Identyczność przedmiotów, o których mówią logika i matematyka, miałaby być zagwarantowana przez ich idealność. Tak rozumował Husserl wprowadzając pojęcie znaczenia idealnego w *Badaniach logicznych* i krytykując psychologizm w interpretacji statusu przedmiotów nauk formalnych. To, jak mniemam, doprowadziło do ciągle odnawiającego się nieporozumienia, jakoby znaczenie mentalne było znaczeniem idealnym. Patrząc od strony podmiotu, znaczenie idealne może być tym, do czego zmierza znaczenie mentalne; tym, do czego zmierzają jego poszczególne fazy czy akty, natomiast patrząc od strony ontologicznej trzeba powiedzieć, że tylko fragmenty znaczeń idealnych realizują się w poszczególnych aktach mentalnych. Relacja polegająca na zmierzaniu do uchwycenia składników znaczenia idealnego oraz relacja egzemplifikacji w umyśle elementów znaczenia idealnego wydają się być ontologicznie elementarne, tzn. nie da się dalej określić za pomocą bardziej podstawowych terminów. Obie relacje tworzą razem związek, które można by określić jako *nexus psycho-logicus*, w odróżnieniu od *nexus psycho-physicus*. Pierwszy związek dotyczy powiązania tego, co mentalne z tym, co idealne, drugi powiązania tego, co mentalne z tym, co fizyczne.<sup>20</sup>

Gdy nie będziemy akceptowali platońskiej ontologii pozaczasowych i pozaprzestrzennych przedmiotów, a staniemy na gruncie bardziej arystotelesowskim, to sytuacja dotycząca różnicy między znaczeniem mentalnym a przedmiotami, do których się ono odnosi, będzie formalnie podobna. W ontologii arystotelesowskiej znaczenie mentalne także będzie czymś różnym od przedmiotów, do których się odnosi. Również i w ramach arystotelesowskich obowiązywać będzie zasada, że gdyby nie było umysłów (lub gdyby nie spełniałyby one żadnych aktów znaczeniowych), to nie byłoby żadnych

<sup>19</sup> Argumentacja zawarta w powyższym akapicie pochodzi od H. Putnama. *Representatin and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press 1988 s. 44-46.

<sup>20</sup> Na temat obu tych związków por. S. Judycki. *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*. Lublin: RW KUL 1995 s. 46-53.

znaczeń, lecz jednak istniałyby przedmioty, do których odnoszą się akty znaczeniowe. Do uchwycenia własności przedmiotów realnych (przedmiotów czasowo-przestrzennych) mogą zmierzać akty znaczeniowe i własności przedmiotów realnych mogą się egzemplifikować w tych aktach. I tutaj również obie te relacje tworzą łącznie *nexus psycho-logicus* i nie są eksplikowalne za pomocą bardziej podstawowych terminów. To proste odróżnienie, rezerwujące termin ‘znaczenie’ dla tego co, dzieje się w naszych umysłach, uwikłane jest wprawdzie w wiele trudności. Nie powinniśmy go jednak zamazywać mówiąc o znaczeniach idealnych, albo o tym, że znaczenie jest czymś realnym istniejącym poza umysłem.

Problem identyczności znaczenia eksponowany był przez Husserla na przykładzie tworów logicznych, dotyczył jednak w zasadzie wszystkich odmian świadomości semantycznej. Mówiąc, że woda jest bezbarwną i bezwoną substancją, czy że drzewo w ogrodzie jest zielone, przyjmujemy, że również wszystkie inne podmioty poza nami mogą uchwycić te same treści oraz że te same treści mogą powracać w spełnianych przez nas samych, oddzielonych czasowo aktach wypowiedzania słów i zdań. Tak więc zagadnienie identyczności treści (treści semantycznej) powstaje nie tylko w odniesieniu do tworów logicznych czy matematycznych, lecz istnieje już na poziomie percepcji i na poziomie zdań relacjonujących treści tych percepcji. Podobny problem powstaje nie tylko w odniesieniu do treści terminów opisujących rodzaje naturalne (‘woda’, ‘drzewo’), ale także w odniesieniu do terminów dotyczących tzw. artefaktów np. ‘miasto’ czy ‘uniwersytet’. W tym wypadku identyczność oddzielonych czasowo lub podmiotowo aktów znaczenia jest trudniejsza do wprowadzenia z platońskich przedmiotów idealnych lub arystotelesowskich rodzajów (substancji) naturalnych. Podobne trudności powstają w przypadku terminów dotyczących przedmiotów fikcyjnych, np. postaci literackich, czy przedmiotów sprzecznych (kwadratowe koło). Problem identyczności treści znaczeniowej realizujących się w czasowo zmieniających się aktach pojedynczego podmiotu i problem identyczności treści realizujących się w wielu różnych umysłach spełniających akty znaczeniowe pojawiają się tu szczególnie wyraźnie. Wydaje się, że w przypadku terminów znaczących takie rzeczy jak miasto, uniwersytet, postacie literackie, czy twory zwane dziełami sztuki, a także w przypadku identyczności znaczeń terminów sprzecznych wyjaśnienie odwołujące się do teorii partycypacji naszych umysłów w tych samych przedmiotach realnych lub idealnych i w ich własnościach nie będzie wystarczające. Potrzebne jest dodatkowe (mocne) założenie metafizyczne o istnieniu specyficznej koordynacji, ‘wprzód ustanowionej harmonii’, która wiąże zarówno poszczególne akty pojedynczego podmiotu jak i poszczególne akty różnych podmiotów.

Przeciwko stanowisku brytyjskich empirystów, że znaczenie jest ideą skojarzoną ze słowem, trzeba powiedzieć, iż znaczenie nie może być tego rodzaju ideą, jeżeli przez ideę będziemy rozumieli obraz (wypełniony lub schematyczny). Powyżej zostało pokazane, że znaczenie introspekcyjne nie jest ani obrazem, ani stereotypem. Jeżeli przez ideę będziemy natomiast rozumieli treść bezpośrednio daną w introspekcji, to otrzymamy tautologiczne określenie, że znaczenie jest znaczeniem skojarzonym ze słowem. Wydaje się, że błędna jest sugestia, iż znaczenie – czymkolwiek poza tym by było - jest

skojarzone z danym słowem. Gdy kojarzenie zinterpretuje się tak, jak to robiła tradycyjna teoria asocjacji, tzn. w sensie mechanizmu opartego o zasadę podobieństwa, wtedy znacznie musiałoby być podobne do słowa jako konkretnie ukształtowanego słowa pisanego lub mówionego. Znaczenia nie są jednak podobne do słów, a bezpośrednia świadomość semantyczna nie jest jakąś osobliwą galerią obrazów czy słów. Samą zaś relację podobieństwa jest bardzo trudno określić, gdyż zależy ona od punktu widzenia. Z odpowiedniego wybranego punktu widzenia każda rzecz może się okazać podobna do każdej innej.

Znaczenia mentalnego nie da się też zidentyfikować z tzw. znaczeniem komunikacyjnym, czyli z intencją kogoś wypowiadającego słowa lub zdania. Po pierwsze dlatego, że mówiący nie wytwarza znaczeń, lecz operuje znaczeniami już zastanymi w danej wspólnotcie komunikacyjnej. Głoszona przez Husserla koncepcja intencji znaczeniowej jako czegoś, co konstytuuje znaczenie, była jak najściślej złączona z jego platońską teorią o egzemplifikacji fragmentów idealnych znaczeń w umyśle. Intencja znaczeniowa nie produkuje więc znaczeń, lecz może je tylko modyfikować w stosunku do znaczeń konwencjonalnie związanych z tymi, a nie innym słowami. Za pomocą intencji znaczeniowej możemy modyfikować konwencjonalnie ustanowione powiązanie: 'to oto słowo - takie oto znaczenie', możemy bawić się znaczeniami (bardziej powierzchownie lub bardziej głęboko, na przykład poetycko). Te możliwości modyfikacji wskazują na transcendencję bezpośredniej, introspekcyjnej świadomości znaczenia w stosunku do konwencjonalnych powiązań, jak też na transcendencję w stosunku do uznawanej przez niektóre teorie nieświadomie ustanawianej świadomości znaczenia.

Przechodzę teraz do pozytywnej charakterystyki znaczenia introspekcyjnego.

Znaczenie introspekcyjne jest translingwistyczne. Bezpośrednio chwymane w samoświadomości znaczenie przekracza każdy język, jeżeli przez język będziemy rozumieli jakoś skodyfikowany system konkretnych znaków fizycznych (ich egzemplarzy bądź typów). Najprostszym argumentem za taką tezą jest to, że za pomocą różnych co do kształtu znaków fizycznych możemy wyrażać to samo znacznie i odwrotnie, możemy przypisywać różne znaczenia takim samym co do kształtu znakom fizycznym. Nie widać, jak sądzę, dla tej tezy żadnego poważnego kontrargumentu. Argumentacja w stylu sławnej hipotezy Sapira-Whorfa głoszącej, że kategorie językowe formują obraz ontologiczny świata, polega, jak sądzę, na nieporozumieniu.<sup>21</sup> Z tego, że członek danej

<sup>21</sup> Według tej hipotezy każdy język odnosi daną wspólnotę do nieskończonej ilości doświadczeń za pomocą skończonej liczby kategorii leksykalnych i gramatycznych. Kategorie te tworzą koherentny system. Ze względu na cele komunikacyjne pewne grupy doświadczeń są łączone razem jako analogicznie podobne. Mówiący danym językiem przyjmują jednak zazwyczaj, że kategorie i rozróżnienia należące do ich języka są czymś naturalnym; czymś, co pochodzi ze świata przedmiotów. Według hipotezy Sapira-Whorfa kategorie językowe są jednak raczej czymś, co nieświadomie prowadzi nasze myślenie. Każda kategoria zawiera charakterystyczne dla danego języka skojarzenia i dopiero całość powstająca z kategorii i implikowanych przez nie innych znaczeń stanowi podstawę interpretacji doświadczenia. Język sugeruje więc skojarzenia, które nie koniecznie obecne są w samym świecie. Dotyczy to zarówno języków naturalnych jak i języka naukowego. Używający określonego języka nie zdają sobie sprawy z konwencjonalnej natury lingwistycznych interpretacji, których ciągle dokonują. Por. E. Sapir. *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York: Harcourt, Brace & Co. 1921; B. L. Whorf. *Language Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Wyd. J. Carroll. Cambridge,

wspólnoty komunikacyjnej jest wrażliwy na te a nie inne sensy sugerowane przez język, którym posługuje się ta wspólnota, nie wynika, iż nie mógłby on stać się członkiem innej wspólnoty komunikacyjnej, z językiem wyposażonym w bogatszy repertuar znaczeń i nauczyć się widzieć i rozumieć rzeczy, których dotąd nie dostrzegał. Sama możliwość wzięcia pod uwagę sugerowanej przez tę hipotezę względności świadczy już o tym, że znacznie mentalne przekracza to, co jest implikowane przez kategorie danego języka. Gdyby było inaczej, nie moglibyśmy w ogóle zrozumieć hipotezy Sapira-Whorfa. Raczej wydaje się, że obraz świata sugerowany przez kategorie danego języka, wynika nie z samego tego języka, lecz ze stopnia intelektualnego rozwoju danej kultury (wspólnoty) posługującej się tym językiem. Pewne kultury nie rozwinęły po prostu pewnych znaczeń, a stąd też i ich język jest zawężony do tych a nie innych znaczeń. Jeżeli język, o który chodzi w tej dyskusji, nie miałby być którymś z języków empirycznych, lecz jakaś hipotetyczną nieświadomą gramatyką leżącą u podłoża wszystkich języków empirycznych, to będzie to tylko oznaczać nic nie mówiące bliżej stwierdzenie, że możliwości poznawcze naszego umysłu są w ogólności jakoś ograniczone. Należy jednak wątpić, że tego rodzaju struktura mogłaby być nazwana językiem w sensie skodyfikowanego systemu znaków fizycznych, którym mogą być przypisywane różne znaczenia. Szeroki zasięg możliwości manipulowania znaczeniem, którego doświadczamy bezpośrednio, czyni bardzo nieprawdopodobną hipotezę, że nieświadoma gramatyka jest czymś, co radykalnie ogranicza zasięg tej manipulacji. Małe dzieci uczą się swoich konkretnych języków szybko, co być może świadczy o wrodzoności pewnych podstawowych struktur, które umożliwiają to uczenie się, lecz z drugiej strony operowanie znaczeniami, np. w procesie twórczego myślenia, wydaje się przekraczać każdą ograniczoną strukturę, a w tym też każdą, nawet najbardziej fundamentalną, gramatykę.<sup>22</sup>

---

MA: MIT Press 1956.

<sup>22</sup> Sformułowana przez Chomsky'ego teoria wyjaśniająca uczenie się języka jest dzisiaj zazwyczaj podawana jako przykład powrotu do dawnych koncepcji natywistycznych. Chomsky twierdzi, że proces przyswajania języka przez dzieci byłby całkowicie niezrozumiały, gdybyśmy go próbowali wyjaśnić w ramach empirystycznej teorii umysłu. Stąd zaś należy wnioskować, że prawdziwe są racjonalistyczne teorie umysłu, tzn. te, które przyjmują istnienie w nim elementów wrodzonych. Według Chomsky'ego do założeń empirystycznej teorii umysłu należą: (1) teza, że wrodzonych mechanizmów uczenia się jest mało i że są one proste (np. kojarzenie); (2) złożoność powstaje w wyniku iteracji prostych procedur; (3) mechanizmy uczenia się nie są specyficzne ani dziedzicznie (te same mechanizmy leżą u podstaw uczenia się języka jak i uczenia się np. zachowań społecznych), ani gatunkowo (te same mechanizmy pojawiają się zarówno u ludzi jak też u zwierząt); (4) jeżeli mechanizmów uczenia się jest mało i są one proste, to otoczenie jest tym, co determinuje, czego i jak się uczymy, a sam umysł bardzo mało dodaje do tego ze swojej struktury; (5) ponieważ doświadczenie decyduje o tym, czego i jak się uczymy, to różne treści 'na wejściu' będą dawały różne treści 'na wyjściu' (stad też empiryści są zazwyczaj optymistami, jeśli chodzi o tzw. inżynierię społeczną). Tej teorii umysłu przeczy zdaniem Chomsky'ego sposób przyswajania języka przez dzieci. Bardzo szybko nabywają one nie tylko umiejętności rozumienia, komunikowania się, nazywania rzeczy, ale też odróżniania, czy jakiś dźwięk lub ich sekwencja jest poprawnym zdaniem ich języka rodzimego, czy nie są one wieloznaczne, czy są aktywne czy pasywne, czy są to parafrazy innych wyrażań itd. Tak szybkie dysponowanie 'intuicjami lingwistycznymi' wydaje się jednak niemożliwe, gdy weźmiemy pod uwagę dane lingwistyczne, z jakimi dziecko ma do czynienia. Dane te, po pierwsze, są bardzo fragmentaryczne, natomiast powstałe w oparciu o nie intuicje lingwistyczne są niepomiernie bogatsze niż idiosynkratyczny zbiór zdań, na które dzieci są wystawione. Po drugie, dane te są 'hałaśliwe'. To, co dzieci słyszą, składa się często ze zdań niekompletnych, a jednak na ich podstawie potrafią one odróżnić zdania od nie-zdań. Po trzecie, uczącym się w ten sposób brakuje bardzo wielu rodzajów danych, gdyż np. nie

Znaczenie introspekcyjne jest ogólne. To, o czym myślimy, jest zawsze czymś, co nie ogranicza się do jednego egzemplarza, lecz dotyczy wielu egzemplarzy. Na poziomie przedlingwistycznym ogólność znaczenia przybiera charakter tzw. 'widzenia czegoś w sensie czegoś': na przykład widzę ten oto zbiór linii, konturów i barw jako kota na dywanie, czy jako drzewo w ogrodzie oraz współuświadamiam sobie, że jest to jeden z egzemplarzy gatunku 'kot', czy jeden z egzemplarzy ogólnego gatunku 'drzewo'. Na poziomie dyskursu operującego znaczeniami związanymi ze słowami danego języka ogólność znaczenia jest wyraźnie uświadamiana. Ogólność jest tą własnością, którą od najdawniejszych czasów przypisywano umysłowi ludzkiemu jako jedną z cech wyróżniających jego sposób operowania i sposób istnienia od innych struktur. Trzeba wyraźnie podkreślić, że istnieje coś takiego jak dwustronna charakterystyka treści mentalnej. Treść ta wzięta jako poszczególne zdarzenie mentalne jest indywidualna, np. teraz myślę o treści słowa 'kot', gdy pomyślę o tej treści za chwilę to będzie to już inna indywidualnie treść, a to ze względu na inną lokalizację w czasie. Jednak w obu tych wypadkach treść ta jako reprezentująca ma cechę ogólności. Gdy będziemy używać terminologii odwołującej się do pojęcia informacji, to trzeba powiedzieć, że informacja semantyczna jest informacją zgeneralizowaną. Jest ona wprowadzona jakoś zakotwiczona w mechanice naszego mózgu, która rozgrywa się między konkretnymi zdarzeniami neuronalnymi, lecz same relacje między ogólnymi znaczeniami nie są relacjami mechanicznymi. Związki między zgeneralizowanymi informacjami semantycznymi mają charakter wynikania jednych treści z drugih, a nie czysto mechanicznych (np. asocjacyjnych) powiązań.

Znaczenie introspekcyjne jest abstrakcyjne. Przez to należy roznieć, że w świadomości znaczenia zostaje pominięta większość własności posiadanych przez przedmioty, do których to znaczenie nas odnosi. Abstrakcyjność jest ściśle związana z ogólnością znaczenia. Te własności, które nie zostają pominięte, służą do odnoszenia do wielu przedmiotów danego gatunku czy rodzaju. Abstrakcyjność nie jest jednak brakiem cech takim, jaki wstępuje w schematach czy stereotypach. Abstrakcyjne znaczenie nie jest żadnym konkretnym zarysem przedmiotu, gdyż nie tylko pomija większość własności, lecz także wszystkie jego składniki są ogólne. Dodatkowo trzeba pamiętać, że uświadamiany schemat tylko dlatego jest schematem czegoś, że posiada znaczenie, które jest ogólne i

---

uczy się dzieci, co to jest parafraza, że pewne skomplikowane zdania są dziwne itp. Zrekonstruowanie na podstawie tego rodzaju danych i w oparciu o empirystyczne mechanizmy uczenia się poprawnej gramatyki, którą już kilkuletnie dzieci biegle się posługują, byłoby cudem równoznacznym z opanowaniem przez kilkuletnie dziecko np. mechaniki kwantowej. Na tej podstawie Chomsky przyjmuje, że muszą istnieć wrodzone reguły uczenia się języka, a mówiąc dokładniej, muszą istnieć wrodzone uniwersalia lingwistyczne pozwalające na generowanie poprawnej gramatyki danego języka. Te uniwersalia są wspólne wszystkim językom naturalnym. Chomsky uważa dodatkowo, że reguły te muszą mieć 'psychologiczną realność', tzn., że uczący się języka muszą dysponować gramatyką generatywną tego języka, która w jakiś sposób jest osadzona w ich mózgu. Jeżeli coś takiego nie istnieje, to trzeba uznać za całkowitą tajemnicę, jak mówiący mogą dysponować intuicjami lingwistycznymi. Zmagazynowana mentalnie gramatyka nie jest dostępna dla świadomości. Por. N. Chomsky, *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, New York 1986. Korzystałem tu częściowo z artykułu S. Sticha, *The Dispute over Innate Ideas*, w: M. Dascal/D. Gerhardus/K. Lorenz/G. Meggle (wyd.), *Sprachphilosophie* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 2. Halbband), Berlin/New York 1996, s.1041-1050.

abstrakcyjne. Uświadamiany na przykład schemat drzewa odnosi do wielu drzew i pomija ogromną ilość własności przysługujących konkretnym egzemplarzom drzew. Znaczenie imion własnych też jest ogólne i abstrakcyjne w powyższym sensie. Potrzebny do jego wyrażenia jest opis. Na przykład ‘Autor *Pana Tadeusza*’, ‘Poeta polski urodzony na Litwie’ itd. opisują imię własne ‘Mickiewicz’. Sadzę, że niezależnie od opozycji między teoriami np. B. Russella i S. Kripkego znaczenie imion własnych jest ogólne i abstrakcyjne. Wynika to z tego, że nasz umysł nie dysponuje czymś, co nazywano intuicją konkretności (indywiduum). Wszelkie rozumienie, którym może dysponować nasz umysł, jest całkowicie zanurzone w obszarze ogólnych i abstrakcyjnych znaczeń.<sup>23</sup>

Bezpośrednio uświadamiane w introspekcji znaczenie pojawia się jako struktura regularnie powiązana. Chwytając znaczenie związane z napisem ‘drzewo’ wiemy od razu, że są z nim powiązane inne znaczenia (treści). Wiemy też, że jedne treści wynikają z innych treści, i że możemy przechodzić myślowo od jednych treści do innych. Uświadamiamy sobie także, iż regularność, która tu ma miejsce, jest czymś różnym od przypadkowych związków skojarzeniowych. Wprawdzie bardzo często trudno jest określić, co jest tylko przypadkowym skojarzeniem, a co jest regularnie związane z daną treścią, ale to nie podważa istnienia dwóch formalnych rysów świadomości znaczenia, a mianowicie: bezpośrednia świadomość znaczenia posiada, po pierwsze, intuicyjnie wbudowaną współświadomość odróżnienia między tym, co istotne i tym, co akcydentalne, ale regularnie powiązane z daną treścią, a tym, po drugie, co tylko przypadkowo skojarzone z tą treścią. Świadomość znaczenia jest więc koniecznie esencjalna. Esencjalność świadomości semantycznej jest, jak można sądzić, niezależna od wyniku dyskusji dotyczącej pojęcia esencjalizmu i antyrealizmu. Nawet gdyby, jak chcą dzisiejsi antyrealiści, różne opisy prowadziły do różnych obrazów świata (np. opis w terminach języka potocznego i opis w terminach fizyki cząstek elementarnych), to i tak w ramach każdego z tych opisów zachowane zostanie odróżnienie tego, co istotne, tego, co tylko akcydentalne, ale regularnie powiązane z tym, co istotne oraz tego, co tylko skojarzone z daną treścią.

<sup>23</sup> Kwestią sporu między teorią Russella dotyczącą konotacji i denotacji a teorią Kripkego jest pytanie, jak do swoich przedmiotów odnoszą się imiona własne. Według Russella imię własne *Shakespeare* odnosi się do swojego przedmiotu poprzez to, że jest skrótem tzw. deskrypcji określonej, tzn. opisem cech, jakie wiążemy z tą nazwą, np. ‘Autor *Hamleta*’ itd. Według Kripkego jest to ujęcie błędne, gdyż nie gwarantuje unikalności referencji przedmiotowej dla imienia *Shakespeare*. Możemy bowiem wyobrazić sobie osobę, która zna jedynie pewien fałszywy opis dotyczący imienia *Shakespeare*, np. ‘Autor *Pana Tadeusza*’. Gdy taka osoba używa imienia *Shakespeare*, musielibyśmy przyjąć, że odnosi się do Mickiewicza, co wydaje się absurdalne. Zamiast teorii deskrypcji określonych Kripke proponuje dla imion własnych teorię uznającą, że imię własne odnosi do swojego przedmiotu poprzez ‘łańcuch komunikacyjny’. W powyższym przykładzie łańcuch ten zaczął się wraz z nadaniem imienia sławnemu angielskiemu dramatopisarzowi i, przechodząc pokoleniowo pomiędzy osobami, które przekazują sobie to imię, trwa do dziś. W ten sposób Kripke uzasadnia swoją tezę, że imiona własne są ‘sztywnymi desygntorami’ (*rigid designators*). Desygntują one sztywno dlatego, że warunki ich prawdziwości nie zmieniają się wraz z tym, co ludzie myślą na temat przedmiotów imion własnych. (por. B. Russell. *Lectures on Logical Atomism*. W: *Russell's Logical Atomism*. Red. D. Pears. London: Fontana/Collins 1972; S. Kripke, *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell 1980; pol. tłum. *Nazywanie i konieczność*. Warszawa: IW PAX 1988). Nawet gdyby teoria Kripkego chybiała metafizyczny ‘rdzeń imienia własnego, tzn. unikalność związania pewnego dźwięku z określonym indywiduum, to i tak musimy odnosić się do indywiduów za pomocą znaczenia deskrypcyjnego. Trwanie ‘łańcucha komunikacyjnego’ jest możliwe tylko dlatego, że ludzie jakoś opisują, na czym polega unikalność związku pomiędzy dźwiękiem *Shakespeare* a osobą, do której ten dźwięk zastosowano. Tego rodzaju opis może być tylko ogólny i abstrakcyjny.

Znaczenie introspekcyjne jest modyfikowalne. Znaczenie pojawia się nam jako struktura otwarta na dalsze badania i odkrycia, struktura podatna na uzupełnienie i modyfikacje pochodzące z myślenia. Bezpośrednio uświadamiane znaczenie nie jest tworem zamkniętym. Można powiedzieć, że jest ono skierowane na znaczenie idealne, czyli na pełnię cech istotnych i akcydentalnych, które powinny przysługiwać danemu aktualnie znaczeniu. W tym wypadku w wyrażeniu ‘znaczenie idealne’ nie chodzi o sposób istnienia znaczenia, lecz o coś, co jest bliskie leibnizjańskiej koncepcji ‘pełnego pojęcia’. Znaczenia pojęć empirycznych zmierzają do pełnych pojęć (pełnych znaczeń) w wyniku w zasadzie nieskończonego progresu badawczego, którego kresem byłoby odkrycie wszystkich własności regularnie związanych z aktualnie posiadanym znaczeniem. W wypadku znaczeń należących do dziedziny nauk formalnych wydaje się, że przynajmniej w odniesieniu do niektórych z nich posiadamy już ich pełne znaczenia. Znaczenie jest więc czymś, co istnieje w umyśle. Tym, co istnieje poza umysłem, nie są znaczenia, lecz ‘pełne znaczenia’, a więc przedmioty i ich cechy istniejące niezależnie od umysłu i jego aktów. Przedmioty te istnieją albo realnie, albo idealnie, lecz ta kwestia nie dotyczy bezpośrednio znaczenia mentalnego i jego charakteru. W tej chwili ze znaczeniem słowa ‘woda’ wiążemy takie składniki semantyczne jak na przykład ‘bycie bezbarwną, bezwoną substancją, nadającą się do picia dla ludzi’, a także bycie ‘H<sub>2</sub>O’. W wyniku dalszych badań może się jednak okazać, że napis ‘woda’ należy uzupełnić o dodatkowe składniki semantyczne, dotychczas jeszcze nie odkryte. Te nie znane nam dzisiaj cechy wody nie są znaczeniami związanymi ze słowem ‘woda’, lecz jej cechami istniejącymi poza naszymi umysłami.

Znaczenie introspekcyjne jest schematyzowalne. Nie chodzi tu jednak o schemat w sensie rozważanym powyżej, tzn. o zarys czy stereotyp (percepcyjny lub wyobraźniowy). W tym wypadku schemat oznacza coś bardziej zagadkowego, a mianowicie ten element, który musi istnieć, aby zapośredniczyć pomiędzy ogólnym i abstrakcyjnym znaczeniem mentalnym a przedmiotami, do których jest ono stosowane. Znaczenie mentalne jest ogólne i abstrakcyjne natomiast przedmioty dane w percepcji są konkretne, wyposażone w ogromną ilość różnicujących je własności, szczegółów które nie występują w samym znaczeniu. Jednocześnie jednak automatycznie i z łatwością rozpoznajemy, że konkretny przedmiot jest kotem a nie psem, czyli egzemplarzem podpadającym pod dane znaczenie mentalne. Musi zatem, jak rozumował Kant, istnieć element, który umożliwia aplikację ogółu do tego, co partykularne. Ten element nazywał schematem.<sup>24</sup> Nie jest on zarysem czy stereotypem

<sup>24</sup> Kant odróżniał schematy transcendentalne od empirycznych. Koncepcja schematyzmu transcendentalnego była ściśle związana z głównym wywodem *Krytyki czystego rozumu*, który zmierzał do wykazania istnienia konstytuujących ludzkie doświadczenie apriorycznych struktur (kategorii). Według Kanta kategorie są czystymi pojęciami i jako takie domagają się pośrednika umożliwiającego ich aplikację do doświadczenia. Pośrednikiem tym mają być transcendentalne schematy tych kategorii, zasadniczym zaś medium prowadzącym do schematyzacji kategorii byłby czas. Podobna schematyzacja jest konieczna w wypadku pojęć empirycznych. Rozumiemy słowo ‘pies’ (przykład Kanta), gdy na podstawie doświadczenia wiemy, jak skonstruować schemat psa w wyobraźni. Ten schemat dopuszcza jednak większą szczegółowość niż samo pojęcie psa i stąd też jest on czymś nieadekwatnym w stosunku do uniwersalności, jaka przysługuje pojęciu psa. Natomiast spostrzeżenie indywidualnego psa lub narysowany jego obraz w ogóle nie posiadają uniwersalności charakterystycznej dla pojęcia. Schemat nie jest więc ani rysunkiem (obrazem), ani pojęciem. Do schematyzmu naszego umysłu odnosi się często cytowana, następująca wypowiedź Kanta: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy

percepcyjnym, gdyż nawet najbardziej schematyczne zarysy są jednak ostatecznie konkretne, różnią się od siebie ogromną ilością szczegółów i stąd już one same muszą być rozpoznawane jako zarysy na przykład kota a nie psa. Inaczej mówiąc, nie można nawet pomyśleć takiego konkretnego zarysu, który odpowiadałby wszystkim egzemplarzom podpadającym pod znaczenie mentalne ‘kot’. Schemat w tym znaczeniu jest więc czymś, co nie da się uchwycić w jakichkolwiek kategoriach fizycznych. Ujmując to językiem Kanta, synteza rozpoznawania w pojęciu nie da się, podobnie jak samo znaczenie, zrozumieć jako proces fizyczny. Zagadkowość możliwości aplikacji ogółu do tego, co partykularne, ma swój człon przeciwny w zagadkowości możliwości przejścia od tego, co partykularne do ogólnych składników tworzących zawartość danego znaczenia. Przejście to tradycyjnie nazywano ‘abstrakcją’, ale tak samo jak w przypadku schematyzacji samo to słowo nie pokazuje, jak możliwe jest to przejście. Wydaje się więc, że zarówno w przypadku abstrakcji jak i schematyzacji ‘jak’ tych procesów pozostaje dla nas epistemicznie niedostępne. Do tej kwestii powrócę w trzeciej części artykułu.

Znaczenie introspekcyjne jest transferowalne i ilustrowalne. Bezpośrednia świadomość znaczenia wiąże się ze świadomością możliwości przypisywania tego samego znaczenia różnym przedmiotom fizycznym, ‘kotwiczenia’ danego znaczenia w różnych fundamentach. Tego rodzaju możliwość pokazuje, że samo znaczenie mentalne nie jest koniecznie związane z żadnym konkretnym fundamentem. Znaczenie dane bezpośrednio w introspekcji jest także ilustrowalne, tzn. dla wielu znaczeń możemy podać ich mniej czy bardziej przybliżone modele w postaci schematycznych lub bardziej wypełnionych jakościowo rysunków. Nie wszystkie znaczenia, którymi możemy operować, dopuszczają jednak ilustrację. Dla wielu znaczeń możliwa jest tylko ilustracja przenośna, związana z innymi skojarzeniami, które są współzawarte w danym znaczeniu (o ile możliwa jest ilustracja znaczenia związanego z fizycznym kształtem napisu ‘kot’, o tyle znaczenia związane z fizycznym kształtem słowa ‘otchłań’ mogą być ilustrowane tylko przez pewne skojarzenia, np. górską przepaścią itp.). Ilustrowalność, którą dopuszczają znaczenia mentalne, zakłada możliwość schematyzacji w poprzednio omówionym sensie. Ilustracje danego znaczenia (lub ilustracje poprzez znaczenia skojarzone z danym znaczeniem) są możliwe tylko dlatego, że w ogóle znacznie dopuszcza przejście pomiędzy tym, co ogólne i abstrakcyjne a tym, co partykularne.

Znaczenie introspekcyjne jest bezpośrednio dostępne. Niezależnie od tego, jaka byłaby geneza znaczenia w naszych umysłach, to świadomie posiadając treści mentalne, wiemy, o czym myślimy. Jesteśmy w stanie operować znaczeniami, modyfikować je, przypisywać wybranym przez nas fundamentom fizycznym (np. napisom lub dźwiękom). Możemy kontrolować zmiany znaczenia przechodząc od jednych niuansów znaczeniowych do innych, uwzględniać różne stopnie ogólności znaczeń, możemy bawić się znaczeniami wskazując na nieoczekiwane związki lub ciekawe skojarzenia. Nawet konstrukcje bezsensowne czy sprzeczne znaczeniowo z punktu widzenia jednego

---

chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich (sobie) nie zakrytych przed oczyma.” (*Krytyka czystego rozumu*. A141/B 180-181).

poziomu, na wyższym poziomie świadomości semantycznej mogą nabierać pewnego znaczenia. Znaczenie mentalne nie jest dostępne bezpośrednio w całości. Po pierwsze dlatego, że większości składników bogatych znaczeń nie możemy sobie jednocześnie uświadomić. Drugim powodem jest to, że dla kogoś, kto nie zajmował się zawodowo biologią, składniki znaczenia wiążanego ze słowem 'kot' będą mniej liczne niż dla specjalisty zoologa. Ale nawet dla specjalisty znaczenie mentalne nie jest dostępne w całości, gdyż może on aktualnie nie pamiętać wielu cech przypisywanych przez współczesną biologię kotom, jak również być może nie zna wielu tych cech, gdyż się o nich jeszcze nie dowiedział.

Znaczenie introspekcyjne jest intersubiektywne. To jest fakt. Czy ten fakt można dalej wyjaśniać? W celu jego wyjaśnienia można odwołać albo do wrodzoności 'prymitywów semantycznych', czyli do podstawowych treści i mechanizmów umożliwiających tworzenie znaczeń pochodnych, albo do tego, że egzemplifikacja własności w naszym umyśle odbywa się we wspólnym świecie przedmiotów przestrzenno-czasowych (wyjaśnienie arystotelesowskie), albo do tego, że źródłem realizujących się w naszych umysłach znaczeń są idealne znaczenia w sensie Platona czy Husserla. Intersubiektywności znaczenia mentalnego nie da się jednak wyjaśnić przez odwołanie się wspólnie używanego języka, bo język jako skodyfikowany system znaków fizycznych opiera się na bezpośrednio uświadamianych znaczeniach, a nie odwrotnie. Ze względu na to, że znaczenie mentalne posiada wyżej wymienione własności, za tezę zupełnie niezrozumiałą trzeba uznać sławne powiedzenie Wittgensteina, iż granice mojego języka są granicami mojego świata.

\*

Teraz przechodzę do przedstawienia krytyki symbolicznej teorii myślenia, którą w ostatniej swojej książce sformułował L. BonJour.<sup>25</sup> Krytykę tę uważam za bardzo ważną, gdyż w sposób jasny i radykalny kwestionuje podstawowe założenia dominującego dzisiaj naturalistycznego podejścia do natury umysłu ludzkiego. Głównym przedmiotem analiz BonJoura nie jest jednak metafizyczna natura umysłu (filozofia umysłu), lecz kwestia tradycyjnie uważana za epistemologiczną, tzn. kwestia możliwości wiedzy koniecznej (wiedzy *a priori*). I w tym aspekcie BonJour argumentuje przeciw dominującemu współcześnie empiryzmowi na rzecz możliwości racjonalnego wglądu (*rational insight*) w konieczne stany rzeczy. Pogląd taki, zgodnie z tradycją, nazwa racjonalizmem. Przeciwstawia go przede wszystkim różnym odmianom empiryzmu, ale także aprioryzmowi Kanta. Stanowiska empirystyczne, odrzucające możliwość wglądu w konieczne stany rzeczy, muszą się według BonJoura zawsze skończyć jakąś z wersji sceptycyzmu. Jednocześnie jednak stanowisko Kanta BonJour uważa też za niewystarczające, gdyż relatywizuje ono wiedzę konieczną (w terminologii Kanta wiedzę syntetyczną *a priori*) do faktycznej struktury umysłu ludzkiego. Wiedza konieczna według BonJoura nie pociąga za sobą konieczności przyjmowania istnienia przeddoświadczeniowych form naoczności i kategorii, lecz oparta jest na szczególnego rodzaju

<sup>25</sup> *Defense of Pure Reason*. s.162-186.

władzy intuicyjnego ujmowania konieczności. Fragmentem argumentacji BonJoura na rzecz racjonalizmu jest krytyka symbolicznej natury myślenia. Gdyby bowiem symboliczna teoria myślenia była prawdziwa, to uzasadniana przez BonJoura możliwość wglądu w konieczne stany rzeczy musiałaby zostać uznana za całkowicie pozorną. Umysł przetwarzający wyłącznie fizyczne symbole nie jest w stanie dokonywać żadnych wglądów w konieczne stany rzeczy. W kwestii metafizycznego źródła znaczenia mentalnego BonJour ostatecznie preferuje rozwiązania Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, według których źródło znaczenia nie opiera się na symbolach, lecz na procesie egzemplifikacji własności rzeczy w umyśle. W trzeciej części artykułu uzupełnię i rozszerzę krytykę BonJoura w ten sposób, aby pokazać, że adekwatna teoria znaczenia mentalnego wymaga przyjęcia nienaturalistycznej teorii umysłu ludzkiego.

Według BonJoura symboliczna teoria umysłu przez dużą część współczesnych filozofów uważana jest za jedyną poprawną teorię, a nawet za jedyną teorię dającą się w ogóle pomyśleć. Według tej teorii myślenie jest procesem o charakterze symbolicznym (lingwistycznym). Proces myślenia polega na operowaniu systemem reprezentacji, który jest przynajmniej analogiczny do języka naturalnego. Pogląd tego rodzaju nie tylko jest wpływowym stanowiskiem w dzisiejszej filozofii umysłu, ale można go też uznać za stanowisko charakterystyczne dla całego nurtu filozoficznego nazywanego filozofią analityczną.

Według tradycyjnego (racjonalistycznego) podejścia, gdy jakaś osoba wypowiada na przykład sąd, że czerwień i zieleń nie mogą jednocześnie występować na tej samej powierzchni, to świadomie ujmuje obie te jakości i na tej podstawie 'widzi', iż nie mogą one być w tym wypadku jednocześnie zrealizowane. Jakości czerwieni i zieleni znajdują się bezpośrednio w zasięgu jej 'widzenia' w ten sposób, że da się uchwycić ich niekompatybilność. Inaczej jest jednak według teorii symbolicznej. Tym, co się dzieje, gdy myślę czerwieni i zieleni, jest tylko to, że (polskie) słowa 'czerwień' i 'zieleń' (lub bliskie ich analogie) pojawiają się w moim tzw. 'języku myśli' (*language of thought*). Patrząc od strony jego implementacji, język ten mógłby być jakimś rodzajem kodu, pewnego rodzaju inskrypcją w postaci sekwencji powtarzających się wyładowań elektrycznych w mózgu. Współczesny stan badań neurofizjologicznych nie daje wprawdzie żadnych podstaw do przyjmowania, że tego rodzaju hipoteza filozoficzna jest empirycznie prawdopodobna, jest ona jednak atrakcyjna teoretycznie, gdyż pokazuje, jak materialistycznie można wyjaśniać sposób funkcjonowania naszego umysłu.

BonJour podkreśla, że według tego poglądu lingwistyczne (czy quasi-lingwistyczne) elementy nie stanowią tylko jakiejś ingrediencji w procesie myślenia, lecz że elementy tego rodzaju miałyby wyczerpywać cały subiektywny (wewnętrzny) aspekt myśli. Oczywiście, zwolennicy teorii symbolicznej muszą być w stanie pokazać, w jaki sposób nie zinterpretowane symbole 'języka myśli' uzyskują to znaczenie (treść), które faktycznie posiadają. Muszą pokazać, jak to się dzieje, że nie są to tylko nie zinterpretowane symbole. Faworyzowanym w tym wypadku stanowiskiem jest tzw. kauzalna teoria znaczenia. Cokolwiek jednak kauzalna teoria znaczenia miałaby do powiedzenia na ten temat, to nie może ona sugerować istnienia jakiegoś elementu o charakterze treściowym (znaczeniowym),

żadnego rodzaju wewnętrznej świadomości znaczenia (świadomości treści), które byłyby skojarzone z symbolami, ale od nich różne. Przyjęcie takiego myślowego, asymbolicznego elementu równałoby się odrzuceniu samego rodzenia stanowiska symbolicznego. Tego rodzaju dodatkowa świadomość tworzyłaby niesymboliczną odmianę myślenia, a ten rodzaj myślenia hipoteza nazywana hipotezą *'language of thought'* programowo odrzuca.

BonJour podkreśla, iż niezaprzeczalnym faktem jest to, że gdy myślimy o czymś, to treść naszych myśli – przynajmniej w pewnym znaczącym stopniu – jest dla nas widoczna, uświadamiamy ją sobie od wewnątrz. Jeżeli teoria symboliczna nie mogłaby wyjaśnić, jak możliwa jest ta wewnętrzna świadomość tego, o czym myślimy, to trzeba byłoby ją uznać za całkowicie niewiarygodną. Za taką właśnie tezą o niewiarygodności argumentuje BonJour.

W jaki sposób jestem świadomy takich przedmiotów, własności i stanów rzeczy jak na przykład: koty, telefony, piłki do koszykówki, drzewa wiśniowe w ogrodzie, Immanuel Kant, Bill Clinton, czerwień, trójkątność; oraz tego, że jedna rzecz jest dłuższa od drugiej, czy też tego, że Napoleon przegrał bitwę pod Waterloo? BonJour zwraca uwagę, że teoria symboliczna koncentruje się zazwyczaj nie na wymienionych wyżej przykładach obiektów, własności i stanów rzeczy, lecz na przekonaniach i na praktykach przypisywania komuś przekonań. Jest to jednak według niego błąd, gdyż tego rodzaju praktyki w dużej mierze zależą od czynników kontekstualnych i znaczeniowych, a te czynniki są z kolei istotnie niezależne od tego, co rzeczywiście dzieje się w umyśle osoby, która je sobie uświadamia. W związku z tym BonJour preferuje przykłady dotyczące obiektów, własności i stanów rzeczy, gdyż w ich przypadku występuje mniejsza zależność od czynników kontekstualnych.

Jak to jest możliwe, że możemy myśleć na przykład o 'trójkątności'? Symboliczna teoria odpowiada, że jesteśmy zdolni myśleć o trójkątności dlatego, że posiadamy egzemplarz (*token*) słowa trójkątny w naszym umyśle (mózgu); albo też dlatego, że dysponujemy jakąś jego translacją w języku, który wykorzystują nasze operacje kognitywne. To właśnie egzemplarz słowa 'trójkątność' stanowiłby wehikuł naszych myśli o trójkątności. Według niektórych interpretacji język ten jest identyczny z językiem naturalnym (lub jest jemu bliski), podczas gdy inne podejścia uznają, że jest to specjalny język, właśnie 'język myśli' jakoś zakodowany w naszym mózgu. To jednak według BonJoura nie ma tu rozstrzygającego znaczenia. Bardzo ważne jest natomiast to, że tego rodzaju teorie przyjmują, iż egzemplarze są symbolami w taki sam sposób, w jaki zwykle słowo 'trójkątność' jest symbolem, tzn. że ich zdolność do reprezentowania nie jest wyznaczana przez ich wewnętrzną naturę. Ta zdolność do reprezentowania jest natomiast wyznaczona przez relacje zewnętrzne, w które wchodzi dany symbol (jego egzemplarz). Teoria symboliczna w tym znaczeniu stanowi odmianę tego, co Fodor nazywa 'reprezentacjonistyczną teorią umysłu'. Według Fodora tzw. postawy propozycyjne (*propositional attitudes*), a także inne stany umysłu reprezentujące coś, są relacjami do wewnętrznych reprezentacji, tzn. relacjami do odpowiednich lingwistycznych lub quasi-lingwistycznych egzemplarzy symboli.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Por. J. Fodor. *Representations*. Cambridge, MA: MIT Press 1981.

W tym miejscu Bonjour wprowadza odróżnienie pomiędzy (a) reprezentacjonistyczną teorią umysłu *simpliciter* a (b) reprezentacjonistyczno-symboliczną teorią umysłu. W wypadku reprezentacjonistycznej teorii umysłu *simpliciter* reprezentacje mentalne mają wewnętrzną treść niezależną od ich relacji zewnętrznych. Tego rodzaju teoria satysfakcjonowałaby następujące wymagania stawiane przez Fodora każdej ogólnej teorii umysłu. Dostarczałaby mechanizmu pośredniczącego pomiędzy umysłem a abstrakcyjnymi stanami rzeczy. Wyjaśniałaby zjawisko nieprzejrzystości semantycznej (*opacity*). Nadawałby reprezentacjom formę logiczną. Wyjaśniałaby strukturalny paralelizm między myśleniem a językiem. Reprezentacjonistyczna teoria umysłu *simpliciter* znajduje się jednak według Bonjoura w konflikcie z drugą doniosłą tezą Fodora (i innych), a mianowicie z tezą, że procesy psychiczne mają charakter czysto komputacyjny, a więc że tylko formalno-syntaktyczne cechy reprezentacji symbolicznych odgrywają w nich rolę. Ta teza jest więc w mniejszym lub większym stopniu równoważna z tezą o symbolicznym charakterze myślenia.

BonJour stwierdza, że istnieją dwa podstawowe problemy, z którymi musi się skonfrontować każda z wersji teorii symbolicznej. Po pierwsze, jeżeli treść reprezentująca pewnego symbolu myślowego nie pochodzi z jego własności wewnętrznych, to przez co treść ta jest determinowana. Co sprawia, że słowo 'trójkątność' reprezentuje tę a nie inną własność, a nie reprezentuje nieokreślonej liczby jakichkolwiek innych rzeczy, które mogłoby reprezentować (albo w ogóle nic nie reprezentuje). Po drugie, w jaki sposób osoba myśląca uzyskuje bezpośredni dostęp do treści reprezentujących związanych z symbolami, które posiada w umyśle? Jak ta osoba uświadamia sobie te treści? Te problemy nie pojawiają się w wypadku zwykłych symboli językowych. Tutaj oczywistym (choć dzisiaj niemożliwym) wyjaśnieniem jest to, że treść symbolom nadają odnoszące się do nich myśli. To rozwiązanie w oczywisty sposób nie wchodzi w rachubę dla teorii symbolicznej, gdyż według niej to same myśli są symbolami (np. inskrypcjami w mózgu). Jeśli zaś chodzi o drugi problem, problem bezpośredniego dostępu, to gdy myślimy na przykład o martwym krabie na plaży, to mamy tę treść przed oczyma, możemy ją odróżnić od innych treści, a ten fenomen jest według Bonjoura z pewnością różny od mentalnego posiadania czystych symboli, do których nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu.

Na pytanie pierwsze, co sprawia, że na przykład słowo 'trójkątność' reprezentuje tę a nie inną własność, istnieją współcześnie dwie strategie odpowiedzi. Pierwszą nazywa się kauzalno-historyczną teorią znaczenia (treści) reprezentacji mentalnych. Drugą określa się mianem semantyki ról konceptualnych. Bonjour analizuje najpierw pierwsze zagadnienie

Według teorii kauzalno-historycznych pewien określony symbol posiada treść reprezentującą (znaczenie) dlatego, że egzemplarze tego symbolu znajdują się w relacji przyczynowej do tego, co reprezentują. Na przykład egzemplarze 'języka myśli', które reprezentują 'trójkątność', posiadałyby tę właśnie treść dlatego, że znajdowałyby się w zewnętrznej, przyczynowej relacji do rzeczy trójkątnych (ewentualnie w relacji przyczynowej do abstrakcyjnej i ogólnej własności trójkątności). W stosunku do takiego stanowiska Bonjour wysuwa jednak bardzo podstawowy zarzut. Zgodnie z tą teorią osoba

myśląca o trójkątności musiałaby pozostawać niejako ‘uwięziona’ po jednej stronie relacji przyczynowej, a mianowicie miałaby ona dostęp tylko o do skutku, więc dostęp tylko do egzemplarzy danego symbolu. Nie miałaby więc żadnych szans stania się świadomą, co reprezentuje ten symbol. Nie miałaby żadnego pojęcia, o czym myśli, mając do dyspozycji tylko obecność samego egzemplarza symbolu w swoim umyśle. Trzeba tu natychmiast zastrzec, że według teorii symbolicznej powiązanie między relacją kauzalną-historyczną a samą treścią nie jest znowu jakimś rodzajem relacji kauzalnej. Pogląd tego rodzaju nie głosi, że relacja przyczynowa niejako dokonuje ‘infuzji’ treści do surowego symbolu, która to treść może potem stać się dostępna dla świadomego podmiotu. Teza jest tu raczej taka (i wydaje się, że nie może być inna), iż relacja kauzalno-historyczna konstituuje posiadanie przez egzemplarz symbolu pewnej treści w ten sposób, że treść ta realizuje się wtedy, gdy realizuje się cała relacja, nie zaś gdy realizuje się tylko któryś z jej składników sam dla siebie. Z tego musi wynikać, że podmiot miałby dostęp do treści swoich myśli tylko wtedy, gdyby miał dostęp do całej sytuacji kauzalno-historycznej. Wydaje się jednak, że taki rezultat jest absurdalny. BonJour stwierdza z pewną ironią, że my jednak wiemy, o czym myślimy. Żadne więc odwołanie się do samych relacji przyczynowych nie jest w stanie wyjaśnić myślenia. Samo istnienie relacji przyczynowych pomiędzy nami a pewnym przedmiotem lub własnością nie jest wystarczające, aby umieścić ten przedmiot lub własność ‘przed naszym umysłem’ w ten sposób, abyśmy mogli mieć o nim myśli.

Podobna trudność według BonJoura dotyczy drugiego stanowiska próbującego wyjaśnić treść mentalną (znaczenie) za pomocą odwołania się do relacji zewnętrznych pomiędzy umysłem a światem. W tym wypadku treść symboli umysłowych, treść ich egzemplarzy miałaby być ukonstituowana przez praktyki i konwencje wspólnoty językowej, w której dana osoba się znajduje (lub przez praktyki językowe ekspertów w danej dziedzinie). Jednakże i przy tej próbie rozwiązania ten, kto używałby egzemplarza danego symbolu, nie miałby dostępu do całej społecznej złożoności tego użycia (a nawet do jego większej części), a stąd treść jego myśli nie mogłaby być dla niego świadomie i bezpośrednio dostępna. Tak więc gdybyśmy zaakceptowali najbardziej dzisiaj obiegową teorię symboliczną myślenia, to musielibyśmy nieodwołalnie dojść do wniosku, że nie posiadamy żadnej świadomości naszych myśli, żadnego wewnętrznego dostępu w ogóle do tego, o czym myślimy.

BonJour sugeruje w tym miejscu, że zwolennik teorii symbolicznej dysponuje dwiema strategiami obronnymi w stosunku do przedstawionych zarzutów. Po pierwsze, może próbować zanegować, że treści reprezentujące (znaczenia) są wewnętrznymi i bezpośrednio dostępnymi. Po drugie, może też stracić się wykazać, że źródłem treści myśli (znaczenia myśli) nie są relacje zewnętrzne umysłu do świata, lecz że treści te powstają w wyniku funkcjonowania całego systemu semantycznego danej osoby. W takim wypadku zwolennik teorii symbolicznej będzie odwoływał się do teorii nazywanej ‘semantyką ról konceptualnych’. Gdyby semantyka ról konceptualnych mogła wyjaśnić, jak egzemplarze symboli otrzymują swoje znaczenie, to wewnętrzny i bezpośredni dostęp do naszych myśli nie byłby nam potrzebny.

Pierwsza strategia obronna symbolizmu polegać musi na jakimś argumencie na rzecz tego, że nie mamy bezpośredniego dostępu do treści (znaczenia) naszych myśli. Istnieje taki argument, a jego hasłem wywoławczym jest stwierdzenie Putnama, że ‘znaczenie lub treść nie są czymś, co istnieje w umyśle (*‘content or meaning just ain’t in the head’*)’.<sup>27</sup> Bonjour zauważa, że przeciwnik symbolizmu, który chciałby odrzucić teorię znaczenia Putnama, nie musi jednak twierdzić, że wszystko, co on powiedział na temat znaczenia, jest fałszywe, albo że cała jego teoria jest tylko pewnym pomysłowym trickiem filozoficznym. Wystarczy zwrócić uwagę, że poglądy Putnama w tej kwestii są przesadzone, i że wynikająca z nich dystynkcja pomiędzy wąską a szeroką treścią (znaczeniem w sensie wąskim i znaczeniem w sensie szerokim) da się utrzymać, ale że jednocześnie można twierdzić, iż to właśnie wąska treść jest nam wewnętrznie i bezpośrednio dostępna. Jeżeli jednak wąska treść jest wewnętrznie i bezpośrednio dostępna, to symboliczna teoria umysłu pozostaje nadal fałszywa.

BonJour referuje eksperyment myślowy Putnama, według którego istnieje fikcyjna bliźniacza Ziemia wraz z mieszkańcami, którzy co do ostatniej molekuly są tacy sami jak my. Zachodzi tylko jedna różnica: podczas gdy my dzięki badaniom przyrodniczym wiemy, że mokra i przezroczysta substancja, którą nazywamy wodą, jest H<sub>2</sub>O, to wyniku badań przyrodniczych na Ziemi Bliźniaczej okazuje się, że mokra i przezroczysta substancja, zewnątrznie nieodróżnialna od naszej wody, jest w rzeczywistości XYZ. Gdy więc, powiedzmy, Hilary<sup>1</sup> na Ziemi i Hilary<sup>2</sup> na Ziemi Bliźniaczej myślą o wodzie przed dokonaniem badań naukowych, to treści ich myśli ich są identyczne. Według Putnama okazuje się jednak, że prawdziwym znaczeniem słowa woda na Ziemi jest H<sub>2</sub>O, natomiast na Ziemi Bliźniaczej tym prawdziwym znaczeniem jest XYZ. Stąd Putnam wnosi, że znaczenie (treść) nie miałyby być czymś, co istnieje w naszych głowach, tzn. czymś, co jest nam bezpośrednio dostępne. W trakcie dyskusji nad tym eksperymentem myślowym zwrócono jednak uwagę, że przed dokonaniem badań przyrodniczych bezpośrednio dostępne dla Hilarego<sup>1</sup> jak i dla Hilarego<sup>2</sup> są wąskie treści, natomiast różnią się one co do niedostępnej im bezpośrednio przed badaniami treści szerokiej, którą stanowią odpowiednio H<sub>2</sub>O i XYZ. Spostrzeżenie Putnama na temat pojęcia treści wydaje się jednak sprowadzać tylko do tego, że treść naszych myśli, która jest nam bezpośrednio dostępna, nie determinuje treści szerokiej, czyli składu chemicznego. Aby jednak móc obronić teorię symboliczną, potrzebna byłaby jednak według Bonjoura teza mocniejsza, a mianowicie, że nie jesteśmy świadomi treści (znaczenia) w żadnym stopniu. Szeroka treść dotyczy relacji semantycznej pomiędzy reprezentacją a światem i jest ona funkcją tego, co rzeczywiście świat zawiera oraz funkcją innych czynników kontekstualnych. Tylko wąska treść jest nam bezpośrednio dostępna (choć bardzo trudno jest określić granicę między tymi odmianami treści). Jeżeli jest jednak dostępna, to nie może być funkcją samych ‘surowych symboli’.

BonJour wyciąga stąd wniosek, że relacje kauzalne nie mogą wyjaśnić treści myśli, a jeżeli przynajmniej wąska treść jest niewątpliwie nam dostępna, to powstaje pytanie, jakie jeszcze

<sup>27</sup> Por. H. Putnam, *The Meaning of ‘Meaning’*. W: H. Putnam. *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press 1975 s.227.

rozwiązanie pozostaje zwolennikowi teorii symbolicznej. Pozostaje mu mocny argument odwołujący się do tzw. semantyki ról konceptualnych. Jest to próba wyjaśnienia treści myśli za pomocą odwołania się do wewnętrznych relacji pomiędzy samymi symbolami.<sup>28</sup> Potrzebne są jednak dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, zwolennicy semantyki ról konceptualnych głoszą tę teorię wraz z kauzalną teorią znaczenia. Kauzalna teoria znaczenia została omówiona i skrytykowana poprzednio. Po drugie, zwolennicy semantyki ról konceptualnych nie mogą się odwołać do relacji między symbolami (ich egzemplarzami) a innymi wewnętrznymi stanami umysłu, np. percepcjami zmysłowymi czy wyobrażeniami (obrazami). Wtedy bowiem musieliby przyjąć, iż te inne stany posiadają wewnętrzną (istotnie z nimi związaną) treść (znaczenie), że nie są tylko zwykłymi egzemplarzami symboli. To jednak byłoby ukryte odrzucenie teorii, którą głoszą, czyli teorii symbolicznej.

Podstawowym argumentem 'semantyki ról konceptualnych' jest to, że znaczenie czy treść zdania w 'języku myśli' wywodzi się z roli, jaką zdania tego typu odgrywają w różnych rodzajach wnioskowań dedukcyjnych i probabilistycznych. Dla każdego zdania z 'języka myśli' istniałyby określone struktury inferencyjne, zawierające inne zdania należące do języka myśli, struktury, w których zdanie to raz występowałoby jako wniosek, innym razem zaś jako przesłanka. Gdybyśmy mogli tego rodzaju struktury w pełni rozpoznać, to określiłyby one dokładnie, na czym polega wąska treść tego zdania. Pojedyncze symbole, potraktowane osobno, mogłyby wprawdzie znaczyć coś całkiem innego niż faktycznie znaczą, ale wzięte wraz z całym kontekstem potencjalnych struktur inferencyjnych miałyby całkowicie zdeteterminowaną treść. Posiadać treść, to według tej teorii istnieć w specyficznej sieci relacji inferencyjnych.

Dla lepszego wyjaśnienia tej koncepcji Bonjour referuje następujące porównanie zaproponowane przez Fodora.<sup>29</sup> Abstrakcyjne treści myśli spełnianych z asercją, a więc sądy w sensie logicznym (*propositions*), tworzyłyby swoistego rodzaju sieć logiczną, powiązaną relacjami dedukcyjnymi i probabilistycznymi. Z drugiej strony znajdowałyby się zdania należące do 'języka myśli'. Zdania te pozostawałyby do siebie w relacjach przyczynowo-inferencyjnych. Chodzi tu o te wnioskowania, których użytkownik 'języka myśli' faktycznie dokonuje lub co do których znajduje się dyspozycji do ich wypowiedzenia. Zdania te tworzyłyby sieć kauzalno-inferencyjną. Według Fodora możemy teraz założyć, że sieć logiczna i sieć kauzalno-inferencyjna są ze sobą skorelowane (są izomorficzne). Wtedy teza zwolennika symbolicznej teorii myślenia brzmiałaby następująco: określony element należący do 'języka myśli' (określony symbol) posiada jako swoją treść tę treść abstrakcyjną z sieci logicznej, z którą jest skorelowany. Bonjour podkreśla w tym miejscu, że zwolennik symbolizmu odwołujący się do semantyki ról konceptualnych nie może zakładać treści, które chce wyjaśnić. Inaczej mówiąc, relacje inferencyjne pomiędzy zdaniami należącymi do 'języka myśli' powinny dać się zdefiniować w terminach czysto kauzalnych (nie-intencjonalnych, nie-

<sup>28</sup> Jako reprezentatywne dla tego stanowiska Bonjour wymienia poglądy N. Blocka zawarte w *An Advertisement for a Semantics for Psychology*. W: „Midwest Studies in Philosophy” 10:1986 s. 615-678.

<sup>29</sup>Por. J. Fodor. *Psychosemantics*. s. 78-79

semantycznych). Osoba, która znajduje się w dyspozycji do uznania pewnej konkluzji, robi to wtedy, gdy znajduje się dyspozycji do uznania przesłanek. Tylko do takiej sytuacji semantyka ról konceptualnych może się odwołać. Inne elementy należące do języka myśli, z którymi dany element jest powiązany, też muszą uzyskiwać swoje znaczenie tylko przez to, że można je umieścić w całej kauzalno-inferencyjnej sieci powiązań.

BonJour formułuje następujące trudności, z którymi semantyka ról konceptualnych powinna dać sobie radę. Jednocześnie jednak stwierdza, że najbardziej podstawowe z tych trudności zupełnie dyskwalifikują tę teorię jako możliwą teorię wąskiej, bezpośrednio dostępnej świadomości treści. Oto najważniejsze z nich.

Problem informacji pobocznej. Zwolennik semantyki ról konceptualnych musi przyjąć, że każde dodatkowe przekonanie, które ktoś posiada, wpływa na znacznie danej reprezentacji. Gdyby tak jednak było, to należałoby uznać, że dwie osoby posiadające istotnie odmienne zbiory przekonań, nie mogłyby mieć żadnego wspólnego przekonania.

Problem niedopasowania. Relacje wynikania zachodzące między treściami abstrakcyjnymi (*propositions*) są o wiele bogatsze i bardziej skomplikowane niż relacje kauzalno-inferencyjne pomiędzy symbolami-egzemplarzami. Postulowana przez Fodora izomorfia mogłaby być więc co najwyżej tylko częściowa. Być może też istnieje wiele częściowych izomorfii pomiędzy siecią logiczną a siecią kauzalno-inferencyjną. Gdy weźmiemy na przykład dwa słowa należące do 'języka myśli', KOT i LEW,<sup>30</sup> to być może dla każdego zdania zawierającego symbol KOT, istnieje strukturalnie izomorficzne zdanie zawierające symbol LEW, wtedy jednak trzeba byłoby stwierdzić, że sama struktura nie daje żadnych wskazówek, które ze zdań 'języka myśli' należałoby skorelować z abstrakcyjnym treściami na temat kotów. Każdy bowiem faktycznie istniejący język zawiera terminy odpowiadające stosunkowej małej liczbie własności, rodzajów i gatunków.

Problem warunku wystarczającego. Nawet jeśli założymy, że izomorfia pomiędzy relacjami inferencyjnymi w 'języku myśli' a abstrakcyjnymi relacjami wynikania w sieci logicznej jest ścisła i ma charakter unikalny, to nadal pozostaje problem, czy z tego wynika, że zdania należące do 'języka myśli' mają tę samą wąską treść, co skorelowane z nimi zdania dotyczące treści abstrakcyjnych. Dlaczego nie mogłoby być tak, że pomimo istnienia unikalnej korelacji zdania 'języka myśli' nie miałyby żadnego w ogóle znaczenia. Posiadanie odpowiedniej struktury może wprawdzie być – ale nie musi – warunkiem koniecznym posiadania treści, ale posiadanie odpowiedniej struktury nie jest z pewnością warunkiem wystarczającym posiadania treści. Nie ma żadnych powodów, aby twierdzić, że izomorfizm, o którym mowa, stanowi warunek wystarczający posiadania treści.

Problem bezpośredniego dostępu. Gdy myślę na przykład o krabach, to jestem w stanie pomyśleć również o różnicy pomiędzy krabami a homarami. Ta zdolność do myślenia o jednych treściach na podstawie innych treści nie może jednak polegać, jak chce zwolennik teorii ról konceptualnych, na uchwyceniu straszliwie skomplikowanej struktury relacji kauzalno-inferencyjnych

<sup>30</sup> Duże litery są używane dla podkreślenia, że chodzi tu o inskrypcje należące do hipotetycznego języka myśli.

między słowem KRAB a słowem HOMAR. Normalnie jest tak, że najpierw intuicyjnie rozumiem pewną treść, a potem dopiero, mając ją do dyspozycji, dokonuję na jej podstawie takich lub innych wnioskowań. Według semantyki ról konceptualnych musiałoby być jednak odwrotnie, a mianowicie treści musiałyby powstawać dzięki wnioskowaniom. Jeżeli jednak by tak było, to skąd istnieje w nas silne przeświadczenie, że najpierw mamy dane intuicyjnie (wąskie) treści, a potem dopiero możemy przechodzić do procesu wnioskowania.

Problem wyjaśnienia bezpośredniego dostępu. Jeżeli moja świadomość treści nie pochodzi ze świadomego uchwycenia ogromnie skomplikowanej struktury kauzalno-inferencyjnej, jak musiałby twierdzić zwolennik teorii ról konceptualnych, to wtedy potrzebujemy jakiegoś niezależnego wyjaśnienia, jak ja rzeczywiście dochodzę do uchwycenia tych treści, rzekomo ukonstytuowanych przez tę skomplikowaną strukturę. Wyjaśnienie to nie może się odwoływać, jak widzieliśmy, do symboli i relacji między nimi. Wtedy jednak, jak się wydaje, dla teorii symbolicznej nie istnieje już żaden inny ruch do wykonania.

Bonjour dodaje na koniec następująca pointę. Żadna czysto relacyjna teoria myślenia nie jest w stanie wyjaśnić możliwości dojścia do skutku myślenia refleksyjnego, które operuje bezpośrednio dostępnymi świadomości treściami.<sup>31</sup> Gdy się mimo tego obstaje przy teorii symbolicznej, to trzeba albo dojść do sceptycznego wniosku, że po prostu nie znamy swojego umysłu (nie wiemy, o czym myślimy), albo ten rezultat należy potraktować jako formę *reductio ad absurdum* relacyjnych wyjaśnień myślenia. Symboliczną teorię myślenia Bonjour uznaje więc za stanowisko całkowicie nie do utrzymania.

\*

Biorąc pod uwagę rezultaty dotychczasowych rozważań oraz wyniki krytycznej analizy Bonjoura można teraz podać określenie znaczenia mentalnego (introspekcyjnego). Znaczenie mentalne nie jest żadnego rodzaju przedmiotem. Nie jest ono przedmiotem tak samo, jak świadomość również nie jest swoistego rodzaju przedmiotem. Świadomość jest tym, co ujawnia różnego rodzaju przedmioty. Znaczenie mentalne jest natomiast sposobem funkcjonowania świadomości. Nie wszystkie znane nam rodzaje świadomości funkcjonują semantycznie. Prawdopodobnie świadomość, która dysponują tzw. wyższe zwierzęta nie ma charakteru świadomości semantycznej. Nasza ludzka świadomość w całości funkcjonuje semantycznie (jest przesycona znaczeniem). Semantycznie funkcjonująca świadomość ludzka posiada przynajmniej następujące własności: jest translingwistyczna, ogólna i abstrakcyjna, jej funkcjonowanie jest regularnie powiązane, może być modyfikowana i schematyzowana, transferowana i ilustrowana, jest bezpośrednio dostępna dla danego podmiotu i dostępna dla wielu podmiotów (intersubiektywna).

<sup>31</sup> Według Bonjoura w całej literaturze dotyczącej tej problematyki tylko P. Boghossian (*Content and Self-Knowledge* „Philosophical Topics” 17:1989 s.5-26) dochodzi do podobnych wniosków.

Krytyka kauzalnej teorii znaczenia dokonana przez Bonjoura odnosiła się do tej jej wersji, w której źródłem znaczenia mentalnego miałyby być historyczny łańcuch przyczynowy łączący moje aktualne użycie pewnego symbolu z sytuacją pierwszego napotkania danej rzeczy. Przyczynowe teorie znaczenia mentalnego mogą się jednak także odwoływać nie tylko do sytuacji przeszłej, lecz także do sytuacji aktualnej. Mogą się też odwoływać do wyjaśnień bardziej ewolucyjno-kauzalnych niż do wyjaśnień czysto kauzalnych. Teraz przejdę więc do przedstawienia i krytyki nie uwzględnionych dotąd kauzalnych i teleologicznych teorii treści mentalnej.

Według teorii kauzalnej treść stanów świadomego umysłu miałyby być wyznaczona przez zespół naturalnych przyczyn wywołujących dany stan w optymalnych warunkach. Uwzględnienie optymalnych warunków jest konieczne, gdyż trzeba liczyć się z reprezentacjami błędnymi. W warunkach nieoptymalnych można faktycznie patrzeć na psa, lecz nabrać przekonania, że widzi się kota. Cała trudność polega tu na tym, aby tak określić warunki optymalne, żeby nie trzeba było brać pod uwagę całego systemu pojęciowego już posiadanego przez obserwatora. W pismach Fodora pojawia się tzw. Prosta Teoria Przyczynowa treści mentalnej. Uważa on, że przynajmniej w odniesieniu do prostych jakości spostrzeżeniowych możliwe jest podanie optymalnych warunków.

Istnieją okoliczności, w których przekonania na temat obserwowalnych własności rzeczywiście wydają się same narzucać w mniej więcej ten sam sposób, którego domaga się Prosta Teoria Przyczynowa (*Crude Causal Theory*): pomaluj ścianę na czerwono, włącz światło, skieruj twarz do ściany i otwórz oczy; myśl 'tam czerwone' (*rede there*) pojawi się; spróbuj to zrobić i zobacz, czy tak nie będzie.<sup>32</sup>

Wbrew Fodorowi wydaje się jednak, że nie jest możliwa taka analiza znaczenia (treści mentalnej), która pozwalałaby zdeterminować treść naszych przekonań w oparciu o uwzględnienie okoliczności zewnętrznych (przyczyn) lub o wyłączenie wzięcie pod uwagę tego, co dane.<sup>33</sup> Określenie tego rodzaju warunków musi zawierać nie tylko okoliczności fizyczne, ale też 'psychiczne' (intencjonalne). Można patrzeć na czerwoną ścianę, lecz jednocześnie być przekonanym, że właśnie włączono czerwone światło i na ten podstawie dojść do wniosku, że ściana jest faktycznie szara. W tym celu trzeba byłoby wykluczyć, że mogą istnieć okoliczności przeszkadzające powstaniu prawdziwego przekonania 'tam czerwone', jednakże wiedza, że takie warunki zachodzą, wymaga odniesienia się do innych przekonań. Dodatkowo trzeba byłoby także uwzględnić na przykład fakt, że w różnych kulturach różne odcienie barw mogą być różnie pojęciowo fiksowane, a stąd też że dwa różne odcienie tej samej barwy u jednej osoby mogą doprowadzać do powstania przekonań o tej samej treści, natomiast u osoby należącej do innego kręgu kulturowego może dojść do powstania dwóch

<sup>32</sup> J. Fodor. *Psychosemantics*. s. 112.

<sup>33</sup> Na temat krytyki koncepcji Fodora por. P. McLaughlin. *What is Wrong with Correlational Psychosemantics?*. W: "Synthese" 70: 1987 s.271-286; M. Carrier, J. Mittelstraß. *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*. Berlin: Walter de Gruyter 1989 s. 243-245.

stanów przekonaniowych o różnych treściach. Tego rodzaju różnice w indywiduacji treści mentalnych nie dadzą się wyjaśnić wyłącznie za pomocą terminów fizycznych (przyczyn fizycznych). Może być również tak, że ktoś, kto patrzy na oświetloną ścianę w warunkach optymalnych z punktu widzenia fizycznego, to jednak z powodu roztargnienia czy zamętu umysłowego w danej chwili może nie wytworzyć w sobie przekonania ‘tam czerwone’.

Z tego należy wyciągnąć wniosek, że treść mentalna zależy od kontekstu już posiadanych innych treści mentalnych. To, jak sądzę, potwierdza już wcześniej wyrażoną sugestię, że ‘jak’ przejścia pomiędzy bodźcem fizycznym a treścią mentalną (znaczeniem) nie da się wyeksplikować za pomocą samych terminów fizycznych. Funkcjonujący semantycznie umysł nie da się zinterpretować jako określona co własności struktura (struktura fizyczna), ponieważ jego funkcją jest uchwytywanie i wartościowanie wszelkiego rodzaju struktur. Według Arystotelesa poznający intelekt ‘przyjmuje kształt’ lub ‘jakoś staje się formą rzeczy’, które poznaje, ponieważ sam nie posiada żadnej struktury. Sama zaś aktywność przyjmowania kształtu nie jest żadnego rodzaju struktura fizyczną.<sup>34</sup>

Głównym narzędziem teleologicznej koncepcji treści mentalnej jest pojęcie ‘funkcji właściwej’ (*proper function*).<sup>35</sup> ‘Funkcja właściwa’ podawana jest nawet jako adekwatna interpretacja intencjonalności w sensie Brentano w ten sposób, że funkcje biologiczne zawsze są skierowane do czegoś poza sobą.<sup>36</sup> Funkcją właściwą pewnego organu jest to, do czego został on zaprojektowany; to, co powinien on wykonywać. Funkcje właściwe mogą powstawać w wyniku intencji projektanta, albo jako rezultat ‘nierozumnego’ procesu selekcji naturalnej. I tak na przykład funkcją właściwą serca jest pompowanie krwi. Jest to efekt procesów selekcyjnych, które uformowały fizjologię organizmu. Pojęcie funkcji właściwej jest uważane za pojęcie normatywne w tym sensie, że definiuje się je za pomocą terminów wyrażających to, co organizm powinien robić, a nie za pomocą terminów opisujących to, czego on faktycznie dokonuje. Celem ostatecznym funkcji właściwych występujących w wypadku organizmów powstałych w toku ewolucji jest przeżycie (reprodukcja własnych genów). Taksonomia oparta o pojęcie funkcji właściwej jest inna niż taksonomia sformułowana w oparciu o mechanizmy przyczynowe. Wprawdzie każda funkcja właściwa jest osadzona w pewnym mechanizmie kauzalnym, lecz zasady prowadzące obie taksonomie są różne. Ten sam mechanizm przyczynowy może wspierać różne funkcje w różnych organizmach, w których ewolucyjnie powstał, lecz ta sama funkcja może także opierać się na różnych mechanizmach przyczynowych w różnych organizmach.

<sup>34</sup> „Inteligencja (*intelligence*) nie może być jakąś strukturą w żadnym dającym się określić znaczeniu, ponieważ jej funkcją jest uchwytywanie i wartościowanie struktur. Jeżeli myślenie jest porządkowaniem i mierzeniem, to myśl jest tym, co porządkuje i mierzy, a nie dającą się zmatematyzować strukturą. Jest to o wiele bardziej jasne u Arystotelesa niż we współczesnej filozofii analitycznej.” (S. Rosen. *The Limits of Analysis*. New Haven-London 1980 s. 36).

<sup>35</sup> Naturalistycznej teorii znaczenia i naturalistycznej teorii umysłu wykorzystujących pojęcie funkcji właściwej bronią m.in. R. Millikan. *White Queen Psychology and other Essays for Alice*, Cambridge, MA: MIT Press 1993 oraz D. Papineau. *Reality and Representation*. Oxford: Blackwell 1987; *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell 1993.

<sup>36</sup> „A function based biology [...] essentially includes features of the environment in its theoretical apparatus. A science of biological adaptation is concerned with relations between organisms and the world: adaptiveness is always adaptiveness to. Paraphrasing Brentano: functions are always directed at something beyond themselves.” (C. McGinn. *Mental Content* s. 145).

Skóra zwierząt może służyć różnym funkcjom zależnie od otoczenia, w którym żyją (morze, ląd), mimo że jest wykonana z podobnych materiałów, a ta sama funkcja może być spełniana przez różne materiałowo odmiany skóry.

Pojęcie ‘funkcji właściwej’ umożliwia skonstruowanie struktury eksplanacyjnej i nałożenie jej na ‘surowe’ mechanizmy neurofizjologiczne. Wyjaśnienia tego typu pojawiają się już na poziomie ‘biologii ludowej’, a biologia naukowa tylko je wysubtelnia, umieszczając wyjaśnianie za pomocą funkcji właściwej w kontekście systematycznej teorii. Potraktowanym jako produkt ewolucji biologicznej stanom umysłowym także należy przypisać funkcje właściwe. Zwolennicy tego podejścia twierdzą, że dadzą się pokazać funkcje właściwe percepcji, przekonań czy pragnień, ponieważ także i te elementy składowe umysłu przyczyniają się do adaptacji organizmu do otoczenia. Treść mentalna byłaby do pewnego stopnia produktem funkcji właściwej. Relacjonalność funkcji właściwej odzwierciedlałaby się w relacjonalności samej treści. Teleologia funkcji właściwej ‘wprowadzałaby świat do umysłu’. System wizualny żaby powstał w celu wskazywania insektów w ten sposób, że potrzeba insektów (konieczna dla przeżycia tego organizmu) może być zaspokojona tylko wtedy, gdy system ten działa prawidłowo, a jednocześnie treść doświadczeń wizualnych jest zrelatywizowana do insektów. Stan zmysłowy umysłu żaby spełnia swoją funkcję wskazywania na insekty, gdy reprezentuje świat jako zawierający insekty. Funkcja właściwa determinuje treść i treść jest determinowana przez tę funkcję. Podobnie pragnienie wody jest wywoływane przez potrzebę wody w organizmie. Biologiczną funkcją tego pragnienia jest wprowadzenie wody do wnętrza organizmu, a stąd podając środowiskowe ‘relata’ pragnienia musimy jednocześnie wymienić elementy, których to pragnienie dotyczy. Treść pragnienia zawiera jako swój element konstytuujący wodę, (dlatego też woda indywidualizuje tę treść, tzn. odróżnia ją od innych treści), a jednocześnie ta sama substancja jest tym, co powoduje, że pragnienie ma tę funkcję biologiczną, którą faktycznie posiada.

Jednym z zarzutów, jakie można podstawić teleologicznej i ewolucyjnej interpretacji treści mentalnej, jest następujący problem. Jeżeli wbudowanym przez ewolucję celem organizmów biologicznych jest przeżycie, to można zapytać, jakie przyczyny fizyczne mogły doprowadzić do wytworzenia czegoś, co dla tego przeżycia jest czymś zasadniczo zbędnym. Można wprawdzie byłoby przyjąć, że ‘ślepa ewolucja’ wygenerowała stany umysłu wyposażone w ogólne i abstrakcyjne treści po to, aby jeszcze bardziej ułatwić przeżycie, gdyż systemy z bardziej zróżnicowanymi reprezentacjami posiadają większą elastyczność działania w swoim środowisku. Wtedy jednak trzeba byłoby przyjąć, że ewolucja biologiczna ma wbudowany nie tylko cel w postaci przeżycia po prostu, lecz że jej celem jest samodoskonalenie metod prowadzących do tego przeżycia. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia biologii ewolucyjnej nie widać żadnych doniosłych powodów, aby przyjmować istnienie aż tak wyrafinowanych racji, które miałyby funkcjonować w ramach surowych łańcuchów przyczynowych napędzających ewolucję. Ewolucja mogła przecież poprzestać na prostych organizmach skierowanych na przeżycie, nie zaś dążyć do wykształcenia metod samodoskonalenia zmierzających do przeżycia.

Wydaje się też, że zwolennicy teleologicznej interpretacji treści mentalnej mieszają występujące u zwierząt wskazywanie (*indicate*) z reprezentowaniem za pomocą ogólnych i abstrakcyjnych treści, które jest charakterystyczne tylko dla umysłu ludzkiego. ‘Taniec pszczoły’ wskazuje innym pszczołom na obecność nektaru, a wskazywanie miejsca występowania nektaru jest funkcją właściwą tego tańca, ściśle złączoną ze środowiskiem i z przedmiotami znajdującymi się w tym środowisku.<sup>37</sup> Treści spostrzeżeń dotyczących wody są w wypadku człowieka również środowiskowo złączone z wodą i w tym sensie wskazują na wodę, umożliwiając posiadającemu je organizmowi przeżycie. Jednak percepcyjne reprezentowanie wody przez człowieka nie jest wyłącznie wskazywaniem jej środowiskowej obecności, gdyż reprezentowanie to może również doprowadzić do powstania ogólnych i abstrakcyjnych treści mentalnych łączonych ze słowem ‘woda’. Tego typu treści przekraczają radykalnie ich początkowy stereotyp percepcyjny (płynna, bezbarwna substancja itd.). Nie wskazują one sztywno na ten stereotyp, lecz są na tyle plastyczne, iż pozwalają na połączenie ich z innymi podobnymi abstrakcyjnymi i ogólnymi treściami, co w efekcie prowadzi do powstania treści : H<sub>2</sub>O. Gdyby w wypadku człowieka dążenie do biologicznego przeżycia sztywno fiksowało treści jego reprezentacji mentalnych, tzn. gdyby ograniczało je do stereotypów percepcyjnych, to nigdy nie osiągnęlibyśmy treści, którymi faktycznie dysponujemy. Istnienie tego rodzaju treści jest biologicznie niewyjaśnialne, chociaż można podać komentarz ewolucyjny do pewnych stereotypów percepcyjnych.

W świetle dotychczasowych rozważań znacznie mentalne (treść mentalna) przedstawia się nie jako szczególnego rodzaju przedmiot, lecz jako sposób funkcjonowania świadomego umysłu ludzkiego. Przez znaczenie rozumiem tu zarówno znaczenie pozalingwistyczne (percepcyjne, wyobrażeniowe itd.) jak i tzw. znaczenie lingwistyczne. Znaczenie w obydwu tych sensach posiada następujące własności. Jest ono translingwistyczne, ogólne, abstrakcyjne, regularnie powiązane, podatne na modyfikacje (rozszerzenie, uzupełnienie i przekreślenie jego składników), podlega schematyzacji, da się przenosić na różne fundamenty fizyczne, można je ilustrować, jest bezpośrednio dostępne w introspekcji, i dostępne dla wielu podmiotów (intersubiektywne). Negatywnie patrząc, znaczenie jako sposób funkcjonowania świadomego umysłu ludzkiego nie da się zidentyfikować z żadnym znakiem fizycznym (czy to w sensie egzemplarza czy w sensie typu). Nie jest ani przedmiotem idealnym, ani przedmiotem realnym. Nie jest też żadnego rodzaju stereotypem percepcyjnym. Nie jest ideą skojarzoną ze słowem, jeżeli przez ideę będziemy rozumieli bądź obraz bądź obrazowy schemat. Znaczenie mentalne nie jest znaczeniem komunikacyjnym, gdyż mówiący może modyfikować zastane przez siebie znaczenia, ale nie może ich wytwarzać. Za niewystarczające trzeba też uznać omówione powyżej różne teorie znaczenia. Teorię według, której znaczenie jest ideą skojarzoną ze słowem. Teorie, iż znaczenie da się utożsamić z warunkami prawdziwości, sposobem użycia wyrażen w języku potocznym, ze znaczeniem komunikacyjnym. Nie wyjaśniają też znaczenia teorie takie jak semantyka ról konceptualnych, teorie kauzalno-historyczne, teorie kauzalne i teleologiczne. W powyższych rozważaniach zostały zasugerowane możliwe teorie wyjaśniające

<sup>37</sup> Por. R. Millikan. *White Queen Psychology*. s.91.

znacznie mentalne, które mają wprowadzić swoje własne trudności, to jednak, jak sądzę, lepiej dają sobie radę z wyjaśnieniem natury i pochodzenia znaczenia mentalnego. Jest to, po pierwsze, platońska teoria, że istnienie znaczenia mentalnego w umyśle polega na egzemplifikacji w umyśle istniejących idealnie własności. Źródłem znaczenia w umyśle jest istnienie idealnych jakości poza umysłem. Drugą teorią jest arystotelesowska teoria abstrakcji, według której umysł wychodząc od indywidualnych przedmiotów i ich własności formuje treść mentalną (znaczenie). Obie te teorie muszą założyć, iż umysł jest zdolny również do dokonania operacji transformacji, która przekształca własności istniejące (realnie lub idealnie) poza umysłem na sposób istnienia swoiście mentalny. W wypadku teorii arystotelesowskiej transformacja ta polega na dematerializacji, natomiast w wypadku teorii platońskiej transformacja równa się przekształceniu istnienia idealnego w istnienie mentalne. Dodatkowo sugerowałem również, że aby wyjaśnić intersubiektywność znaczenia, trzeba się odwołać do jakiejś formy metafizycznej harmonizacji działania poszczególnych umysłów.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na związek pomiędzy powyżej zarysowaną teorią znaczenia a statusem metafizycznym umysłu ludzkiego. Jedną z najstarszych linii myślenia na ten temat przedstawiała się następujący sposób. Przyjmowano intuicyjnie zasadę, że sposób funkcjonowania czegoś jest pochodny i zależny od sposobu istnienia tego czegoś.<sup>38</sup> Ta sama w sobie bardzo ogólnikowa zasada nabiera znaczenia dopiero wtedy, gdy odniesiemy ją do granic kategoryalnych pomiędzy dziedzinami przedmiotowymi. Trudno byłoby tę zasadę stosować praktycznie w ramach badań naukowych, gdyż tam pojęcie sposobu funkcjonowania nie doprowadzi nas do interesujących wglądów na temat budowy danego przedmiotu. Natomiast w wypadku takim, gdy sposób funkcjonowania czegoś wydaje się radykalnie przekraczać granice kategoryalne, wnioskowanie ze sposobu funkcjonowania o sposobie istnienia może być interesujące poznawczo i informatywne. Jeżeli semantyczny sposób funkcjonowania umysłu ludzkiego przekracza takimi własnościami jak translingwistyczność, ogólność, abstrakcyjność itd. wszystko, co możemy przypisać przedmiotom znajdującym się w czasie i w przestrzeni, to można stąd wnioskować, że sposób istnienia tak działającego umysłu jest inny niż materialny.

Błędny byłby jednakże wniosek, że jedność funkcjonalna czysto materialnej struktury mózgu może wytwarzać radykalnie odmienne jakościowo od własności fizycznych cechy semantyczne. Żadna znana nam w innych dziedzinach jedność funkcjonalna nie generuje skutków esencjalnie odmiennych od skutków materialnych. Nie jest odpowiednie powoływanie się w tym wypadku na tzw. własności emergentne, powstające pomiędzy heterogenicznymi sferami fizyczną i chemiczną, czy pomiędzy sferą fizyczno-chemiczną a sferą własności biologicznych.<sup>39</sup> W obu tych wypadkach powstające nowe własności nie wytwarzają tak radykalnie odmiennego *novum* kategoryalnego, jak to

<sup>38</sup> Mam tu na myśli takie obiegowe sformułowania jak: *'operatio sequitur esse'* lub *'omne agens agit sibi simile'*.

<sup>39</sup> Por. B.P. McLaughlin. *The Rise and Fall of the British Emergentism. W: Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Physicalism* Red. A. Beckermann & H. Flohr & J. Kim. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1992, s. 49-53.

ma miejsce między sferami fizyczną, chemiczną i biologiczną a sfera semantyczna. Nie jest również odpowiednie powoływanie się na analogie pomiędzy komputerem a semantycznie funkcjonującym ludzkim umysłem, gdyż jedność funkcjonalna komputera nie przekracza co do generowanych przez nią własności cech czysto fizycznych, natomiast wszystko, co jest specyficznie semantyczne pochodzi od wyposażonego w siły semantyczne umysłu ludzkiego. Komputer potraktowany jako jedność funkcjonalna jest maszyną czysto fizyczną i wszystkie jego struktury jak i wytwarzane przez niego efekty nie posiadają takich własności jak ogólność czy abstrakcyjność.

Niefizyczność sposobu istnienia umysłu ludzkiego, wywnioskowana z semantycznego sposobu jego działania, nie musi być jednak rozumiana jako teza o istnieniu jakiegoś tajemniczego ‘duchowego materiału’, z którego miałyby być skonstruowany umysł ludzki. Wydaje się bowiem, że niefizyczność czy niematerialność powinna tu być interpretowana jako radykalna pozamateriałowość. Gdy niematerialność pojmimy jako bycie zbudowanym z jakiegoś duchowego materiału, wtedy ponownie będziemy musieli pojąć umysł jako coś konkretnego i posiadającego, przynajmniej potencjalne, części. Wtedy też ponownie powstanie problem niemożliwości zrozumienia, jak cechy świadomości semantycznej (translingwistyczność, ogólność, abstrakcyjność itd.) mogą być zakotwiczone w tego rodzaju konkretnym duchowym materiale. Niematerialność umysłu musi więc oznaczać jego radykalną pozamateriałowość, a nie tylko niematerialność jako negację naszego (aktualnego) rozumienia tego, co materialne. Sławne pytanie dotyczące ‘jak’ połączenia pomiędzy niematerialnym umysłem a ciałem (mózgiem), zainicjowane w filozofii nowożytnej dualizmem Kartezjusza, można wtedy ‘odsunąć’ poprzez wskazanie, że pytanie o ‘jak’ dotyczy tylko tych sytuacji, gdy obie substancje (materialna i niematerialna) pojęte są jako swoistego rodzaju materiały. Natomiast wtedy, gdy jedna z nich jest czymś radykalnie pozamateriałowym, wtedy pytanie o ‘jak’ nie powstaje. Jedność funkcjonalna mózgu jest tak metafizycznie ‘zaprogramowana’, aby mogła wyrażać pozamaterialne i pozamateriałowe funkcjonowanie świadomości semantycznej. Dalsze pytania dotyczące metafizycznej harmonii pomiędzy mózgiem jako środkiem wyrazu dla niematerialnego umysłu semantycznego a samym tym umysłem przekraczają już kompetencje metafizyki umysłu ludzkiego i domagają się szerszego tła w postaci ogólnej metafizycznej teorii świata.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Por. S. Judycki. *Umysł i synteza*, gdzie zarysowane w ten sposób stanowisko na temat relacji pomiędzy umysłem a ciałem starałem się dokładnie opisać i uzasadnić.