

# Ludwig Wittgenstein – konteksty i konfrontacje

REDAKCJA NAUKOWA

Piotr Dehnel i Lotar Rasiński

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
Dolnośląskiej Szkoły Wyższej



Wrocław 2011

Tomasz Zarębski  
Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu

## Gry językowe, jedność dyskursu i gra podawania i poszukiwania racji. Wittgenstein, Rhees i Brandom na temat istoty języka



Jednym z najbardziej znanych i rozpowszechnionych poglądów Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych* jest twierdzenie, że język nie posiada żadnej *istoty*. Stanowisko to wyrażone jest *explicite* w § 65 w następujący sposób:

Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom byłoby wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, czy też pokrewieństwa, nazywamy je wszystkie „językami”<sup>1</sup>.

*Pokrewieństwo*, o którym tutaj mowa – jak wyjaśnia Wittgenstein w kolejnych paragrafach, § 66 i § 67 – jest jedynie „podobieństwem rodzinnym” między różnymi „grami językowymi”. Nie ma więc jednej gry czy funkcji języka, która stanowiłaby jego istotę i decydowała o tym, że można go w ogóle nazwać „językiem”; różne gry językowe – podobnie jak gry w zwykłym sensie tego słowa (§ 66) – nie są objęte wspólną definicją ani konstytutywną treścią. Łączą się ze sobą w sposób dużo mniej ścisły: są „spokrewnione”, tak jak członkowie jednej rodziny, których nie musi wyróżniać jedna cecha wspólna, lecz mimo wszystko są do siebie w jakiś sposób podobni. To, co nazywamy „językiem”, może więc obejmować bardzo różne obszary, z których żaden nie zajmuje jednak miejsca w sposób szczególny wyróżnionego. W § 18 *Dociekań* Wittgenstein ujmuje tę sprawę w postaci sugestywnego porównania. Pisze:

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, § 65.

Na język nasz można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami<sup>2</sup>.

Podobnie jak nie można powiedzieć, „od ilu domów, czy ulic, miasto zaczyna być miastem” (§ 18), tak samo, *per analogiam*, nie można arbitralnie ustalić, w oparciu o ile i o jakie „gry” język zaczyna być językiem.

„Urbanistyczna” analogia Wittgensteina z § 18 może być zinterpretowana – na przykład za Haraldem Johanessenem<sup>3</sup> – w następujący sposób: poszukiwanie istoty języka byłoby podobne do poszukiwania istoty miasta, jego centrum (przy czym chodziłoby o miasto stare, historycznie kształtowane, o nieznanach dokładnie początkach). Nasze poszukiwanie mogłoby przebiegać tak, że niejako odrywalibyśmy od miasta jego poszczególne dzielnice, ulice, parki, domy itd., tak, aby na sam koniec dotrzeć do jego sedna. Podobnie filozoficzne odkrywanie istoty języka polegałoby na oddzielaniu od niego różnych gier językowych tak długo, aż dojdziemy do takiej funkcji języka, która jest dlań konstytutywna. Chodziłoby więc o dotarcie do jednej *autonomicznej* gry językowej, takiej, w którą można grać, nie zakładając już grania w żadną inną, a która musiałaby w języku koniecznie występować. Odpowiedź Wittgensteina sugeruje nam, że tak jak w przypadku miasta nie sposób dotrzeć do jego jednego sedna (zupełnie różne fragmenty mogą dać początek miastu), podobnie rzecz się ma z kwestią istoty języka.

Wydaje się ponadto, że odpowiedzi Wittgensteina nie należy interpretować tak, że nie istnieje żadna autonomiczna, kompletna gra językowa; a raczej tak, że wiele różnych, nawet prymitywnych gier ma właśnie taki charakter, ale nie można wśród nich wskazać gry, która byłaby sednem, istotą języka. Pisze bowiem (na początku § 18):

Nie przejmuj się tym, że języki (2) i (8) składają się wyłącznie z rozkazów. Jeżeli chcesz powiedzieć, że są one wskutek tego niekompletne, to zastanów się, czy nasz język jest kompletny; – czy był nim, zanim włączono doń symbolikę chemiczną i symbolikę rachunku różniczkowego<sup>4</sup>.

Przykładami takich prymitywnych, ale kompletnych gier może być – sugeruje autor *Dociekań* – na przykład język składający się tylko z rozkazów (§ 2, § 8) lub z rozkazów i meldunków z placu boju (§ 19), albo „z pytań oraz jakiegoś wyrazu potaknięcia i zaprzeczenia”<sup>5</sup>. Można nawet przypuszczać, że również obraz języka przypisywany przez Wittgensteina Augustynowi w § 1 może stanowić w pewnych kontekstach odrębną i samowystarczającą całość, przy założeniu, że byłby używany tylko tam, gdzie potrzebne jest jedynie posługiwanie się rzeczownikami w celu nazwania rzeczy. Obraz ten, komentuje tę sprawę Wittgenstein w § 3, „Owszem,

<sup>2</sup> Tamże, § 18.

<sup>3</sup> H. Johanessen, *While Reading Wittgenstein PI §§1–19 (1): A Cautionary Tale*, [w:] H. Johanessen, *Interpreting Wittgenstein: Four Essays*, The Wittgenstein Archives at the University of Bergen, Bergen 2008, s. 67.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 18.

<sup>5</sup> Tamże, § 19.

nadaje się, ale tylko dla tego to a tego ściśle ograniczonego obszaru, a nie dla całości [...]”. Niemniej jednak – by powtórzyć raz jeszcze – gry, która stanowiłaby istotę języka, nie sposób wskazać.

Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie pewnej linii krytyki powyżej nakreślonego poglądu Wittgensteina i wskazanie dlań przekonującej alternatywy. Krytyka ta ma – w moim ujęciu – dwie postacie i reprezentowana jest przez dwóch różnych filozofów: Rasha Rheesa i Roberta B. Brandoma. Filozofów tych dzieli wprawdzie co najmniej jedno filozoficzne pokolenie<sup>6</sup>, a również przynależność do nieco innych orientacji teoretycznych; raczej nie można też w ich przypadku mówić o teoretycznej inspiracji czy wpływie (tzn. Rheesa na Brandoma)<sup>7</sup>, choć wpływ autora *Dociekań* na obu jest bezsporny i otwarcie deklarowany. Jednak wydaje się, że wysunięte przez nich krytyki stanowiska Wittgensteina w kwestii istoty języka mają kilka ważnych punktów wspólnych, a zestawienie ich ze sobą może być pouczające. W szczególności, rozważania Rheesa mogą rzucić inne światło na motywy i dostarczyć dodatkowych racji, dla których Brandom przyjmuje pogląd głoszący, że język ma swoją istotę, i dla których upatruje tej istoty w tzw. *grze poszukiwania i podawania racji* (stanowi to podstawową tezę Brandomowskiego inferencjalizmu – teorii semantycznej uznającej wnioskowanie za główny czynnik znaczeniotwórczy<sup>8</sup>). Artykuł ten ma więc również pokazać, że inferencjalizm Brandoma może znaleźć dodatkowe wsparcie w niektórych argumentach Rheesa.

Warto przy tym zaznaczyć, że w artykule nie podejmuję się oceny zasadności Rheesowskiego, a również Brandomowskiego odczytania *Dociekań* (zwłaszcza początkowych paragrafów). Pomijam także metodologiczną kwestię dotyczącą wyboru właściwego podejścia interpretacyjnego do tego dzieła<sup>9</sup>, chociaż jednocześnie zdaję sobie sprawę, że w przypadku zajęcia mocnego stanowiska terapeutycznego i antyteoretycznego w interpretacji *Dociekań* – a za takim stanowiskiem przemawia wiele poważnych racji<sup>10</sup> – mogłoby się okazać, że argumenty krytyczne

<sup>6</sup> Rhees (1905–1989); Brandom (ur. 1950).

<sup>7</sup> W głównym swoim dziele, *Making It Explicit*, Brandom nie powołuje się na Rheesa ani razu. Nie można więc zakładać, że Brandom pisząc swoją książkę znał twórczość Rheesa, a więc tym bardziej, że się nią inspirował.

<sup>8</sup> Sam inferencjalizm jest stanowiskiem dość złożonym i szczegółowym, a jego bliższe omówienie przekracza ramy tego artykułu. Na potrzeby niniejszej prezentacji wystarczy dość ogólna teza głosząca, że istotą języka jest wnioskowanie (inferencja), przy czym mowa tu raczej o wnioskowaniu nieformalnym, materialnym; znaczenie konstytuuje się więc jedynie na drodze wnioskowań przeprowadzanych wśród użytkowników języka. Szerzej zob. T. Zarębski, *Podstawowy model praktyki dyskursywnej w kontekście inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2008, t. 36, z. 3, s. 83–110.

<sup>9</sup> Na ten temat zob. A. Pichler, *Problemy interpretacyjne Dociekań filozoficznych Wittgensteina: styl, terapia, Nachlass*, przeł. T. Zarębski, zamieszczony w niniejszym tomie.

<sup>10</sup> Zob. tamże: W.D. Goldfarb, *I Want You to Bring Me a Slab*, „Synthese” 1983, nr 56, s. 265–282; S. Cavell, *Sens późnej filozofii Wittgensteina*, przeł. T. Zarębski, „Principia” 2008, t. 50, s. 113–143. Szczegółne stanowisko zajmuje tutaj Goldfarb, który twierdzi, że Wittgenstein już w punkcie wyjścia

Rheesa, jak również Brandoma, nie trafiają w rzeczywisty pogląd Wittgensteina, a jedynie w pogląd rzekomy, przypisany mu przez każdego z tych filozofów (tzw. błąd „słomianej kukły”). Uważam jednak, że zarówno rozważania autora *Discussions of Wittgenstein* (Rhees), jak również autora *Making It Explicit* (Brandom) mają swą filozoficzną wagę niezależnie od tego, czy odnoszą się do rzeczywistego stanowiska Wittgensteina, czy też do stanowiska wywiedzionego z jego pism, aczkolwiek przezeń nie reprezentowanego. Poniżej chciałbym więc pokazać, jak pewne tezy obecne w *Dociekaniach* – niezależnie od tego czy wyrażają autentyczne stanowisko autora, czy też nie – stały się dla Rheesa inspiracją do dalszych, własnych poszukiwań, a dla Brandoma – inspiracją<sup>11</sup> i punktem odniesienia dla własnych tez.

### Wittgenstein Rheesa: język jako rodzina gier

Polemika Rheesa z Wittgensteinowskim ujęciem języka zamieszczona została po raz pierwszy w 1960 roku w klasycznym już dziś artykule *Wittgenstein's Builders*<sup>12</sup>. Jest jednak owocem wcześniejszych przemyśleń i dyskusji. Rush Rhees był bowiem uczniem i bliskim przyjacielem Wittgensteina, a po jego śmierci w 1951 roku – jednym z prawnych dyspozytorów jego pism (obok G.E.M. Anscombe i G.H. von Wrighta). Jako taki brał też czynny udział w redagowaniu i nadawaniu ostatecznego kształtu *Dociekaniom filozoficznym* – wydanym w 1953 roku. Swoje krytyczne uwagi na temat takich wątków dzieła, jak pojęcie języka, rozumienia, dyskursu czy roli filozofii zaczął Rhees spisywać kilka lat po ukazaniu się *Dociekań*. Chociaż więc do druku przedłożony został w owym czasie jedynie *Wittgenstein's Builders*, to w efekcie powstało wówczas kilkanaście esejów, podejmujących podobne tematy. Teksty te, pochodzące z lat 1957–1960 i 1967, zostały zebrane po śmierci Rheesa (zmarł w 1989 roku) i wydane pod wspólnym tytułem *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*<sup>13</sup>. Pojawia się w nich obszerniejsza krytyka Wittgensteinowskiej analogii języka do gier i jej teoretycznych implikacji, a całość wydaje się otwierać drogę ku esencjalizmowi w filozofii języka

---

(w § 1) usiłuje uświadomić nam, jak oczywisty, zdroworoządkowy i nieproblematiczny opis w *Wyznaniach* Augustyna może stać się źródłem filozoficznej pokusy i zostać uznany za obraz „istoty ludzkiego języka”. § 1 zwoździ nas więc – celowo – ku filozofii i usiłuje nakreślić nam sytuację, w której: „Na zwykłe banały patrzymy poprzez filozoficznie przyciemnione okulary” (W.D. Goldfarb, *I Want You to Bring me a Slab*, s. 281).

<sup>11</sup> Na temat niektórych inspiracji dotyczących problemu kierowania się regułą, zob. T. Zarębski, 'Kierowanie się regułą' w *Dociekaniach filozoficznych Ludwiga Wittgensteina: interpretacja R.B. Brandoma versus krytyka J. McDowella*, [w:] *Wspólnota komunikacyjna w teorii i praktyce*, red. B. Sierocka, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2007, s. 210–232.

<sup>12</sup> *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1959–1960; przedrukowany w zbiorze esejów Rheesa: *Discussions of Wittgenstein*, 1970.

<sup>13</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, red. D.Z. Phillips, Blackwell Publishing, Malden, MA 2006 (pierwsze wydanie 1998, Cambridge University Press).

i inferencjalizmowi w teorii znaczenia. Do tych właśnie tekstów Rheesa będą się poniżej odwoływał.

Przed omówieniem poglądów samego Rheesa i jego krytyki wizji języka z *Dociekań* warto pokrótce przedstawić jego własne spojrzenie na ogólny rozwój i specyfikę myśli Wittgensteina. Otóż zdaniem tego autora u podstaw zarówno wczesnych, jak i późniejszych rozważań Wittgensteina leży pytanie o możliwość dyskursu, czy konwersacji, o to, jak w ogóle możliwe jest „powiedzenie czegoś”. W *Traktacie* próbą odpowiedzi na to pytanie było poszukiwanie ogólnej, logicznej formy zdania, oparte na założeniu, że owa forma jest jedna i nie zmienia się od kontekstu do kontekstu. Tylko w takim bowiem przypadku – jak sądził Wittgenstein z *Traktatu* – można zapewnić sensowność naszych wypowiedzi. Zatem w *Traktacie* logika wyznacza to, co może, a co nie może być w ogóle wypowiedziane; to, co ma określony sens, a co jest nonsensem. Logika jest tym, dzięki czemu język uzyskuje swą jedność: dzięki czemu wypowiedzi mają znaczenie i są właściwie rozumiane wśród komunikujących się ludzi. Można powiedzieć, że to właśnie ona stanowi istotę języka; natomiast język jest zbiorem wszystkich sensownych wypowiedzi (Por. Teza 4.001 *Traktatu*: „Język to ogół zdań”<sup>14</sup>). U podstaw *Dociekań* również leży pytanie o możliwość dyskursu, lecz zmienia się perspektywa badawcza. Zamiast pytać o to, co może, a co nie może być sensownie wypowiedziane, Wittgenstein koncentruje się w nich na opisie i różnorodnych przykładach tego, co już jest powiedziane i posiada określony sens. Nie doszukuje się jednej logiki konstytuującej wszystkie możliwe zdania sensowne, lecz bada faktyczną gramatykę wyrażen językowych osadzonych w bardzo różnych kontekstach. W *Dociekaniach* Wittgenstein nie zakłada – jak czynił to w *Traktacie* – że musi istnieć forma logiczna wspólna wszystkim wypowiedziom, proponuje natomiast zbadać bardzo różne obszary użycia języka, różne gramatyki, i zobaczyć, czy rzeczywiście mają one coś wspólnego<sup>15</sup>. Temu zadaniu służy pojęcie „gier językowych”. Każdy z podawanych w *Dociekaniach* przykładów gier przedstawia pewien aspekt użycia języka. Różnorodność tych aspektów i kontekstów składa się na całość tego, co nazywamy językiem. Zasadne jest więc – zdaniem Rheesa – przypisanie Wittgensteinowi poglądu głoszącego, że „język jest to rodzina gier językowych”<sup>16</sup>.

Chociaż powyższe stanowisko – „język jest to rodzina gier językowych” – wygląda na pierwszy rzut jak ogólna odpowiedź na pytanie „Czym jest język?”, to jed-

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>15</sup> Por. D.Z. Phillips, *Introduction to R. Rhees' Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, [w:] R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. xxvii–xxviii.

<sup>16</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, np. s. 23; szerzej: s. 176, 222–225. Warto zaznaczyć, że interpretacja Rheesa pozostaje raczej poglądem wyjątkowym wśród Wittgensteinistów i często krytykowanym (por. D.Z. Phillips, *Introduction to R. Rhees' Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. xxxii–xxxiii). Johannessen przytacza w kontekście Rheesa opinię Cory Diamond, która stwierdziła wprost, że Wittgenstein w ogóle „nie zajmował się teorią języka jako gier językowych” (H. Johannessen, *While Reading Wittgenstein PI §§1–19 (1): A Cautionary Tale*, s. 72).

nak szersze jego rozwinięcie może mieć tylko charakter cząstkowy i *stricte* de-skryptywny. Bowiem w myśl Wittgensteinowskiego podejścia, jak pisze Rhees:

[...] jeżeli ktoś pyta o to, czym jest język, możemy podać mu pewne przykłady, a później powiedzieć „...i tego rodzaju rzeczy”. Byłaby to prawomocna odpowiedź. Gdybyśmy na początku próbowali podać istotową funkcję języka albo podać ogólny obraz tego, czym jest „powiedzenie czegoś” – wówczas moglibyśmy co najwyżej opisać coś, z czym zgadzałyby się pewne nasze użycia języka, ale inne nie. Nie możemy, by się tak wyrazić, opisać rodzaju gry, którą jest „język”. Wszystko, co możemy zrobić, to opisać różne gry językowe, a potem powiedzieć „i tak dalej”<sup>17</sup>.

Rhees twierdzi zatem, że ogólne pytanie o specyficzny charakter czy istotę języka – o to, jak możliwe jest powiedzenie czegoś – jest wciąż obecne również w *Dociekaniach*, ale odpowiedź na nie jest już negatywna (nie ma czegoś takiego, jak pojedyncza istota języka; § 18, § 65) i kwietystyczna (powinniśmy poprzestać na samym opisie użycia wyrażań i pogodzić się z niemożnością odkrycia jego sedna; § 124).

Jak zatem możliwe jest powiedzenie czegoś i zrozumienie tego przez innych? Porzucając w *Dociekaniach* swoje wczesne, *Traktatowe* stanowisko, głoszące, że jedność, czy też wspólność (ang. *unity*) języka ma charakter formalny, przypominający rachunek logiczny, Wittgenstein skłania się ku poszukiwaniu tej jedności i wspólności w podobieństwie rodzinnym, łączącym wiele różnego rodzaju gier<sup>18</sup>. Jedność języka jest tu jednością gier językowych. Podstawowy problem sprowadza się więc do tego, czy podobieństwo rodzinne jest w stanie wy tłumaczyć i zapewnić jedność języka. Rhees twierdzi, że wniosek taki jest zdecydowanie przedwczesny: chociaż odrzucenie dawnego, formalistycznego poglądu Wittgensteina na język jest słuszne, to jednak w *Dociekaniach* nie pojawia się żadna przekonująca alternatywa, która gwarantowałaby jedność i zapewniała wspólne rozumienie znaczenia słów i zdań. W ujęciu późnego Wittgensteina, twierdzi Rhees, „związki zachodzące między różnymi «grami» pozostają czymś nazbyt zewnętrznym. I częściowo z tego powodu trudno nam zrozumieć, dlaczego w ogóle są one gramami językowymi”<sup>19</sup>. Tymczasem codzienne, potoczne doświadczenie pokazuje, że choćby minimalna jedność i wspólność znaczenia jest w języku zapewniona i nie ulega kwestii. Znaczenia wpisane w strukturę zupełnie różnych gier przeważnie są, albo mogą stać się, dla nas zrozumiałe, a granie w bardzo różne gry nie uniemożliwia wzajemnego porozumienia. Problematyczność propozycji Wittgensteina polega na tym, że zarówno porównanie „powiedzenia czegoś” do *ruchu w grze*, jak i upatrywanie podstawy wzajemnego zrozumienia w *podobieństwie rodzinnym*, zachodzącym między różnymi gramami, nie pomaga nam w gruncie rzeczy zrozumieć specyfiki dyskursu. Analogia do gier – twierdzi Rhees – pozostaje *tylko* analogią. I jak każdy rodzaj analogii, jeżeli posunięta zostanie zbyt daleko, może nas zwieść, a w konse-

<sup>17</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 119.

<sup>18</sup> Tamże, s. 23–24.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 119.

kwencji przeszkodzić we właściwym zrozumieniu badanego przedmiotu. Urokowi obrazu *języka jako rodziny gier* – sugeruje autor *Wittgenstein's Builders* – w dużej mierze uległ w *Dociekaniach* również sam Wittgenstein<sup>20</sup>.

Dość zaskakujące jest, że Rhees nie przywiązuje w interpretacji Wittgensteina zbyt dużej wagi do pojęcia „sposobu życia”, które pojawia się po raz pierwszy w § 19 („A wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia”<sup>21</sup>) i powraca w *Dociekaniach* jeszcze kilka razy. Rhees zdaje się jednak sugerować, że Wittgenstein uległ przede wszystkim wizji języka jako zbioru gier, i to o dość formalnych regułach (np. szachy). Dalsze porównania języka do *instytucji, zwyczajów, nawyków* (np. § 199, § 337, § 380) czy wreszcie *sposobów życia* (§ 23, § 241) służą głównie złagodzeniu formalizmu owych reguł<sup>22</sup>. Zasady obowiązujące w instytucji czy w zwyczajowych praktykach społeczności są bowiem mniej sztywne niż na przykład w szachach, mogą być też tworzone i zmieniane niejako „po drodze”. Analogie te służą ponadto podkreśleniu związku języka z określonym działaniem i kontekstem użycia. Niezależnie jednak od tego – twierdzi Rhees – podstawowe ujęcie języka jako rodziny gier pozostaje u Wittgensteina w mocy i dominuje w jego rozważaniach.

(Warto już tutaj zaznaczyć, że Rhees we własnych rozważaniach deprecjonuje Wittgensteinowską analogię języka do gier, ale jednocześnie dowartościowuje pojęcie sposobów życia. Mówienie językiem – w jego ujęciu – jest nieporównywalne z graniem w grę, jednakże mówienie i wzajemne zrozumienie jest ściśle związane ze wspólnym sposobem życia. To właśnie sposób życia zapewnia jedność języka i rozumienia. Chociaż wątki te obecne są u Wittgensteina, to jednak, zdaniem Rheesa, pełni u niego rolę zdecydowanie drugorzędną, zaś pierwszoplanowa, dominująca w *Dociekaniach* paralela „język-gra” przesądza o nietrafności opisanej tym dziele wizji języka).

## Rhees i krytyka analogii języka do gier

W czym zatem – zdaniem Rheesa – przejawia się niestosowność Wittgensteinowskiego porównania języka do gier? Na początku eseju „*What is language?*” autor ten zwraca uwagę na kłopotliwość pytania: „Czym jest język?”, zadanego w niefilozoficznym, potocznym kontekście. Różni się ono w istotny sposób od innych pytań, w których prosimy o podanie znaczenia nieznanego nam słowa. Kłopot polega nie tylko na trudności sformułowania adekwatnej odpowiedzi, ale również na zrozumieniu samego pytania i właściwego mu kontekstu<sup>23</sup>. Zasadniczo

<sup>20</sup> Zob. R. Rhees, *Wittgenstein's Builders – Recapitulation*, [w:] tamże, s. 151.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 19.

<sup>22</sup> Zob. R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 176.

<sup>23</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 21, 29; także np. s. 151.



nie mamy takiego problemu z analogicznym u Wittgensteina pytaniem: „Czym jest gra?” i możemy przyjąć, że pytanie to jest sensowne. Potrafimy wyobrazić sobie sytuację – aczkolwiek niecodzienną – kogoś, kto jeszcze nigdy nie grał w żadną grę i chce się nauczyć znaczenia tego słowa. Trudno jednak wyobrazić sobie osobę, która pyta o znaczenie słowa „język”, a jednocześnie nigdy nie posługiwała się nim. Jeżeli potrafi zapytać, czym jest język, to potrafi też mówić i można przypuszczać, że wie już, na czym mówienie polega. Jest to pierwsza wstępna różnica. Druga dotyczy możliwych odpowiedzi; najpierw odpowiedzi błędnej. Otóż w przypadku „gry” można sobie wyobrazić, na czym polegałby zamęt czy wątpliwości związane z spornym lub niepoprawnym rozumieniem tego słowa. Przejawiałyby się zapewne w tym, że nie wiedzielibyśmy, czy daną aktywność można jeszcze nazwać grą, czy nie: czy do gier zaliczyć na przykład taniec. Gdy jednak chodzi o kwestię „Czym jest język?”, „Na czym polega mówienie językiem?”, sytuacja jest już inna. Przeważnie nie mamy wątpliwości, czy coś nazwać „mówieniem” i „językiem” (tym, którym się porozumiewamy), czy też nie. Wątpliwości powstać by mogły raczej w związku z tym, czy jakąś rzecz (treść) można w ogóle powiedzieć albo czy można powiedzieć w dany sposób. (Nawet w sytuacji nieznanego nam języka ewentualne problemy wiązałyby się co najwyżej ze zrozumieniem sensu rozmowy, ale raczej nie z tym, czy to, co słyszymy, w ogóle nazwać „mówieniem”). Jest to więc kolejny aspekt braku analogii.

Gdy chodzi o różnicę dotyczącą poprawnych odpowiedzi na pytania „Czym jest gra?” i „Czym jest język?”, czy też nauczaniu kogoś, czym jest jedno i drugie pojęcie, to w pierwszym przypadku odpowiedź nie byłaby może wyczerpująca i nie objęłaby wszystkich przypadków, ale z grubsza wiadomo, jak by wyglądała: polegałaby na opisanu kilku różnych gier i powiedzeniu, że tego typu rzeczy tak właśnie nazywamy. Nauczanie grania w określoną grę byłoby już praktyczną kwestią i polegałoby na przykład na podaniu reguł i ewentualnie celu danej gry. Czy w przypadku pytania o język sprawa wyglądałaby podobnie? Kwestia ta wprowadza nas już z poziomu potocznego na poziom filozoficzny. Wittgenstein sugeruje, że jedyna możliwa odpowiedź byłaby analogiczna: sprowadzałaby się do opisu różnych gier językowych, choć opisanie zupełnie wszystkich nie byłoby raczej możliwe. Nauczanie kogoś języka, czy mówienia, polegałoby natomiast na wdrożeniu go – częściowo poprzez rodzaj praktycznego treningu, a częściowo być może przez podanie pewnych reguł – poszczególnych językowych gier. W tym jednak punkcie Rhees nie zgadza się z Wittgensteinem. Uważa, że nawet jeśli sposób uczenia kogoś mówienia językiem przypominałby uczenie grania w grę, to jednak nauczanie kogoś, jak „coś powiedzieć” – a o to właśnie chodzi – wykracza poza wszystko, co odnaleźć można w poszczególnych grach.

Można więc zapytać, czego uczy się dziecko, ucząc się poszczególnych gier językowych, i czy nauczywszy się ich potrafi „coś powiedzieć” i „zrozumieć to, co jest powiedziane”. Pierwsza próbna odpowiedź brzmiałaby: uczy się *postępować według reguł*. Powiedzenie czegoś byłoby analogiczne do wykonania poprawne-

go ruchu w jakiejś grze, na przykład wyłożenia właściwej karty w grze w karty czy w pasjansie, poprawnego wskazania kolejnej liczby w ciągu matematycznym, przepisowego przesunięcia figury szachowej itd. Rozumienie tego, co powiedziane, sprowadzałoby się natomiast do umiejętności adekwatnego reagowania na to, co odbywa się w grze, na przykład na odpowiednim przesunięciu swoich figur szachowych w odpowiedzi na ruch przeciwnika, a w przypadkach takich gier, jak pasjans czy ciąg liczbowy – na śledzeniu i wysuwaniu możliwych przypuszczeń co do następnych ruchów. Jednak analogia ta, zastosowana do nauki języka, jest niewystarczająca<sup>24</sup>. Mówienie, *powiedzenie czegoś*, to nie tylko stosowanie reguł. Reguły są wprawdzie niezbędne do poprawnego budowania wyrażen i przydatne w osiągnięciu rozumienia, jednak sama znajomość reguł nie gwarantuje nam tego, że będziemy potrafili coś z sensem powiedzieć, sensownie prowadzić konwersację. Gwarantuje nam jedynie to, że będziemy umieli poprawnie zbudować zdanie i być może rozpoznać inne poprawnie zbudowane wypowiedzi, lecz nie zapewnia umiejętności podążania za sensem tego, o czym mowa, i zdolności nadawania własnego kierunku dyskusji. Reguły takie mogą być z powodzeniem stosowane przez maszynę czy komputer, co nie znaczy, że maszyna ma rzeczywiście coś do powiedzenia i potrafi wziąć udział w rzeczywistej rozmowie.

Inna próbna odpowiedź mogłaby dodatkowo stwierdzać, że ucząc się języka dziecko uczy się *słownictwa* i możliwie wielu różnego rodzaju *wyrażeń*, które mogą pojawić się w konwersacji; chodziłoby o nauczanie tych wyrażeń wraz z właściwym kontekstem użycia. Różne gry językowe angażują rozmaite sposoby wypowiedzania się i obejmują różnorodne obszary leksykalne, zaś ten, kto zna wymagane słowa i bardziej złożone wyrażenia, będzie potrafił aktywnie uczestniczyć w rozmowie. Jednak również i ta odpowiedź wydaje się – w ujęciu Rheesa – zawodna<sup>25</sup>. Bowiem, po pierwsze, powiedzenie czegoś nie polega jedynie na doborze wyrazów i składaniu ich w większe całości, a sama znajomość słów nie musi wystarczać do tego, by dokładnie ująć, o co nam chodzi. Po drugie, nie musi ona wystarczać do zrozumienia tego, co ktoś powiedział: język metaforyczny czy poetycki są najlepszym przykładem na to, jak sens całego zdania lub dłuższej wypowiedzi może wykraczać poza znaczenie poszczególnych słów i zdań. Ale nawet na poziomie zwykłego potocznego języka bywa często tak, że pomimo rozumienia wszystkich wyrażeń, łącznie z formami idiomatycznymi, sens tego, co kryje się za słowami, może być dla nas niezrozumiały – nawet jeśli wszystkie wyrażenia użyto poprawnie we właściwych kontekstach. Do zrozumienia potrzeba czegoś więcej niż znajomości słów. Ponadto, w dyskusji nie korzystamy tylko z dostępnych nam wyrażeń, ale za ich pomocą wnosimy do rozmowy coś nowego i własnego (np. używając zwrotu „Moim zdaniem...”, „W mojej opi-

<sup>24</sup> Por. tamże, np. s. 78-80.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 122-123, 158-159.

nii...<sup>26</sup>). Wskazuje to również na fakt, że uczenie się języka, formułowania myśli, uczestnictwa w rozmowie nie sprowadza się do opanowania pewnego zasobu różnych wyrażen językowych.

Kolejna próba odpowiedzi mogłaby się w większym stopniu koncentrować na kwestii właściwego *użycia* poszczególnych słów czy wyrażen. Tak jak w grze uczymy się poprawnego w danej sytuacji ruchu, podobnie w języku uczymy się poprawnie używać języka w stosownych kontekstach i do określonych celów. Umiejętność mówienia polegałaby w tym ujęciu na opanowaniu *technik* poprawnego stosowania języka. Jednak – odpowiedziałby Rhees – rozumienie czyichś słów nie polega przecież jedynie na rozpoznaniu, że rozmówca poprawnie zastosował dane wyrażenie; ani też sensowne powiedzenie czegoś nie polega tylko na poprawnym użyciu słów. Gdyby tak było, nie można byłoby dostrzec żadnej różnicy między prawdziwą, autentyczną rozmową a dialogiem sztucznie skonstruowanym czy prowadzonym w wyobraźni<sup>27</sup>. Można przy tym dodać jeszcze jedną istotną różnicę między grą a rzeczywistą konwersacją. Mianowicie, gra jest czymś z natury powtarzalnym. Jeżeli podoba nam się, możemy ją rozegrać kilka razy. Tymczasem rozmowa nie jest powtarzalna. Można co najwyżej powrócić do rozpoczętego wcześniej tematu albo rozwinąć go dalej z innej perspektywy, ale nie można danej konwersacji po prostu powtórzyć. Gdyby próbować to zrobić, dyskusja straciłaby już swą wagę i autentyczność<sup>28</sup>. (Powtarzalność i sztuczne ćwiczenie dialogów jest wprawdzie ważnym elementem nauki języka obcego przy założeniu, że uczeń umie już mówić swym ojczystym językiem. Wówczas naukę nowego języka można potraktować jako ćwiczenie technik właściwego reagowania i poprawnego używania wyrażen w określonych okolicznościach. Jednak Rhees, podobnie zresztą jak Wittgenstein, ma na myśli głównie uczenie się „pierwszego” języka).

Kwestię braku analogii między graniem w grę a mówieniem językiem Rhees podsumowuje (w eseju „*What is language?*”) w następujący sposób:

Jeśli ktoś uczy się mówić, uczy się nie tylko wytwarzać zdania i wypowiadać je, czy też reagować na odpowiednie rozkazy. Uczy się powiedzenia czegoś. Uczy się tego, co można powiedzieć; uczy się – dobierając odpowiednich słów – co można sensownie powiedzieć. Jest to umiejętność wykraczająca poza zdolność do wspólnego działania. Nie jest też tylko dodatkową techniką, której mógłbyś się nauczyć tak, jak posługiwania się narzędziem. Aby nauczyć się mówić, musisz nauczyć się tego, jak różne uwagi wiążą się ze sobą [*hang together*], jak oddziałują na siebie nawzajem [*bear on one another*]. Różni się to od uczenia się ogólnych reguł i ogólnych zasad – nawet jeśli nie przebiega bez ich udziału.

A ponieważ ten ktoś uczy się mówić, i tego, co można powiedzieć, może dalej kontynuować mówienie i uczenie się. [...] A zdolność dalszego kontynuowania tych rzeczy nie przypomina zdolności do kontynuowania, powiedzmy, ciągu liczbowego lub dalszego wykonywania działań

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>27</sup> Tamże, s. 81.

<sup>28</sup> Por. D.Z. Phillips, *Introduction to R. Rhees' Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. xxxi.

mnożenia. Nie jest też tym samym, co uczenie się znaczenia poszczególnych wyrażań, chociaż bez nich jest to niemożliwe<sup>29</sup>.

Jakie zatem wnioski można wyciągnąć z krytyki przeprowadzonej przez Rheesa? Pierwszy i najbardziej widoczny wniosek głosiłby, że porównanie języka do gier nie oddaje adekwatnie specyfiki tego, czym jest mówienie językiem; języka nie można więc zasadnie ująć jako „rodziny gier językowych”; w konsekwencji, jedność języka nie może być również utożsamiona z „jednością”, z którą mamy do czynienia przy podobieństwie rodzinnym między różnymi grami. Wydaje się ponadto, że pewne dalsze wnioski zawarte są tutaj w sposób nieco mniej widoczny. Ponieważ Rhees kładzie główny nacisk na ten aspekt języka, który nazywa *dyskusją*, *konwersacją* lub *rozmową* (*dyskursem*), a zdolność „powiedzenia czegoś” wiąże ze zdolnością „zrozumienia tego, co powiedziane”, można stąd wnosić, że uważa on – w przeciwieństwie do Wittgensteina – że język posiada *istotę* i że istotą języka jest właśnie *rozmowa*, *konwersacja*. W artykule *Wittgenstein's Builders – Recapitulation* pisze o tym zresztą wprost:

Nie każdy dyskurs jest konwersacją, ale nie sądzę, aby bez niej mogła w ogóle istnieć mowa czy język. A gdyby istniał ktoś, kto nie potrafiłby prowadzić żadnej rozmowy – kto nie miałby pojęcia o tym, jak odpowiadać na pytania lub skomentować coś – nie sądzę, byśmy mogli powiedzieć, że potrafi on mówić<sup>30</sup>.

Chociaż więc Rhees zdaje sobie sprawę, że język można pełnić bardzo różne funkcje, to jednak uważa, że można wyróżnić jedną z nich, mianowicie *konwersację*, która – by odwołać się do metafory Wittgensteina z § 18 *Dociekań* – stanowi niejako centrum miejskie, do którego dobudowane są inne funkcje i sposoby użycia języka, podobnie jak dalsze dzielnice miasta i przedmieścia dołączone są do centrum. Dalszy wniosek z powyższej krytyki dotyczyłby obszaru poszukiwań jedności czy wspólności języka. Wydaje się bowiem, że to, na czym polega jedność języka, może zostać odkryte tylko przez analizę możliwości dyskursu: przez zbadanie tego, co sprawia, że rozmowa (powiedzenie czegoś i zrozumienie tego, co jest powiedziane) jest możliwa i że jest autentyczna (inaczej mówiąc: ma swoją *realność*<sup>31</sup>). Z pewnością – twierdzi Rhees – jedności tej nie zapewnią nam formalne, logiczne związki między zdaniem, ani też „zewnętrzne relacje” między wyrażeniami, analogiczne do reguł obowiązujących w grach. Uwagę należy natomiast skupić na „relacjach wewnętrznych” rozumianych jako „związki znaczenia”<sup>32</sup> (*connexions of meaning*), których nie da się zredukować do relacji zachodzących w grach; na tym „jak różne uwagi wiążą się ze sobą [*hang together*], jak oddziałują na siebie nawzajem [*bear on one another*]”<sup>33</sup>. Zbadanie możliwości tych

<sup>29</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 29.

<sup>30</sup> Tamże, s. 161.

<sup>31</sup> Por. R. Rhees, *The Reality of Language*, [w:] tamże, s. 33–62.

<sup>32</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 161.

<sup>33</sup> Tamże, s. 29.

ostatnich relacji czy „związków znaczenia” odsłoni nam więc podstawę, na której opiera się jedność języka.

## Wittgensteinowscy budowniczowie i ich „język”

Rozważania Rheesa można umieścić w kontekście początkowych paragrafów *Dociekań filozoficznych*, dokładnie § 2–§ 8, w których Wittgenstein każe nam sobie wyobrazić dwóch budowniczych – fachowca i jego pomocnika – porozumiewających się językiem, który składa się tylko z czterech wyrazów, będących nazwami używanych przez nich materiałów budowlanych, a ściślej rzecz ujmując – wykrzyknikami czy rozkazami do przyniesienia odpowiedniego typu budulca. Wittgenstein pisze (§ 2), iż:

[...] język ów służyć ma porozumiewaniu się budowniczego A ze swym pomocnikiem B. A składa jakąś budowlę z bloków kamiennych, wśród których są kostki, słupy, płyty i belki. B ma podawać bloki, i to w takiej kolejności, w jakiej A ich potrzebuje. W tym celu posługują się oni językiem składającym się ze słów: „kostka”, „słup”, „płyta”, „belka”. A wykrzykuje te słowa – B przynosi blok, który na dany okrzyk nauczył się przynosić. ---- Potraktuj to jako kompletny, prymitywny język<sup>34</sup>.

W § 6 dodaje natomiast, że: „Można by sobie wyobrazić, że język z § 2 jest *całym* językiem osób A i B; a nawet, że jest to cały język jakiegoś plemienia”. O ile Wittgenstein w powyższym eksperymencie myślowym stwierdza, że powyższa gra językowa – tzw. „język (2)” – teoretycznie mogłaby stanowić pełen prymitywny język, o tyle w ujęciu Rheesa wniosek taki jest całkowicie nieuprawniony.

Zdaniem Rheesa, sytuacja przedstawiona w § 2 *Dociekań* wydaje się na pierwszy rzut oka sugerować, że A i B posługują się nie tyle słowami, ile *sygnałami*<sup>35</sup> – przypominającymi komendy wydawane na przykład wytresowanemu zwierzętom. Podobnie bowiem jak przejawem „rozumienia” sygnału przez zwierzę jest odpowiednia *reakcja* na dany sygnał, tak też w przypadku budowniczych oznaką zrozumienia komendy „belka” czy „płyta” przez pomocnika byłoby przyniesienie przezeń odpowiednio belki lub płyty. Jednak przyglądając się bliżej nakreślonej przez Wittgensteina aktywności, Rhees dochodzi do wniosku, że sytuacja budowniczych jest odmienna. Po pierwsze, w § 2 budowniczy A i pomocnik B mogą zamienić się rolami, tak że B będzie wydawał komendy, a A wykonywał polecenia. Oznacza to, że ludzie ci nie tylko reagują na sygnały, ale rozumieją, co robią, i wiedzą, co znaczy dany sygnał. Po drugie, gdyby słowa „języka (2)” funkcjonowały na zasadzie sygnał-reakcja, wówczas w przypadku pojawienia się nieprzewidywanych trudności wykonanie rzeczywistej pracy, zbudowania jakiejś konstrukcji, byłoby prak-

<sup>34</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 2.

<sup>35</sup> R. Rhees, *Signals and Saying Something*, [w:] R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 97.

tycznie niemożliwe. Gdyby praca nie przebiegała według planu, lecz pojawiłyby się nieoczekiwane problemy, to robotnicy wyćwiczeni tylko do reagowania w jeden sposób, nie potrafiliby rozmawiać w sytuacji problemowej, zadać pytania czy spróbować znaleźć rozwiązanie. Sygnały mogą być bowiem użyte tylko w określony, wyuczony sposób<sup>36</sup>. Po trzecie, pisze Rhees, gdyby budowniczowie nauczyli się jedynie czterech okrzyków i przyporządkowanych im reakcji, to nie znaliby różnienia na to, co sensowne, i to, co nie ma sensu<sup>37</sup>. Byliby zupełnie zaskoczeni, słysząc komendę, której wcześniej nie słyszeli, albo widząc sposób układania lub noszenia kamiennych bloków odbiegający od ich wyćwiczonej rutyny. Wprawdzie – zaznacza Rhees – Wittgenstein mógłby na to odpowiedzieć, że w opisie działania A i B określenie „to nie ma sensu” byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem „to nie jest tym, co zwykle robimy”. Pewne stwierdzenia byłyby dla nich niezrozumiałe niezależnie od tego, czy nie mają sensu, czy też po prostu wykraczają poza ich język. Odpowiedź taka jednak nie wystarcza: „Gdyby nie było żadnej różnicy pomiędzy uczeniem się noszenia kamieni w sposób, w który ludzie zawsze to robią, a uczeniem się tego, co jest sensowne, to nie sądzę – pisze autor *Wittgenstein's Builders* – aby można było powiedzieć, że uczą się oni mówić”<sup>38</sup>. Wreszcie po czwarte, w przypadku nazwania „języka (2)” językiem, a nie tylko sygnałami, należałoby wnosić, że A i B używają go również w innych okolicznościach, nie tylko przy budowaniu<sup>39</sup>.

Nie chodzi o to – stwierdza Rhees – że nie mogę wyobrazić sobie plemienia, którego język ma tak ograniczone słownictwo. Kłopot polega na wyobrazeniu sobie plemienia, które posiadałoby język, a jednak nie mówiło nim *nigdy*, prócz tych sytuacji, w których akurat coś budują. Nie sądzę, aby w ogóle było to mówienie językiem<sup>40</sup>.

Rhees przyjmuje tutaj, że nie mogą istnieć w języku wyrażenia, które przynależą tylko do jednej, wąskiej aktywności i nie mogą być użyte w innym, choćby zbliżonym, obszarze. Tymczasem – twierdzi Rhees – użycie słowa w innych kontekstach ma więc wpływ na sens tego, co mówię<sup>41</sup>; użycie takie konstytuuje bo-

<sup>36</sup> Tamże, s. 155-156.

<sup>37</sup> Tamże, s. 156.

<sup>38</sup> Tamże. Rhees nie dostrzega tu jeszcze jednej możliwości rozróżnienia na sens i nonsens. Mianowicie, nonsensem byłoby wywoływanie nazw materiałów budowlanych w sytuacji, kiedy nie ma ich w ogóle na miejscu. Zwracają na to uwagę Gordon P. Baker i Peter M.S. Hacker w *Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Part II: Exegesis §§ 1–184, wydanie drugie, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 56). Argument ten jest więc ze strony Rheesa raczej chybiony.

<sup>39</sup> Johannessen komentując tę kwestię zwraca uwagę, że gdyby budowniczowie z § 2 *Dociekań* postugiwali się swym językiem również w innych okolicznościach, wówczas ich słowa („kostka”, „słup”, „plyta”, „belka”) znaczyłyby zupełnie co innego niż w naszym języku. „Czy możliwe jest, że gdy ci faceci wracają z pracy i wchodzi do domu, «plyta» znaczy: co jest na obiad? A wieczorem, w sypialni, «plyta» znaczy: nie dzisiaj, kochanie, boli mnie głowa?” (H. Johannessen, *While Reading Wittgenstein PI §§1–19 (1): A Cautionary Tale*, s. 69).

<sup>40</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 155.

<sup>41</sup> Tamże, s. 157; również s. 104 i nast.

wiem „związki znaczenia” między różnymi uwagami, a w konsekwencji umożliwia dyskusję: dopuszcza pytanie o właściwy sens, wyrażenie wątpliwości co do konsekwencji danej uwagi, wyciągnięcie odpowiednich wniosków, prośbę o dookreślenie znaczenia itd. Przykładowy język z § 2 *Dociekań* nie dopuszcza użycia słów w żadnych innych kontekstach (nawet w okolicznościach rozbiórki budowli albo rozwiązywania problemów powstałych w trakcie pracy). Z zasady więc zarówno uniemożliwia powstanie „związków znaczenia”, jak i, w ostatecznym rozrachunku, blokuje powstanie dyskusji między osobami posługującymi się nim. Ponieważ zaś dyskusja jest w ujęciu Rheesa czynnością najbardziej istotną w mówieniu językiem, wobec tego „języka (2)” nie można nazwać językiem *sensu stricto*, a tym bardziej wyobrazić sobie, aby mógł on stanowić kompletną prymitywną mowę jakiegoś plemienia.

Ostateczny wniosek Rheesa jest taki, że przykład języka budowniczych z § 2 *Dociekań* nie jest – używając terminologii Wittgensteina – „grą językową”, w którą można grać, nie grając jednocześnie w żadną inną. Nie jest w ogóle, ściśle biorąc, przykładem języka. Może stanowić co najwyżej swego rodzaju zabawę czy grę, w którą postanowili zagrać ludzie, którzy posługują się już jakimś językiem, potrafią z sobą rozmawiać i pojmują sens aktywności, w której uczestniczą. Potrafią, na przykład, oczekiwać na daną komendę i zdziwić się, jeżeli ona nie pada lub kiedy wydany zostaje inny rozkaz. Potrafią, na przykład po skończeniu tej gry, zapytać: „Dlaczego wydałeś taki rozkaz, jeżeli chciałeś, żebym...?”, „Skąd mogłem wiedzieć, że chodziło ci właśnie o to?” itd. Dopiero w tym kontekście komendy z § 2 mogłyby być zrozumiane<sup>42</sup>. Jednak one same nie mogą – zdaniem Rheesa – być kompletnym, choćby i prymitywnym, językiem.

## Jedność języka według Rheesa

Rheesowska krytyka ujęcia języka jako rodziny gier wskazuje na to, że podstawy językowej jedności należy poszukiwać poprzez analizę możliwości dyskursu, konwersacji, rozmowy; i że istotną rolę w takiej konwersacji odgrywa istnienie „związków znaczenia”, wzajemnego powiązania ze sobą różnych uwag i ich oddziaływania na siebie. Krytyka „języka (2)” budowniczych z początkowych paragrafów *Dociekań* pokazuje natomiast, że aby takie związki mogły powstać, język nie może być używany w jednym tylko kontekście czy jednej określonej aktywności, lecz musi występować w różnych obszarach życia. Jednakże, pomimo posługiwania się językiem w różnych kontekstach, musi on być ogólnie zrozumiały, tzn. jego uczestnicy muszą „mówić tym samym językiem”<sup>43</sup>. I wydaje się, że różne obszary życia, które składają się na całość tego, co Wittgenstein w późniejszych

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>43</sup> Tamże, s. 177.

partiach *Dociekań* nazywa „sposobami życia”, są też u Rheesa podstawą, na której opiera się wspólność znaczenia i jedność języka, a w konsekwencji również wzajemne zrozumienie.

Jedność różnych życiowych obszarów ma podstawę w czymś więcej niż podobieństwo rodzinne między nimi, gdyż ich podstawą – jak sugeruje Rhees – byłby wspomniany „sposób życia” lub po prostu wspólne „życie”<sup>44</sup>, w obrębie którego posługujemy się *tym samym* językiem i wzajemnie się rozumiemy. Rhees pisze, że: „Język ma sens, o ile życie ma sens; jedność języka jest jednością wspólnego rozumienia [*intelligibility*]”<sup>45</sup>. Rozumiemy się wzajemnie nie wtedy, kiedy znamy znaczenie poszczególnych słów, które do siebie wypowiadamy, lecz wtedy, kiedy rozumiemy, *o czym jest mowa*, kiedy wiemy, jak te słowa wiążą się z innymi słowami, z naszymi działaniami, celami, być może również z naszą historią, kulturą itd. Oczywiście stopień rozumienia nie zawsze musi być pełny (o ile w ogóle możliwe jest całkowicie pełne zrozumienie). Moja rozmowa z dzieckiem będzie dotyczyła nieco innych rzeczy i obejmowała będzie prostsze pojęcia, niż w przypadku rozmowy na akademickim, abstrakcyjnym poziomie. Niemniej, dziecko, ucząc się języka, wprowadzane jest w różne, odpowiednie dla swojego etapu rozwojowego, obszary życia; poprzez język, uczy się sposobu życia, w który wpisany jest ów język.

Ostateczna konkluzja Rheesa w sprawie jedności języka mogłaby więc brzmieć następująco: skoro umiemy prowadzić rozmowę i rozumiemy – przynajmniej na podstawowym poziomie – to, co do siebie mówimy, możemy wnosić, że język ma swoją jedność (ang. *unity*). Wiemy to po prostu z doświadczenia. Pozostaje do wyjaśnienia kwestia, jak to się dzieje, że język taką jedność posiada. U Wittgensteina z *Dociekań* odnajdujemy dwie sugestie co do podstawy tej jedności: (1) *podobieństwo rodzinne* gier językowych i (2) *sposoby życia*. Pierwsza jest sugestią mocną i dominującą, druga akcentowana jest słabiej. Te dwie kategorie są zresztą u samego Wittgensteina ze sobą połączone. Rhees – poszukując jedności języka – oddziela je jednak od siebie. O ile bowiem podobieństwo rodzinne, jak przekonuje, nie potrafi wyjaśnić jedności języka (nie trafna jest już sama analogia języka do gier), o tyle sposób życia jest nie tylko konieczną, ale również wystarczającą podstawą tej jedności<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Por. np. R. Rhees, *Philosophy, Life and Language*, [w:] tamże, s. 243–256.

<sup>45</sup> Cytat za: D.Z. Phillips, *Introduction to R. Rhees' Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. xxxvi; podobnie R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 71.

<sup>46</sup> Do podobnego wniosku w kwestii *sposobów życia* doszedł też, na przykład Cavell (choć filozof ten nie podważał zasadności terminu „gry językowe” i analogii języka do gier). Pisał on: „Uczymy innych i jesteśmy uczeni słów w różnych kontekstach, a następnie oczekuje się od nas, i sami oczekujemy tego od innych, że będziemy w stanie projektować te słowa na dalsze konteksty. Nic nie gwarantuje nam, że taka projekcja rzeczywiście nastąpi [...], podobnie jak nic nie gwarantuje, że będziemy dokonywać tych samych projekcji i tak samo je rozumieć. Że to robimy jest, ogólnie rzecz biorąc, kwestią naszych wspólnych zainteresowań, uczuć, sposobów reagowania i wspólnego poczucia: humoru, tego, co ważne, spełnienia, tego, co oburzające, co podobne do czegoś innego,



Można chyba przyjąć, że Rhees dotarł w swoich rozważaniach do punktu, w którym uznał za *istotę* języka rozmowę (dyskurs, konwersację), lecz w którym obawiał się konsekwencji, które mogłyby prowadzić do zupełnej autonomiczności dyskursu wobec rzeczywistości; z drugiej strony, uważał też za niewłaściwą próbę ścisłego semantycznego powiązania języka ze światem zewnętrznym. Pojęcie sposobów życia unika obydwu skrajności<sup>47</sup>. Bez odpowiedzi pozostaje u Rheesa jednak kwestia: czy można sobie wyobrazić tak różne sposoby życia, że nie byłoby możliwości porozumienia (jedności języka) między jego uczestnikami? Jeśli tak, to kategoria ta nie byłaby jednak wystarczającym gwarantem jedności dyskursu.

### Rhees i Brandom: punkty wspólne

Wiele z sugestii zawartych w rozważaniach Rheesa dostarcza podstaw do jeszcze innego rozwiązania zarówno kwestii istoty, jak i jedności języka. Podsumowując te sugestie, warto przypomnieć, że za *istotę* języka uważa Rhees dyskurs, czyli prowadzenie rozmowy. Pisze, że:

Gdyby istniał ktoś, kto nie potrafiłby prowadzić żadnej konwersacji – kto nie miałby pojęcia o odpowiadaniu na pytania czy komentowaniu czegoś – nie sądzę, aby można było powiedzieć, że potrafi on mówić<sup>48</sup>.

Kiedy natomiast pyta, jak możliwa jest konwersacja, jak możliwe jest „powiedzenie czegoś”, to w odpowiedzi stwierdza, że: „Aby nauczyć się mówić, musisz nauczyć się tego, jak różne uwagi wiążą się ze sobą [*hang together*], jak oddziałują na siebie nawzajem [*bear on one another*]<sup>49</sup>. Podkreśla, że nie chodzi mu o „zewnętrzne [tj. formalne – T. Z.] relacje między ruchami w grze<sup>50</sup>, lecz o „wewnętrzne relacje zachodzące między uwagami kierowanymi do siebie nawzajem w konwersacji<sup>51</sup>; owe „wewnętrzne relacje” – dodaje – należy rozumieć jako „związki znaczenia<sup>52</sup>. W innym miejscu Rhees stwierdza ponadto:

Kiedy mowa o znaczeniu, mowa też o innych rzeczach, które mogą mieć znaczenie i mogą być powiedziane. Przynależą to w jakiś sposób do rozumienia. Nie chodzi o to, że musimy myśleć

co jest naganne, czym jest przebaczenie, kiedy wypowiedź jest asercją, kiedy apelem, a kiedy wyjaśnieniem czegoś – krótko mówiąc jest kwestią całego tego organicznego splotu, który Wittgenstein nazywa «sposobami życia». Ludzka mowa, działanie, zdrowy rozsądek oraz wspólnota, nie opierają się na niczym więcej – ale też na niczym mniej – jak tylko na nich” (S. Cavell, *Sens późnej filozofii Wittgensteina*, s. 121).

<sup>47</sup> Szerzej na temat różnych wizji jedności języka (m.in. Rorty’ego i Cavella), zob. D.Z. Phillips, *Philosophy’s Cool Place*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1999, rozdział 4 i nast.

<sup>48</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 161.

<sup>49</sup> Tamże, s. 29.

<sup>50</sup> Tamże, s. 161.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże.

o jakichkolwiek alternatywach; na ogół tego nie robimy. Ale rozumienie znaczenia czy poznanie znaczenia [...] pozwala na takie alternatywy<sup>53</sup>.

Dana wypowiedź znaczy coś w opozycji (czy w kontekście) do czegoś innego, ma ona swój sens w połączeniu z innymi rzeczami, które mogą być wypowiedziane<sup>54</sup>.

Rhees wydaje się również przyjmować – aczkolwiek stara się unikać wyrażenia tego założenia *explicite* – że uczestnicy dyskusji muszą dokonywać *wnioskowań* odnosząc do siebie różne uwagi. Jego opór przed powiedzeniem wprost, że do możliwości rozmowy konieczne są inferencje, wiąże się najprawdopodobniej z utrwalonym w tradycji filozoficznej, i również przejętym przez Rheesa, przekonaniem, że każde poprawne wnioskowanie musi mieć charakter formalny. Ponieważ jednak odrzucił on – za późnym Wittgensteinem – jakąkolwiek możliwość tego, aby forma logiczna była gwarancją jedności języka, a jednocześnie za jedyny prawomocny rodzaj inferencji uważał wnioskowanie formalnologiczne (ewentualnie to obecne w regułach gier, takich jak szachy), wobec tego starał się unikać używania samego terminu „wnioskowanie” czy „inferencja”. Można zasadnie przypuszczać, że nie brał w ogóle pod uwagę możliwości wnioskowań nieformalnych (czy tzw. wnioskowań materialnych). Jednak *implicite* dopuszcza właśnie ich możliwość. Pisze bowiem:

Jeśli ludzie rozmawiają ze sobą, to znaczenie tej lub tamtej uwagi nie jest jak znaczenie logicznej konkluzji. Ale przecież uwagi te mają ze sobą coś wspólnego; inaczej wcale by ze sobą nie rozmawiali, nawet gdyby wypowiadali zdania. A ich uwagi wcale nie oddziaływałyby na siebie, gdyby wyrażenia, jakie używają, nie były używane również w innych połączeniach<sup>55</sup>.

Jeżeli uczestnicy rozmowy odnoszą do siebie różne uwagi czy wyrażenia i jeżeli używają tych wyrażeń w związkach z wieloma różnymi innymi wyrażeniami, to po prostu dokonują inferencji, choć nie muszą to być wnioskowania oparte o formę logiczną, lecz wystarczą te oparte o samą treść pojęciową<sup>56</sup>.

Stanowisku Rheesa można więc przypisać kolejno: (1) *esencjalizm* – pogląd głoszący, że język ma swoją istotę, przy czym u Rheesa istotą taką jest *dyskurs*. Chociaż język ma wiele funkcji, to funkcją konstytutywną, od której zależne są wszystkie inne, jest właśnie konwersacja. (2) *propozycjonalizm* – głoszący, że podstawowymi nośnikami znaczenia są zdania, a nie jednostki *podzdaniowe* (np. nazwy). Skoro istotą języka jest dyskurs, w którym główną rolę odgrywają takie funkcje, jak „odpowiadanie na pytania”, „koimentowanie czegoś”<sup>57</sup>, zadawanie pytań itd., to można wnosić, że to właśnie całe zdania odgrywają najważniejszą semantyczną rolę. (3) *holizm semantyczny* – głoszący, że nie ma wyizolowanych i niezależnych od sie-

<sup>53</sup> Tamże, s. 100.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 158.

<sup>56</sup> Możliwość takich wnioskowań omówię pokrótce poniżej.

<sup>57</sup> R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, s. 161.

bie jednostek znaczenia, a każde pojęcie powiązane jest z jakimś innym pojęciem, podobnie jak dane wyrażenie czy uwaga wiąże się (poprzez opozycję czy inne zależności) z pewną inną uwagą. Kiedy Rhees pisze, że wypowiadając jakieś zdanie nasuwają się (a w każdym razie są możliwe) pewne inne alternatywy<sup>58</sup>, prezentuje właśnie stanowisko holistyczne. (4) *inferencjalizm* – pogląd głoszący, że znaczenie zdań konstryuuje się na drodze przeprowadzanych czy możliwych do przeprowadzenia wnioskowań, przy czym wnioskowania te nie muszą być oparte o schemat logiczny, lecz mogą się opierać na samym rozwinięciu treści pojęciowej różnych wyrażań.

Wyróżnione cztery stanowiska składają się również na ogólne ramy filozoficznej koncepcji Roberta B. Brandoma – zwanej przez niego *inferencjalizmem*<sup>59</sup> – i można twierdzić, że rozważania Rheesa są częściowo spójne z Brandomowskim inferencjalizmem, a w każdym razie krzyżują się z nim. Tytuł głównego dzieła Brandoma *Making It Explicit*<sup>60</sup> wskazuje na to, że zasadniczy problem, jakim zajmuje się jego autor, jest bardzo podobny do tego, który zajmował Rheesa: *jak możliwe jest powiedzenie czegoś* (różnicę stanowiłby tylko ekspresywizm sugerowany w tytule książki Brandoma i kładący większy nacisk na wyrażenie czegoś, wypowiedzenie, na czynieniu jawnym tego, co jest *implicite* zawarte w treści pojęciowej<sup>61</sup>). I w centrum uwagi Brandoma również znajduje się dyskurs, rozmowa. Jednakże to nie dyskurs stanowi u niego istotę języka, lecz *gra podawania i poszukiwania racji*<sup>62</sup>, czyli dokonywanie asercji i inferencji. Dlaczego taki jest wybór Brandoma? Głównie dlatego, że konwersacja czy rozmowa, jak ją pojmują Rhees, jest już zjawiskiem złożonym, z którego można wyodrębnić funkcję bardziej istotną i niezbędną od innych. Można więc powiedzieć, że konwersacja nie jest możliwa, jeżeli nie ma treści pojęciowej, a treść pojęciowa powstaje na drodze wnioskowań, stąd wniosek, że najważniejszym aspektem mówienia językiem – istotą języka – jest właśnie *inferencja*. Trzeba tu jednak podkreślić, że inferencja jest u Brandoma ściśle związana z asercją. Oba te pojęcia są od siebie ściśle zależne i równie ważne. Aby dokonać wnioskowania, potrzebujemy bowiem wyrażenia, które nadaje się na przesłankę lub wniosek. Zaś za przesłankę lub wniosek służyć może tylko zdanie oznajmujące, stwierdzające jakiś stan

<sup>58</sup> Tamże, s. 100.

<sup>59</sup> Trzeba pamiętać, że w inferencjalizmie Brandoma mieści się znacznie więcej niż u Rheesa.

<sup>60</sup> R.B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1994.

<sup>61</sup> „Making explicit what is implicit” (R.B. Brandom, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001, s. 8).

<sup>62</sup> Zob. R.B. Brandom, *Making It Explicit*, rozdział III: *Linguistic Practice and Discursive Commitment*, s. 141–198. Brandom przejął termin „gra podawania i poszukiwania racji” od Wilfrida Sellarsa, nie od Wittgensteina. Wydaje się, że zarzuty Rheesa odnośnie do analogii język-gry nie stosują się do tego pojęcia. Ale niezależnie od tego sam Brandom nie widzi szczególnego problemu w stosowaniu terminu „gra językowa” – podkreśla tylko, że grą konstytutywną jest gra wymiany racji.

rzeczy, czyli asercja. Asercja natomiast jest w tym sensie związana z inferencją ze względu na swój pragmatyczny wydźwięk: wygłaszając asercję podejmując zobowiązanie do ewentualnego podania racji na jej rzecz, czyli do okazania swojego uprawnienia do niej (uprawnieniem byłoby okazanie odpowiedniego uzasadnienia)<sup>63</sup>. Dokonywanie asercji i inferencji jest wzajemnie powiązane, a obie kategorie tworzą grę podawania i poszukiwania racji.

Można również dodać, że ponieważ w grze podawania i poszukiwania racji posługujemy się zdaniem (w podstawowym przypadku asercjami), stąd wniosek, że Brandom również głosi *semantyczny propozycjonalizm*<sup>64</sup>. Asercja, trzeba podkreślić, jest o tyle ważniejsza od innych aktów mowy, że inne akty – pytanie, rozkazywanie itd. – są zrozumiałe dopiero w kontekście asercji. Pytanie: „Czy okno jest zamknięte?”, albo rozkaz: „Zamknij okno!”, mają sens jedynie w kontekście odpowiedzi-stwierdzenia: „Okno jest zamknięte”. Dlatego też jest ona bardziej podstawowa. Zdaniem Brandoma, wszystkie inne akty mowy są niejako dobudowane do gry podawania i poszukiwania racji. Ona sama zaś stanowi grę, w którą można grać, nie grając jednocześnie w żadną inną. Jest niezbędną, ale i wystarczającą do powstania znaczenia. Dlatego stanowi istotę języka.

W tym też kontekście można powiedzieć, że Wittgensteinowscy budowniczowie z § 2 *Dociekań* nie posługują się językiem, ponieważ nie budują zdań, nie dokonują żadnych asercji i nie posługują się racjami. Brandom pisze:

Praktyki, które nie angażują rozumowania [*reasoning*], nie są praktykami językowymi czy (co z tego wynika) dyskursywnymi. Tak więc *Sprachspiel* z „Płytą” w roli głównej, którą Wittgenstein wprowadza w początkowych paragrafach *Dociekań filozoficznych* nie powinna, wedle tych kryteriów demarkacji, liczyć się jako *rzeczywista Sprachspiel*. Jest jedynie *głosową*, a nie *werbalną* praktyką. W przeciwieństwie do Wittgensteina, inferencyjne wyznaczenie tego, co pojęciowe, głosi, że język (praktyka dyskursywna) ma swoje *centrum*; nie jest żadnym bezładnym zbiorem. Inferencyjne praktyki wytwarzania i przetwarzania *racji* są *centrum miejskim* w obszarze praktyki językowej. Przedmiejskie praktyki językowe używają i zależą od treści pojęciowych wytworzonej w grze podawania i poszukiwania racji, i pasożytują na niej. [...] To właśnie ona w pierwszym rzędzie umożliwia mówienie, a zatem i myślenie: rozumność [*sapience*], ogólnie rzecz biorąc<sup>65</sup>.

Również *holizm* autora *Making It Explicit* jest ściśle związany z grą poszukiwania i podawania racji. Asercja bowiem – rozumiana na sposób Brandomowski, czyli związana z możliwymi inferencjami – angażuje więcej niż jedno pojęcie.

W inferencjalistycznym ujęciu treści pojęciowej jest tak, że nie można mieć *żadnego* pojęcia, jeżeli nie ma się *wielu* pojęć. Treść każdego pojęcia artykułowana jest przez jego inferencyjne

<sup>63</sup> Szerzej na ten temat, zob. T. Zarębski, *Podstawowy model praktyki dyskursywnej w kontekście inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*.

<sup>64</sup> Znaczenie elementów *podzdaniowych* ustala się dopiero poprzez analizę ich wkładu w sens całej asercji i związanych z nią wnioskowań. Nie ustala się go jednak niezależnie od szerszego propozycjonalnego kontekstu.

<sup>65</sup> R.B. Brandom, *Articulating Reasons*, s. 14–15.

relacje do *innych* pojęć. Pojęcia muszą więc iść niejako w pakietach (choć nie wynika stąd, że muszą iść w jednym wielkim pakiecie)<sup>66</sup>.

Ale holizm u Brandoma dotyczy nie tylko pojedynczych pojęć, lecz również, a nawet przede wszystkim, wzajemnej zależności między różnymi zdaniami, gdzie jedno może być konsekwencją drugiego, może służyć jako racja wspierająca inne zdanie, może być wreszcie kompatybilne lub niekompatybilne z innymi uwagami.

Wreszcie *inferencjalizm* – sama możliwość przeprowadzania wnioskowań – jest niezależna od logicznej formy i ma charakter *materialny*. Brandomowi chodzi mniej więcej o sytuację taką, że jeżeli dysponuję pewnym pakietem pojęć, na przykład pojęciami „pies”, „kot”, „ssak”, to ze zdania: „To jest pies”, mogę wnioskować: „A zatem, to nie jest kot”, czy też: „A zatem, to jest ssak”. Moje wnioskowanie nie zależy tu od logicznej formy, lecz oparte jest tylko o znaczenie poszczególnych pojęć. Logik broniący formalizmu mógłby tu odpowiedzieć, że przecież takie inferencje można potraktować jako entymematyczne: ujawniając brakującą, ukrytą przesłankę ogólną – kolejno: „Jeśli coś jest psem, to nie jest kotem” i „Jeśli coś jest psem, to jest ssakiem” – otrzymamy w gruncie rzeczy wnioskowanie formalnie ważne. Różnica między Brandomem a obrońcą formalizmu polegałaby na innym rozłożeniu akcentu. Podczas gdy formalista twierdziłby, że powyższe wnioskowania są ważne dlatego, że podpadają entymematycznie pod odpowiednie prawo logiczne, Brandom podkreślałby, że są one poprawne niezależnie od ukrytych przesłanek – na gruncie samej pojęciowej treści. Autor *Making It Explicit* przekonuje, że pierwotnym zjawiskiem jest wnioskowanie materialne, a tradycyjne stałe logiczne, a zatem i bardziej złożone logiczne formuły, są rzeczą wtórną i definiowalną poprzez inferencje materialne. Prawa logiki formalnej są składnikiem racjonalności, jednakże nie są jej bezpośrednim źródłem<sup>67</sup>. Wydaje się, że pojęcia i technicznego terminu „inferencja materialna” brakowało w rozważaniach Rheesa, chociaż było ono w nich *implicite* obecne.

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na kwestię jedności języka u Brandoma. Otóż można powiedzieć, że jedność taką zapewnia właśnie gra podawania i poszukiwania racji. Możliwość uczestnictwa w takiej grze, choćby w minimalnym, ograniczonym sensie, stanowi taką gwarancję. Brandomowi nie jest przy tym potrzebna Wittgensteinowska kategoria sposobu życia. Rhees pozostawił bez odpowiedzi kwestię możliwości istnienia tak różnych sposobów życia, że wspólny dyskurs i zrozumienie byłyby niemożliwe. Niewykluczone więc, że implikacją rozważań Rheesa byłaby jakaś forma relatywizmu. Tymczasem w ujęciu Brandoma minimalny poziom rozumienia i dyskursu zapewnia już sama możliwość włączenia się w inferencyjną grę. Mechanizmy takie, jak askrypcje propozycjonal-

<sup>66</sup> Tamże, s. 16.

<sup>67</sup> Niestety, bardziej szczegółowe omówienie tej interesującej kwestii przekracza ramy niniejszego artykułu. Ogólny ogląd intuicji Brandoma daje na przykład rozdział „Material Inference” zawarty w książce *Articulating Reasons* (s. 52–55).

nych postaw typu *de dicto* i *de re*, umożliwiają prowadzenie wnioskowań również z bardzo odmiennych perspektyw poznawczych<sup>68</sup>. Brandom unika relatywizmu, choć akceptuje zmienność znaczeń i perspektyw. Można postawić tezę, że problematykę związaną ze „sposobami życia” – zwłaszcza kwestię powstawania pojęć i kwestię Rheesowskich „wewnętrznych relacji” między nimi („związków znaczenia”) – zastępuje u Brandoma jego *pragmatyka normatywna*<sup>69</sup>: zajmowanie przez uczestników dyskursu normatywnych postaw *zobowiązania* (ang. *commitment*) i *uprawnienia* (ang. *entitlement*) względem wypowiedzianych przez nich twierdzeń. Jednak szczegółowe omówienie tego zagadnienia i związanych z nim kontrowersji – przede wszystkim problem związku języka ze światem – nie mieści się już w ramach tego artykułu.

---

<sup>68</sup> Zob. R.B. Brandom, *Making It Explicit*, rozdział VIII: „Ascribing Propositional Attitudes...”, zwłaszcza s. 499–520 i nast.

<sup>69</sup> Zob. R.B. Brandom, *Making It Explicit*, rozdział I: „Toward a Normative Pragmatics”, s. 3–66.