



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Hermeneutyczny wymiar "późnej" filozofii Ludwiga Wittgensteina

**Author:** Bartosz Rozbicki

**Citation style:** Rozbicki Bartosz. (2013). Hermeneutyczny wymiar "późnej" filozofii Ludwiga Wittgensteina. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



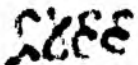
Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH  
INSTYTUT FILOZOFII**

**BARTOSZ ROZBICKI**

**HERMENEUTYCZNY WYMIAR „PÓŻNEJ” FILOZOFII  
LUDWIGA WITTGENSTEINA**

Rozprawa doktorska  
napisana pod kierunkiem  
Prof. dr hab. Piotra Łaciaka



Katowice 2013

# SPIS TREŚCI

<u>Słowo wstępne</u> .....	4
<b><u>WPROWADZENIE</u></b> .....	9
1. Filozofia analityczna a filozofia kontynentalna.....	9
a. Filozofia analityczna.....	9
b. Filozofia kontynentalna.....	14
2. Jaki Wittgenstein?.....	23
3. Paradygmat filozofii hermeneutycznej.....	29

## CZEŚĆ PIERWSZA

### **PODSTAWOWE POJĘCIA FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ**

<b>I. FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA JAKO FILOZOFIA ROZUMIENIA</b> .....	34
1. Pojęcie rozumienia w filozofii Martina Heideggera.....	34
2. Pojęcie rozumienia w filozofii Hansa-Georga Gadamera.....	41
a. Eksplikacja rozumienia na przykładzie pojęcia „gry”.....	42
b. Dziejowy charakter rozumienia.....	44
c. Prymat pojęcia rozumienia względem pojęcia interpretacji.....	45
3. Historyczne <i>a priori</i> jako warunki możliwości rozumienia.....	47
a. Przesady ( <i>Vorurteile</i> ).....	47
b. Aprioryczny i źródłowy charakter symbolu.....	49
c. Transcendentalny charakter filozofii hermeneutycznej.....	50
<b>II. FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA JAKO FILOZOFIA JĘZYKA</b> .....	53
1. Język i tekst jako przedmiot poznania.....	53
2. Język i życie.....	55
3. Językowy charakter warunków doświadczenia.....	57
4. Kwestia metody.....	59
<b>III. PROBLEM PODMIOTU</b> .....	65
1. Człowiek w perspektywie <i>Bycia i czasu</i> .....	66
2. Nie podmiot, ale uczestnik dialogu z tradycją.....	67
3. Demistyfikacja <i>cogito</i> .....	70

4. <i>Praxis</i> jako sfera realizacji podmiotowości.....	72
<b>IV. TERAPEUTYCZNY WYMIAR FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ.....</b>	<b>75</b>
1. Samopoznanie jako cel refleksji filozoficznej.....	75
2. Iluzje świadomości – inspiracje Freudowskie.....	77
3. Przekroczenie iluzji jako zadanie hermeneutyczne.....	80

## CZEŚĆ DRUGA

### HERMENEUTYCZNE POJĘCIA OBECNE W „PÓŻNEJ” FILOZOFII LUDWIGA WITTGENSTEINA

<b>I. JĘZYK JAKO OBSZAR ZAINTERESOWAŃ „PÓŻNEJ” FILOZOFII</b>	
<b>L. WITTGENSTEINA.....</b>	<b>84</b>
1. Granice języka i językowy charakter problemów filozoficznych.....	84
2. Filozofia i język potoczny.....	91
3. Metoda filozofii.....	94
<b>II. MIEJSCE ROZUMIENIA W FILOZOFII WITTGENSTEINA.....</b>	<b>101</b>
1. Czy rozumienie jest tylko grą językową?.....	101
2. Rozumienie i formy życia. Pojęcie „tła”.....	107
3. Rozumienie a interpretacja.....	113
<b>III. KRYTYKA PODMIOTU.....</b>	<b>119</b>
1. Podmiot jako konstrukt językowy.....	119
2. Iluzja <i>ego</i> .....	122
<b>IV. FILOZOFIA JAKO TERAPIA.....</b>	<b>127</b>
1. Pozorny charakter problemów filozoficznych.....	127
2. Zadania terapii.....	129
<b>ZAKOŃCZENIE.....</b>	<b>135</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>138</b>

## Słowo wstępne

Każda filozofia, jak twierdzi Ricoeur, jest swoistym organizmem, funkcjonującym i rozwijającym się według wewnętrznych reguł. To, co możemy zrobić, to próbować zrozumieć jedną poprzez drugą i tym sposobem być może zobaczyć stare problemy w nowym świetle<sup>1</sup>. Myśl ta oddaje charakter tej pracy i wskazuje kierunek poszukiwań, które mają zmierzać do odnalezienia w „późnej” filozofii Wittgensteina tego, co „hermeneutyczne”. Jednocześnie dodajmy, tym razem odwołując się do słów K. Gurczyńskiej, że „porównawcze odniesienie ma sens w tej mierze, w jakiej udaje się dzięki niemu pogłębić rozumienie określonej kwestii stanowiącej przedmiot namysłu u jednego z porównywanych myślicieli, dzięki drugiemu z nich”<sup>2</sup>. Przywołani tu, nieprzypadkowo, Ricoeur i Gurczyńska czynią podobnie. Pierwszy, analizując pojęcie i funkcję języka potocznego u Wittgensteina i Husserla, dokonuje nie tylko porównania, lecz stara się pewne niejednoznaczne kwestie w ten właśnie sposób lepiej zrozumieć. Druga podejmuje podobny wysiłek, wskazując, że kluczem do zrozumienia filozofii Wittgensteina może być Heidegger.

Żywiąc nadzieję, że podobny cel praca ta realizuje, należy dodać, że nie dokonuje się tu prostego porównania jakiejś jednej koncepcji do drugiej. Jest to raczej próba pewnej interpretacji poszczególnych pojęć obecnych w tekstach późnego Wittgensteina. Przemawia za tym głównie to, że ramy takiej pracy porównawczej musiałyby być znacznie szersze a także, że – za wyjątkiem koncepcji Wittgensteina – nie skupiam się na konkretnym filozofie, lecz rozpatruje filozofię hermeneutyczną jako nurt, na który składają się poglądy kilku filozofów. Poza Diltheyem i Husserlem, który sam nie będąc filozofem hermeneutycznym, silnie oddziałał na ten nurt, są to przede wszystkim: Heidegger, Gadamer i Ricoeur.

Praca składa się zasadniczo z dwóch części: hermeneutycznej i „Wittgensteinowskiej”. W części pierwszej przedstawiam podstawowe pojęcia filozofii hermeneutycznej, wywodząc je z poszczególnych stanowisk filozoficznych. Prezentacja tych pojęć wymagała przedstawienia pewnych elementów stanowisk hermeneutycznych i kontekstu historycznego, dlatego też część ta jest stosunkowo obszerna i można ją potraktować jako rozwi-

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur: *Husserl and Wittgenstein on language*. W: *Phenomenology and existentialism*. Ed. By E.N. Lee, M. Mandelbaum. The John Hopkins press: Baltimore 1967, s. V.

<sup>2</sup> K. Gurczyńska: *Inny drogą do poznania samego siebie. Heidegger jako klucz do rozumienia Wittgensteina*. „Edukacja filozoficzna” vol. 42, 2006, s. 158.

nięcie paradygmatu filozofii hermeneutycznej, który został z kolei przedstawiony we „Wprowadzeniu”.

W rozdziale pierwszym części pierwszej rozpatruję pojęcie rozumienia, które jest kluczowym i najważniejszym pojęciem dla całej tradycji hermeneutycznej. Nabiera ono szczególnego charakteru w filozofii Heideggera, stając się kategorią ontologiczną i – choć on sam nie rozwinął właściwej filozofii hermeneutycznej – jako takie wywiera znaczący wpływ na ten kierunek filozoficzny. Dlatego też w rozdziale tym znajdujemy dość szczegółowe omówienie tego pojęcia zarówno u wspomnianego Heideggera, ale też u jego następców: Gadamera i Ricoeura. Wyróżnione zostają tu podstawowe rysy „rozumienia” takie jak: dziejowość, prymat względem interpretacji, podkreślenie apriorycznego charakteru rozumienia poprzez związek tego pojęcia zarówno z ideą transcendentaliizmu, jak i z Gadamerowskim pojęciem przesądu. Wiele do zrozumienia „rozumienia” wnosi także porównanie go z fenomenem gry, które to pojęcie – jak zobaczymy – okaże się elementem wspólnym i dla Gadamera, i dla Wittgensteina.

Kolejny, drugi rozdział, traktuje o nadrzędnej roli języka w hermeneutyce. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że filozofia hermeneutyczna jest tak samo filozofią rozumienia jak i filozofią języka właśnie. Podstawowym zagadnieniem, które zostaje tu omówione jest z jednej strony krytyka pozytywistycznego i naukowego podejścia do języka, które z perspektywy hermeneutycznej jest ograniczone, z drugiej, określenie związku języka z życiem i kontekstem społecznym. Okazuje się, że język to nie tylko odseparowany od życia system znaków, ponieważ realizuje się on przede wszystkim jako mowa i dyskurs. W szczególności spełnia funkcję warunków możliwości poznania. Z fenomenem języka wiąże się też swoista metoda hermeneutycznego filozofowania, jest nią bowiem opis świata pojętego nie jako przedmiot, lecz jako tekst.

Filozofia hermeneutyczna nie jest również wolna od problemu podmiotu, co ukazuje rozdział trzeci. Jak wiadomo, jest to zagadnienie stale obecne w tradycji filozoficznej, zwłaszcza nowożytnej, jednak następcy Heideggera i on sam rozstrzygają kwestię podmiotu bardzo krytycznie. W szczególności zostaje podważone Kartezjańskie pojęcie podmiotu, jako *ego cogito*, podstawy wszelkiego poznania i odizolowanej od świata monady. U Heideggera człowiek staje się bytem pierwotnie powiązany z tym, co go otacza, wtórnie dopiero stając się podmiotem. Gadamer natomiast widzi człowieka nie jako odizolowaną od świata jednostkę, lecz jako integralną część tradycji, jako jej uczestnika a perspektywę realizacji podmiotowości widzi w sferze *praxis*. W ostatnim podrozdziale

rozpoznajemy, że filozofia hermeneutyczna jest także demistyfikująca. Ricoeur proponuje proces demistyfikacji Kartezjańskiego *ego cogito* po to, aby na tej drodze interpretacji dojść do – można powiedzieć – podmiotowości autentycznej, niezakłamanej.

Rozdział czwarty, zamykający tę część pracy, przedstawia filozofię hermeneutyczną jako działalność swoiście terapeutyczną. Ma to oznaczać zerwanie tej filozofii w pewnym paradygmacie, zgodnie z którym filozofia formułuje prawdziwe twierdzenia o rzeczywistości, odkrywa prawa przyrody lub sprowadza się do metodologii nauk. Jest ona raczej działalnością, której celem jest wniesienie oświecenia do naszego życia, samopoznanie a także, sensie negatywnym, wydobywanie się z iluzji, w których tkwimy na skutek błędnego podejścia do kwestii poznania.

Część „Wittgensteinowska” pracy jest, w odróżnieniu od części pierwszej, bardziej analityczna niż opisowa. Analizuję w niej podstawowe pojęcia „późnej” filozofii austriackiego filozofa. Sformułowanie „późna filozofia Wittgensteina” dotyczy poglądów Wittgensteina, które zaczęły się kształtować od roku 1929, przy czym lata od 1929 do 1933 to tzw. okres przejściowy, w którym zaczął on na nowo analizować niektóre pojęcia *Traktatu* dostrzegając jednocześnie potrzebę ich przeformułowania. W okresie tym, ogólnie mówiąc, wątki wczesnej filozofii przeplatają się z tymi, które w pełni zaistnieją dopiero w pismach z roku 1933, kiedy to Wittgenstein podyktował swoim studentom tzw. *Niebieski zeszyt*, tekst oferujący już pojęcia charakterystyczne dla jego „późnej” filozofii. Dlatego też w niniejszej pracy sformułowania: „późna filozofia Wittgensteina” i „późne teksty Wittgensteina” odnoszą się do tekstów napisanych przez samego Wittgensteina lub podyktowane przez niego, począwszy od roku 1929.

„Późna” filozofia Wittgensteina, podobnie jak ta „wczesna”, z okresu *Traktatu*, to filozofia języka i nie sposób analizować jej podstawowych pojęć bez uwzględnienia właśnie językowości. Dlatego też, inaczej niż w części pierwszej, część drugą zaczynam od rozdziału o języku. Dla Wittgensteina wszelkie problemy filozoficzne były problemami natury językowej i tak właśnie były przez niego rozpatrywane. W rozdziale tym wskazuję na to, że austriacki filozof, podobnie jak przedstawiciele filozofii hermeneutycznej, w swej „późnej” filozofii rozpatruje język w ścisłym powiązaniu z życiem potocznym, na co wskazuje analiza takich pojęć jak: gry językowe, formy życia, przegląd (*Übersicht*), a jednocześnie podważa, krytykowane także przez hermeneutów, empirystyczne i pozytywistyczne podejście do języka. Wittgenstein, podobnie jak hermeneuci, opiera swe do-

ciekania nie na analizie czy wyjaśnianiu, lecz na opisie zjawisk i faktów językowych. Nie formułuje twierdzeń, lecz ogranicza się do zestawiania ze sobą różnych gier językowych, pokazując, w jaki sposób powstają filozoficzne problemy. Filozofia przestaje być kwestią odkrywania, lecz staje się działalnością opisującą, a poszukiwanie prawdy zastaje zastąpione poszukiwaniem sensu. I dla Wittgensteina, i dla hermeneutów problemy filozofii to problemy pojęciowe.

Kolejnym rozdział poświęcony jest kwestii rozumienia, która dla Wittgensteina była niezwykle istotna i której poświęcił wiele swoich uwag. Przede wszystkim analizie zostaje poddana kwestia, czy rozumienie jest tylko jedną z wielu gier językowych. Okazuje się, że, jest to fenomen o bardziej ogólnym charakterze. Nie jest zjawiskiem czysto psychologicznym, ma raczej charakter potencjalny niż aktualny, ściśle związany z naszą praktyką życia. Rozumienie jest na tyle podstawowe i uniwersalne, że leży u podłoża wszelkiego naszego doświadczenia. Pojęcie to jest związane z innym, bardzo istotnym dla autora *Dociekań* pojęciem, czyli z formami życia, będącymi kresem wszelkich uzasadnień. Istotnym wnioskiem, jaki wysuwam w tym rozdziale jest to, że pojęciu rozumienia przypisuje Wittgenstein bardzo podobne cechy, jakimi odznacza się to pojęcie u Heideggera i Gadamera: ma charakter bardziej pierwotny niż podmiotowość, jest dziejowe, związane z językiem a także z działaniem w sferze życia potocznego. Podrozdział: *Rozumienie a interpretacja* wskazuje natomiast, że nie tylko u Heideggera i Gadamera, lecz również w *Dociekaniach* rozumienie jest bardziej fundamentalne względem interpretacji. Dowodzi tego analiza fragmentów zawierających zagadnienia: „postępowania zgodnego z regułą” oraz „widzenia jako”.

Trzeci rozdział tej części pracy ukazuje problem podmiotu, który w efekcie we wszystkich analizowanych tu koncepcjach okazuje się być krytyką Kartezjańskiego pojęcia podmiotu. Wittgenstein podważa ideę *cogito* jako zamkniętej monady, dowodząc, że podmiot jest tylko konstruktem językowym, tzn. nie czymś, co jest źródłem sensu i języka, lecz czymś, co jest rezultatem użycia języka. Ukazuje to analiza takich zwrotów, jak: ból, doznania, bodziec. Nie inaczej jest z pojęciem *ja*. Dowodem na niemożliwość pojęciowego określenia *ja* jest krytyka introspekcji, którą Wittgenstein przeprowadza, wskazując – znowu zgodnie z duchem hermeneutyki – że źródłem informacji o nas samych i o naszej tożsamości są inni oraz intersubiektywna przestrzeń języka. Podkreślam także zbieżność wniosków płynących z Wittgensteinowskich dociekań z Ricoeurowską kon-



cepcją „Sobości”, której sednem jest to, że ostatecznym określeniem tożsamości osoby jest praktyka życia, narracja życia.

Ostatni rozdział poświęcony jest aspektowi terapeutycznemu filozofii Wittgensteina; aspektowi często podkreślanemu przez znawców tej filozofii. Wynika on z samej idei filozofii *Dociekań*, jako działalności demistyfikującej oraz wykazującej pozorną wielkość pytań tradycyjnej metafizyki. Filozofia zatem jest możliwa tylko jako przegląd gramatyki języka a jej celem nie jest odkrywanie i rozwiązywanie problemów, lecz ukazanie, że same problemy są pozorne. Cel filozoficznej terapii, jaką proponuje Wittgenstein, to przemiana nas samych, zmiana nastawienia filozofującego podmiotu. W tej części pracy podkreślam także fakt, że taka terapia nie dotyczy jedynie akademickiej filozofii, ale całego naszego myślenia, którego podłożem są przecież utrwalone w naszej kulturowej pamięci pojęcia, wyobrażenia i sposoby przedstawiania rzeczywistości. Wittgenstein dowodzi w ten sposób, podobnie jak Gadamer, że problemy filozofii są zakorzenione w naszym języku potocznym, w utrwalonych historycznie pojęciach. Rozdział ten kończy się refleksją, iż omawiane w tej pracy koncepcje, choć zaczynają od języka i poświęcają mu wiele miejsca, zmierzają ostatecznie do wniosków właśnie terapeutycznych i etycznych. Celem jest wszak przemiana człowieka i wydobycie go z iluzji, z sytuacji niejasności.

Na koniec pragnę podkreślić, że praca ta nie ma dowieść, iż Wittgenstein był w rzeczywistości filozofem hermeneutycznym. Z pewnością filozof ten znał pojęcie filozofii hermeneutycznej i fakt, że nigdzie do tego pojęcia nie nawiązuje, nie jest przypadkiem lub jakimś z jego strony niedopatrzeniem. Należy raczej na poniższą pracę spojrzeć, jak na Wittgensteinowski „szkic plenerowy”, swoistą plataninę uliczek i dróg, które - choć w różny sposób - często prowadzą do tych samych miejsc.

# WPROWADZENIE

## 1. Filozofia analityczna a filozofia kontynentalna

Podział współczesnej sceny filozoficznej na te dwa nurty, choć może już nie do końca aktualny, nadal pozostaje wyznacznikiem dla wielu klasyfikacji. Oczywiście nie oznacza to, że filozofię kontynentalną uprawia się wyłącznie na kontynencie europejskim a analityczną na Wyspach Brytyjskich. Jest to raczej kwestia metody filozofowania oraz nieco odmiennych tradycji i korzeni historycznych. W filozofii uprawianej w Wielkiej Brytanii, Niemczech czy Francji nadal dostrzec można charakterystyczne cechy przesądzające o specyfice każdej z nich.

### *a. Filozofia analityczna.*

Trudno jednoznacznie ustalić źródła filozofii analitycznej, jednakże większość badaczy zgadza się co do tego, że źródeł tych należy poszukiwać w tzw. empiryzmie brytyjskim XVII i XVIII w. Klasyczne dzieła J. Locke'a, G. Berkeley'a i D. Hume'a przejawiały zarówno niechęć i krytycyzm w stosunku do wielkich spekulatywnych systemów tworzonych na kontynencie, jak i nacisk na jasność wykładu i klarowność przekazywanych treści. Ważnym źródłem filozofii analitycznej w XIX i XX w. są z pewnością w idee pozytywistyczne A. Comte'a, które w późniejszym okresie doprowadziły do powstania tzw. neopozytywizmu. Niechęć filozofii analitycznej do racjonalizmu, idealizmu i metafizyki, rozwijanych na kontynencie zbiegała się także z coraz bardziej dynamicznym rozwojem nauk ścisłych i przyrodniczych oraz jednoczesnym odseparowaniem ich od tradycyjnych problemów filozofii.

Jednym z podstawowych wyznaczników tego nurtu jest empiryzm, który, mówiąc w skrócie, opiera się na stwierdzeniu, że wszelkie poznanie można sprowadzić do wrażeń zmysłowych. Pozytywiści nie akceptowali innych jak tylko „pozytywne” fakty, czyli zewnętrzne lub wewnętrzne spostrzeżenia. W wersji skrajnej empiryści sprowadzają całą rzeczywistość zarówno fizyczną jak i psychiczną do zespołów wrażeń zmysłowych. Tym, co jeszcze wyróżnia empiryzm np. na tle racjonalizmu jest przekonanie o – w wersji skrajnej – niemożliwości istnienia jakiegokolwiek poznania *a priori* (prawd koniecz-

nych, wiedzy wrodzonej, intuicji, zasad ogólnych), których wiarygodność pojmujemy mocą samego rozumu. W wersji umiarkowanej empiryści dopuszczają istnienie wiedzy rozumowej, jednak tylko w postaci zdań lub sądów, które można uzyskać na drodze określonych zabiegów teoretycznych<sup>3</sup>. Kolejnym rysem wynikającym poniekąd z empiryzmu jest materializm, czyli sprowadzenie wszystkiego, co istnieje do materii a jednocześnie odrzucanie wszystkiego, co duchowe, idealne, wykraczające poza poznanie zmysłowe. Jak wiadomo, konsekwencją takiego stanowiska było pozbawienie poznawczej wartości refleksji związanych z duszą, bogiem, rozumem, itp. Materializm często przybiera postać fizykalizmu, czyli utożsamienia świata rzeczywistego ze światem fizycznym i przekonania, że wszystko, co można wyrazić, co jest prawdziwe, można wyrazić jedynie w języku fizyki właśnie. Trzecią najważniejszą cechą jest scjentyzm, czyli przekonanie, że wszelkie dane, które nie spełniają wymogów stawianych tezom nauk szczegółowych, nie stanowią żadnej wartości poznawczej. Stąd wzięło się, podzielane przez wielu filozofów przekonanie, że filozofia jest jedynie służebnicą nauk ścisłych i zostaje sprowadzona do metodologii tychże nauk<sup>4</sup>.

Na powstanie i rozwój brytyjskiej filozofii analitycznej najbardziej oddziałali G. E. Moore oraz B. Russel. Pierwszy uważany jest za filozofa, który uczynił język właściwym przedmiotem filozofii a analizę pojęciową najważniejszą metodą. Za tym szła zdecydowana krytyka idealizmu a jednocześnie obrona zdroworozsądkowego realizmu oraz przekonanie o możliwości ahistorycznego rozwiązywania problemów filozoficznych<sup>5</sup>. Działający w Cambridge, B. Russel podzielał poglądy Moore'a w wielu punktach, jednakże postulował wykroczyć poza język potoczny jako obszar filozoficznych badań i zastosować narzędzia nowoczesnej logiki, a więc języka sformalizowanego. Miał to być skuteczny sposób wyeliminowania metafizycznych twierdzeń z języka filozofii. Obu filozofów łączy, co warto podkreślić, nawiązanie do empiryzmu, twierdzą bowiem, że ostatecznym składnikiem rzeczywistości, leżącym w granicach poznania, jest coś, co stanowi element poznania zmysłowego i że możemy go ująć poznawczo za pomocą analizy logicznej<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> S. Blackburn: *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*. Warszawa 1997 s. 108.

<sup>4</sup> A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków 1992, s. 72

<sup>5</sup> P. Gutowski, T. Szubka: *Fazy rozwoju filozofii brytyjskiej w XX wieku*. W: *Filozofia Brytyjska u schyłku XX wieku*. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin 1998, s.19.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 23.

Wielką postacią filozofii, powiązaną z ideami głoszonymi w Cambridge, był oczywiście także L. Wittgenstein. To, w jakim stopniu poglądy tego austriackiego filozofa są zbieżne z ideami propagowanymi w Cambridge, pozostaje dyskusyjne i zostanie przeanalizowane w dalszej części tego rozdziału, nie ulega jednak wątpliwości, że jego *Tractatus logico-philosophicus*<sup>7</sup> w dużym stopniu inspirował myślicieli analitycznych i znacząco wpłynął na dalszy rozwój wielu zagadnień w filozofii analitycznej<sup>8</sup>. Kilka problemów jest tu szczególnie istotnych i warto poświęcić im nieco więcej miejsca.

W *Traktacie* odżywa spór o naturę przedstawiania, jaki w XIX wieku rozgorzał pomiędzy empiryzmem, psychologizmem i platonizmem z jednej oraz z pokantowskim problemem natury filozofii z drugiej strony<sup>9</sup>. To właśnie pojęcie „myśli” jest tu problemem centralnym. Dla „wczesnego” Wittgensteina przedmiotem filozofii jest myśl, a dokładnie sąd, który rzutujemy na rzeczywistość. Jeśli tak, to całość sądów i zdań możemy wyrazić w języku. Filozofia zatem formułuje prawa myślenia w oparciu o logikę, bo to ona właśnie odzwierciedla poprawne reguły opisu rzeczywistości. „Logika, jak pisze Glock w kontekście *Traktatu*, jest ucieleśnieniem pierwotnych warunków koniecznych przedstawiania symbolicznego”<sup>10</sup>. Choć Wittgenstein podąża w podobnym kierunku, co Russell, dzieląc z nim przekonanie, że filozofia jest tożsama z logiczną analizą języka, to jednak w kilku ważnych punktach ich podejście znacznie się różni.

Po pierwsze, *Traktat* kreśli wizję świata jako niezależnych faktów, których struktura jest w języku odzwierciedlana w zdaniach elementarnych. Pozostałe zdania języka są wobec nich pochodne, tzn. są funkcjami prawdziwościowymi tychże zdań. Jest to elementem tzw. obrazkowej teorii zdania, którą można streścić w ten sposób: objaśniając istotę zdania i relację do tego, co ono przedstawia, objaśniamy także naturę świata. Język musi mieć coś wspólnego z rzeczywistością, a tym czymś jest forma logiczna, obejmująca własności strukturalne, które język musi dzielić ze światem. W przeciwieństwie do postawy empirystycznej, jaką prezentowali Russell i Moore, Wittgenstein nie dąży do dokładnego określenia tego, czym jest substancja świata, określona w *Traktacie* mianem przedmiotów prostych, którym po stronie języka odpowiadają nazwy i zdania elementar-

---

<sup>7</sup> L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997. W dalszej części tekstu używam skrótu: *Traktat*.

<sup>8</sup> P. Gutowski, T. Szubka: *Fazy ...*, s. 23.

<sup>9</sup> H.-J. Glock: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 28.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

ne. Przedmiotom prostym można przypisać jedynie formę, rozumianą jako możliwość występowania przedmiotów w stanach rzeczy, czyli możliwość wchodzenia w pewne związki z innymi przedmiotami. Kolejnym nowym elementem w stosunku do tego, co twierdził Russell, jest przekonanie, że tezy logiki nie mówią nic o ogólnej strukturze świata, ponieważ są pustymi tautologiami – w terminologii *Traktatu* oznacza to, że są bezsensowne. Tezom logiki przypisana jest więc jedynie funkcja formalna – nie mówią niczego, lecz jedynie *pokazują* logiczną formę rzeczywistości, przy czym „pokazywanie” jest tu przeciwstawione wyrażalności (tezy: 4.121 i 4.1212). Zauważmy, że takie stanowisko jest wyrazem krytycznego podejścia Wittgensteina do platonizmu Fregego, podzielanego też częściowo przez Russella, jeśli chodzi o filozoficzny status logiki. Zdaniem Fregego, prawdy logiczne są obiektywne, tzn. są abstrakcyjnymi bytami, istniejącymi poza umysłem a jednocześnie poza czasem i przestrzenią. *Traktat* zrywa z takim przekonaniem, czytamy tam bowiem, że tezy logiki, jako zdania konieczne nie dotyczą tego, w jaki sposób ludzie faktycznie myślą, nie dotyczą też cech samej rzeczywistości, lecz odzwierciedlają warunki możliwości przedstawiania<sup>11</sup>. Celem Wittgensteina w tym punkcie był sprzeciw wobec odwoływania się do jakiejkolwiek ontologii w celu uzasadnienia statusu zdań logicznych (tezy 4.441 i 5.4) dzięki takim pojęciom jak: forma logiczna oraz forma świata<sup>12</sup>. Konsekwencją takiego podejścia jest dwuznaczność, charakterystyczna dla każdego transcendentalizmu. Zamiast jednoznacznego rozstrzygnięcia bądź na rzecz realizmu (forma świata i stałe logiczne są własnością świata), bądź subiektywizmu (forma świata i stałe logiczne są konstruktem podmiotu), Wittgenstein proponuje rozwiązanie czysto formalne – rozstrzyganie, czym są przedmioty proste i stałe logiczne jest zbędne, gdyż idea tego, co proste jest zawarta w idei tego, co złożone. Dlatego też istnienie przedmiotów prostych jest koniecznością logiczną, a nie empirycznym ustaleniem<sup>13</sup>.

Po drugie, Wittgenstein jasno wyznacza granice tego, co można sensownie powiedzieć, wskazując jednocześnie na to, co poza granice sensowności wykracza, a co jest niedorzeczne. Niedorzeczność to zdania, które – choć poprawne gramatycznie – pozbawione są wartości logicznej i nie przedstawiają żadnego faktu. Takimi właśnie zdaniami posługuje się, według Wittgensteina, metafizyka. Przesłanie *Traktatu* można więc okre-

---

<sup>11</sup> H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 178.

<sup>12</sup> M. Soin: *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina..* Wrocław 2001, s. 42.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 32

ślić tak, jak wskazuje to sam autor w przedmowie do swego dzieła – problemy filozoficzne biorą się z niezrozumienia logiki naszego języka a filozofia nie jest nauką czy teorią, lecz działalnością, mającą na celu rozjaśnianie myśli oraz – między innymi – usunięcie zdań metafizyki poza granice sensu<sup>14</sup>. Zaznaczmy jednak, że taka interpretacja, charakterystyczna dla stanowisk pozytywistycznych, może zostać uznana za interpretację nie do końca oddającą ducha *Traktatu*, ponieważ nie traktuje poważnie tez mistycznych. Zgodnie z interpretacjami uwzględniającymi doniosłość tez mistycznych<sup>15</sup>, sens tego dzieła należy pojmować nieco inaczej. *Traktat* rzeczywiście kreśli granicę pomiędzy tym, co można jasno powiedzieć, a tym, o czym trzeba milczeć, tyle tylko, że ważniejsze dla autora *Traktatu* było właśnie to drugie. W tym obszarze zawiera się etyka, estetyka oraz to, co mistyczne, a więc zagadnienia, którym Wittgenstein przypisywał wielokrotnie rolę nadrzędną<sup>16</sup>. Tak pojęte niedorzeczności nie dają się wyrazić jasno w języku faktów, ponieważ nie istnieją one tak, jak istnieją fakty w świecie. Rzuca to nieco światła na znamienne tezę 7: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Można zatem uznać, że wczesne dzieło austriackiego filozofa, choć na pewno wpisuje się w kontekst filozofii neopozytywistycznej i analitycznej, zachowuje jednak pewną odrębność, co wiadać z jednej strony w krytyce wielu idei Russella i Fregego, ale także w krytycznych wypowiedziach Wittgensteina, dotyczących nauki i pozytywizmu oraz zwrócenia się ku temu, co mistyczne.

Zarówno idee *Traktatu* jak i atomizm logiczny Russella miały znaczny wpływ na powstanie i rozwój neopozytywizmu oraz Koła wiedeńskiego. Zrzeszało ono głównie logików i naukowców (np. R. Carnap, M. Schlick, K. Popper) a ich zainteresowania skupiały się wokół idei jedności nauki i należytej analizy metody naukowej, co miało w efekcie położyć kres wszelkim sporom metafizycznym i ostatecznie oczyścić wszelką wiedzę z twierdzeń nie zweryfikowanych empirycznie. Służyć temu celowi miała m.in. zasada weryfikacjonizmu, czyli doktryna odmawiająca jakiegokolwiek znaczenia stwierdzeniom, które nie są weryfikowalne, czyli zgodnie ze stwierdzeniem: „Znaczenie zdania to metoda jego weryfikacji”. Według pozytywistów logicznych w stylu Carnapa, ale także wczesnego Wittgensteina, jak już wspomniałem, problemy filozoficzne są problemami,

---

<sup>14</sup> W. Sady: *Wittgenstein. Życie i dzieło*. Lublin 1993, s. 65.

<sup>15</sup> Oprócz cytowanej tu pracy W. Sadego por. także: I. Ziemiński: *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*. Kraków 2006 oraz K. Gurczyńska: *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*. Lublin 2000.

<sup>16</sup> W. Sady: *Wittgenstein...*, s. 66.

które mogą być rozwiązane bądź unieważnione poprzez udoskonalenie języka, np. na drodze jego logicznej analizy. Jedynym gwarantem rzetelności badań było zastosowanie procedur matematyki, logiki i badań empirycznych. A ponieważ większość koncepcji metafizycznych takich procedur nie realizowała, należało uznać je za pozbawione znaczenia<sup>17</sup>.

Radykalizm idei głoszonych przez Koło Wiedeńskie uległ załamaniu pod wpływem druzgocącej krytyki, dotyczącej podstaw tej filozofii. Niemniej jednak nurt ten dał początek późniejszym koncepcjom filozofii języka a w szczególności filozofii lingwistycznej, która zdominowała najnowszą filozofię analityczną. Ewolucja filozofii analitycznej od logicznej analizy i języka idealnego w kierunku analizy lingwistycznej i języka potocznego zbiega się mniej więcej z przełomem, jaki dokonał się w filozofii Wittgensteina na początku lat trzydziestych. W roku 1929 ten austriacki filozof wraca do pracy naukowej i zajmuje się między innymi dotkliwą krytyką swoich wcześniejszych tez z *Traktatu*. Konsekwencją tej krytyki są zupełnie nowe poglądy na język, filozofię oraz kwestię umysłu. Dały one początek filozofii określanej mianem lingwistycznej a także zainspirowały wielu filozofów języka.

W „późnej” filozofii Wittgensteina, przede wszystkim upada mit języka idealnego i jego możliwości odwzorowywania świata. Nadal pozostaje aktualne przekonanie, że filozofia nie jest nauką ani teorią, lecz działalnością mającą na celu rozjaśnianie naszych myśli wyrażanych w języku, jednak nie chodzi tu o język idealny, lecz o język potoczny. Filozofia powinna być opisem języka a nawet terapią, której celem ma być powstrzymanie nas od atakowania granic języka i budowania pozornych teorii metafizycznych. Nowa wizja języka jest pluralistyczna: język nie jest jakąś stałą strukturą lecz składa się z wielości gier językowych, które z kolei są częścią tzw. form życia, czyli – mówiąc w skrócie – ludzkich wspólnot np. kulturowych i językowych, i tylko w ich obrębie są w pełni zrozumiałe. Wbrew koncepcjom utożsamiającym znaczenie wyrażenia językowych z przedmiotem reprezentowanym przez znak lub stanem mentalnym odpowiadającym znakowi, w *Dociekaniach filozoficznych*<sup>18</sup> Wittgenstein stwierdza, że znaczeniem wyrażenia jest sposób jego użycia w języku. Konsekwencje takiego podejścia do języka i myślenia

---

<sup>17</sup> A. Anzenbacher: *Wprowadzenie* ..., s. 72.

<sup>18</sup> L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Tłum B. Wolniewicz. Warszawa 1972. W dalszej części tekstu posługuję się skrótem: *Dociekania*, a przy podaniu paragrafu: DF §..., lub strony (w drugiej części *Dociekań*): DF, s....

są niezwykle nowatorskie: krytyka psychologizmu, subiektywizmu, introspekcji, realizmu i empiryzmu. Obok „późnego” Wittgensteina w tym samym okresie rozwija się filozofia języka potocznego w koncepcjach takich myślicieli, jak: G. Ryle, J.L. Austin czy P.F. Strawson. Pierwszy z nich skupia się na idei tropienia i usuwania rozmaitych błędów kategoryalnych oraz na ukazywaniu związków między pojęciami. W szczególności Ryle kontynuuje pewne elementy zapoczątkowanej przez późnego Wittgensteina filozofii psychologii, krytykując kartezjańskie, dualistyczne koncepcje człowieka, traktujące podmiot jako byt obdarzony niematerialnym wnętrzem, danym w introspekcji. W tekstach Austina natomiast odnajdujemy propozycję dostosowania metod filozoficznego badania do konkretnych problemów. Chodzi więc o dokładne badanie słów związanych z danym problemem filozoficznym, opartym m.in. na gromadzeniu przykładów użycia danych wyrażen oraz analizie różnic między nimi. Niewątpliwą zasługą tego filozofa było stworzenie teorii aktów mowy, która spotkała się z dużym zainteresowaniem filozofów języka<sup>19</sup>.

#### *b. Filozofia kontynentalna.*

Dokładne określenie źródeł współczesnej filozofii kontynentalnej musiałoby z pewnością wykroczyć poza ramy tej pracy, można jednak bez zastrzeżeń wskazać tu na dwa podstawowe źródła: filozofia transcendentálna Kanta i idealizm Heglowski. Obok nich rozwijają się także pomniejsze stanowiska, jak choćby tzw. filozofia życia, neokantyzm, personalizm i inne, których dokładne omówienie przekroczyłoby ramy tej pracy, dlatego skupię się na krótkim przedstawieniu tylko tych stanowisk, które w największym stopniu zdominowały kształt współczesnej filozofii kontynentalnej, a które wiele zawdzięczają właśnie ideom transcendentalizmu. Będzie to z jednej strony fenomenologia, z drugiej zaś filozofia hermeneutyczna.

Najbardziej prekursorskim i inspirującym kierunkiem współczesnej filozofii kontynentalnej była fenomenologia E. Husserla. K. Michalski w swojej książce o Heideggerze pisze tak: „Można zaryzykować stwierdzenie, że filozofia współczesna zaczyna się równo z początkiem wieku, wraz z pierwszym tomem *Badań logicznych* Ed-

---

<sup>19</sup> P. Gutowski, T. Szubka: *Fazy ...*, s. 31.



munda Husserla”<sup>20</sup>. Z pewnością nie ma w tym stwierdzeniu wiele przesady, jeśli spojrzeć na ogromny wpływ, jaki wywarło to dzieło na filozofów kontynentalnych. Cel badań fenomenologicznych był ambitny i nowatorski, choć wykorzystywał wiele wątków już istniejących w tradycji filozoficznej. Husserl dążył do tego, aby uczynić filozofię nauką pierwszą, będącą bazą dla innych nauk szczegółowych. Dzięki swoim badaniom starał się wskazać, wbrew empiryzmowi, że u podłoża doświadczenia leżą elementy niezmysłowe, które można ująć poznawczo dzięki odpowiedniemu nastawieniu tzn. dzięki redukcji transcendentalnej i eidetycznej. W efekcie tego procesu ukazywać się miała sfera przedmiotów idealnych (eidetycznych). Projekt Husserla miał być w jego zamyśle podstawą wszelkiej filozofii i wiedzy w ogóle, właśnie dzięki temu, że odślaniał i badał obszar czystych idealnych, ponadczasowych oraz niezmiennych „istotowości”. Program fenomenologii to: z powrotem do rzeczy samych! Fenomenologia ma badać to, co się ukazuje, co jest dane bez wątplenia, co jest zjawiskiem. Nie oznacza to jednak, że Husserl podzielał przekonania empiryzmu, był bowiem przekonany, że dokładna analiza zjawisk ukazuje, że u podłoża pierwiastka zmysłowego leży pierwiastek niezmysłowy. Ujawnia się w ten sposób, zdaniem Husserla, dwuwarstwowość zjawisk, które łączą w sobie to, co empiryczne i realne z tym, co idealne, eidetyczne. Najważniejsze cechy tego nurtu, odróżniające go jednocześnie od filozofii pozytywistycznej, to np. antypsychologizm, subiektywizm, zwrot ku pojęciu sensu przeżyć, krytyka empiryzmu<sup>21</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że echem *Badań logicznych* była krytyka psychologizmu, a więc przekonania, że jeśli twierdzenia filozofii o czymś mówią, to jedynie o regułach funkcjonowania naszej psychiki. Krytyka psychologizmu oznacza jednocześnie krytyczny stosunek do naturalizmu oraz do nauk przyrodniczych. Poprzez badania fenomenologiczne Husserl starał się wskazać na coś przeciwnego: nauki empiryczne nie są najbardziej podstawowe, poprzedza je bowiem sfera tego, co eidetyczne, a co może być odślonięte właśnie dzięki filozofii.

Kolejną cechą fenomenologii jest subiektywizm. Według Husserla fenomenologia powinna być refleksją świadomości nad sobą samą. Konsekwencją skoncentrowania się na świadomości jest podkreślenie roli sensu (sensu przedmiotowego) tego, co dane bardziej niż jego istnienia. Jak wiadomo, drogą do tego miała być redukcja transcendentalna.

---

<sup>20</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 15.

<sup>21</sup> A. Anzenbacher: *Wprowadzenie ...* s. 72

Poza tym, niewątpliwym osiągnięciem Husserla było odkrycie intencjonalności świadomości, która była pewną propozycją pokonania tradycyjnego dualizmu ciała i umysłu.

W rezultacie fenomenologia jest pewną formą kontynuacji filozofii transcendentalnej z kilku względów. Po pierwsze, jest analizą warunków możliwości doświadczenia. Po drugie, czyni ona podmiot i jego świadomość centralnym miejscem swej krytyki, będącej w istocie próbą „odnalezienia rodowodu uświadamianych przez nas sensów”<sup>22</sup>. Po trzecie, czyni filozofię nauką pierwszą, zdolną odśłaniać najbardziej podstawowe dane naszego poznania.

Poza fenomenologią w obrębie filozofii kontynentalnej rozwinęły się inne ważne kierunki, jak egzystencjalizm czy interesująca nas tu najbardziej filozofia hermeneutyczna, które równie wiele zawdzięczają Kantowi, co właśnie fenomenologii. Jednym z wybitnych uczniów Husserla a jednocześnie, dodajmy, jednym z wielu wybitnych filozofów, będących pod wpływem idei fenomenologii, był M. Heidegger, który początkowo kontynuował dzieło swego nauczyciela, potem jednak znacząco jego idee przekształcił. Jak podkreślają komentatorzy pism Husserla, w swoich późniejszych pismach rozwinął on tylko pewną, jedną z możliwych, interpretację projektu fenomenologii zarysowaną w *Badaniach logicznych*<sup>23</sup>. Na podobnym stanowisku stał Heidegger, który formułując w *Byciu i czasie* podstawy swojej ontologii fundamentalnej nawiązał właśnie do *Badania* i rozwinął fenomenologię w innym niż Husserl kierunku. Ważne miejsce w *Byciu i czasie* zajął język i jego filozoficzna funkcja, co stało się początkiem obszernych spekulacji dotyczących natury języka i jego miejsca w ludzkim poznaniu, zwłaszcza na gruncie filozofii hermeneutycznej.

Obok fenomenologii rozwijał się także nurt koncentrujący się wokół pojęcia rozumienia i hermeneutyki, którego najbardziej znaczącymi postaciami byli np. H. Rickert, F.D.E. Schleiermacher, W. Dilthey oraz przedstawiciele właściwej filozofii hermeneutycznej: H. G. Gadamer i P. Ricoeur oraz np. J. Habermas czy O. Marquard<sup>24</sup>. Szczegółowe informacje dotyczące filozofii hermeneutycznej przedstawię poniżej, tu chciałbym natomiast wspomnieć o fundamentalnym problemie, który niejako konstytuuje ten nurt filozofii. Otóż problem rozumienia wpisuje się w szerszy problem epoki końca XIX i początku XX wieku, w kwestię stosunku nauki i historii a także tożsamości samej filozo-

---

<sup>22</sup> K. Michalski: *Heidegger...*, s. 22.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>24</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s.191.

fii, która w okresie rozwoju nauk szczegółowych zmuszona była na nowo samą siebie rehabilitować<sup>25</sup>. Tą próbą rehabilitacji filozofii jest pytanie o możliwość nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) opartych na pojęciu rozumienia, w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, dla których istotą jest wyjaśnianie. O ile wyjaśnianie dotyczy zjawisk zachodzących w przyrodzie, w świecie fizycznym, o tyle rozumienie dotyczy samego człowieka, ekspresji jego życia oraz wytworów kultury. W tekstach Droysena czy Schleiermachera problem ten, choć analizowany, nie jest jeszcze ujęty jako zasadniczy, ale już np. wysiłki H. Rickerta zmierzające do uzasadnienia nauk o kulturze wpisują się w ogólną tendencję to stworzenia teorii rozumienia<sup>26</sup>. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje W. Dilthey, gdyż to w jego tekstach kwestia rozumienia oraz kwestia nauk o duchu stają się problemem zasadniczym. Dilthey stara się ufundować humanistykę przede wszystkim na przeżyciu, ekspresji i rozumieniu. Choć celem jego filozofii jest ekspresja tego, co duchowe, „wewnętrzne”, to wskazuje on na to, że „wewnętrzność” może być dana jedynie poprzez ekspresję życia, poprzez manifestację, jaką stanowią twory kultury i język. Chcąc uczynić humanistykę nauką zmierzał do przypisania jej walurowości i powtarzalności. Dlatego mówi Dilthey o wykładni (*Auslegung*), która jest właściwym rozumieniem manifestacji życiowych i jest interpretacją zawartych w piśmie śladów ludzkiego istnienia. Takiego rozumienia dostarczać ma filologia a przede wszystkim hermeneutyka jako nauka<sup>27</sup>.

Poglądy Diltheya oddziaływały na późniejszych filozofów hermeneutycznych. Sam Heidegger zainspirował się jego pojęciem życia, konstruując swoje ujęcie ludzkiego bytu jako *Dasein*. Do Diltheya nawiązali także zarówno Gadamer jak i Ricoeur.

Niewątpliwie jednym z najważniejszych zjawisk, jakie zaszły w toku ewolucji filozofii kontynentalnej jest zwrot filozofii ku językowi, czego wielką zasługą były właśnie poglądy Schleiermachera i Diltheya, w późniejszym okresie Heideggera. O ile ci pierwsi zwrócili uwagę na język jako na obszar realizowania się życia, o tyle autor *Bycia i czasu* zaproponował zupełnie nowe podejście do zagadnienia języka. Stwierdza on, że mówienie nie jest czymś dodanym do tego, co się przejawia, lecz odwrotnie, wszelkie jawienie się jest już, można powiedzieć, zakorzenione w mowie. W takim ujęciu język nie ograni-

---

<sup>25</sup> H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 172.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 201.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 197.

cza się tylko do poziomu znakowego, któremu przyporządkowuje się byty, lecz ma on charakter pozaznakowy<sup>28</sup>. Należy tu wyróżnić dwa wymiary języka: transcendentalny i hermeneutyczny. Ten pierwszy można odnieść do pojęcia kantowskiego podmiotu transcendentalnego, który jest ostatecznym i absolutnym punktem odniesienia poznania. Różni się on transcendentalnie od wszystkiego, co przez niego jest poznawalne, jednakże samego tego podmiotu nie można pomyśleć jako przedmiotu właśnie, gdyż jest on warunkiem wszelkiego myślenia o przedmiocie. To samo można odnieść do języka. We wszelkim mówieniu o języku odkrywamy, że język ma sens transcendentalny. Oznacza to, że tematyzując język, już w tym języku tkwimy. Aspekt hermeneutyczny natomiast wskazuje, że wszelkie poznanie i rozumienie jest zarówno językowe, jak i dziejowe. Język jest zawsze odniesiony do pewnej wspólnoty komunikacyjnej, jest zawsze określony dziejowo i społecznie, a zatem jest też względny i zmienny. Oba aspekty pozornie są sobie przeciwstawne, jednakże w rzeczywistości się uzupełniają: absolutny i transcendentalny charakter języka musi realizować się tylko w danym języku, uwarunkowanym społecznie<sup>29</sup>. Tę swoistą dialektykę języka, jedność obu aspektów prezentuje filozofia hermeneutyczna Gadamera i Ricoeura, jako głównych współczesnych przedstawicieli tego kierunku.

Widać zatem, że w obu odrębnych nurtach filozofii, choć w nieco innym czasie i przy odmiennych założeniach, następuje zwrot filozofii ku językowi, jako podstawowemu obszarowi filozoficznych dociekań mimo, że oba nurty przez długi okres rozwijały się zupełnie niezależnie od siebie, często nie znając zupełnie rezultatów badań drugiej strony<sup>30</sup>.

Przeanalizujmy różnice, jakie uwidaczniają się z powyższego zestawienia.

Po pierwsze, filozofia analityczna wychodzi od empiryzmu i koncentruje się wokół nauk pozytywnych uznając logikę oraz weryfikację empiryczną za ostateczne uzasadnienie wszelkiej wiedzy. Stąd pojawiają się tu takie stanowiska jak scjentyzm czy fizykalizm a także niechęć do spekulacji metafizycznych jako nie realizujących wymagań na-

---

<sup>28</sup> A. Anzenbacher: *Wprowadzenie ...*, s. 188.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 195.

<sup>30</sup> O podobieństwie obu nurtów i zwrocie filozofii ku językowi traktują takie prace jak np: J. Habermas: *Filozofia analityczna i hermeneutyczna – dwie komplementarne odmiany zwrotu lingwistycznego*. W: *Język, dyskurs społeczeństwo*. Red. L. Jasiński. Warszawa 2009, s. 256.; R. Rorty: *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*. Tekst dostępny na stronie: [www.hc.amu.edu.pl](http://www.hc.amu.edu.pl). Przykładem łączenia obu tradycji są także teksty P. Ricoeura. Por. w tym kontekście np.: M. Drwięga: *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz 1998.

ukowych i logicznych. Zwłaszcza neopozytywiści stawiali sobie za cel stworzenie filozofii bez metafizycznych założeń, opartą na czystych danych zmysłowych. Filozofia kontynentalna natomiast często jest antypozytywistyczna, racjonalistyczna i krytyczna wobec nauk pozytywnych. Dowodzi, że albo filozofia jest zupełnie odrębną dziedziną (Dilthey) albo, że jest czymś bardziej źródłowym w stosunku do nauki (fenomenologia, transcendentalizm, hermeneutyka). Ponadto np. hermeneutyka stara się ukazać ograniczony charakter podejścia analitycznego i wskazuje na inne rodzaje poznania, jak: filozofia, estetyka, etyka czy religijność<sup>31</sup>.

Po drugie, zwrot językowy, jaki dokonuje się w filozofii analitycznej, jest, przynajmniej początkowo w Cambridge oraz wśród neopozytywistów, zorientowany na logikę formalną, język idealny oraz logiczną analizę języka. Krytykuje się tu język potoczny jako niedokładny, mało precyzyjny i wieloznaczny. Celem jest stworzenie jednolitego, ściśłego języka wszystkich nauk. Język traktuje się tu instrumentalnie jako pewną abstrakcję lub system. Stąd częste odwołania się do pojęcia metajęzyka, jako czegoś, co ma uzasadnić naszą pojęciowość i poznanie w ogóle<sup>32</sup>. W filozofii kontynentalnej natomiast dąży się do konkluzji, że z punktu widzenia filozoficznego język jest czymś więcej niż tylko analizowalnym, empiryczno–obiektywnym zjawiskiem lub instrumentem nauk przyrodniczych. Podkreśla się tu aspekt transcendentalny i nieempiryczny językowości: całe nasze poznanie ma kształt językowy. Język jest warunkiem poznania, ponieważ wszelkie mówienie o języku już zakłada jego istnienie. Tradycyjne, analityczne podejście do języka jest z tej perspektywy ograniczone, gdyż nie uwzględnia ono tej transcendentalnej podstawy<sup>33</sup>. A. Pawliszyn wymienia kilka cech odróżniających oba podejścia do języka. Podejście analityczne jest: ahistoryczne (nie uwzględnia zmian dokonujących się w rozumieniu danego pojęcia), abstrahuje od mowy i rozmowy jako czegoś, w czym język się realizuje w teraźniejszości, traktuje wypowiedź w oderwaniu od wypowiadającego, zajmując się językiem, jako czymś autonomicznym względem świata (analizując jedynie relacje między znakami)<sup>34</sup>.

Po trzecie, różnicą, która w efekcie okazała się pozorna, jest fakt, że filozofia analityczna, a zwłaszcza pozytywizm logiczny, miał być programowo bezzałożeniowy, wolny

---

<sup>31</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny ...*, s. 247.

<sup>32</sup> A. Bronk: *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H –G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 385.

<sup>33</sup> A. Anzenbacher: *Wprowadzenie ...*, s. 188.

<sup>34</sup> A. Pawliszyn: *Skryte postawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*. Gdańsk 1993, s. 29.

od metafizycznych przesądów. Zarzucano tradycyjnej metafizyce, że wciąż wikła się w pewne założenia ontologiczne lub teologiczne, co rzutowało na formułowane twierdzenia o rzeczywistości. Filozofia analityczna i neopozytywizm miały być wolne od tych przesądów, opierając się na czystej obserwacji pierwotnych danych i weryfikacji empirycznej<sup>35</sup>. Dystans filozofii kontynentalnej natomiast wobec kwestii bezzałożeniowości nauki widać choćby w tekstach późnego Husserla, gdzie pojawia się pojęcie *Lebenswelt*, a także w tekstach hermeneutów, którzy podkreślają, że przesady i założenia stanowią niezbywalną część wszelkiego poznania. Jeśli nauka dystansuje się od przesądów, to jest to wynikiem ograniczonego podejścia do kwestii poznania. Wszelkie poznanie wyrasta zawsze, zdaniem Gadamera, z perspektywy doświadczenia życiowego, dyskursu społecznego, historii<sup>36</sup>.

Po czwarte, zarzut bezzałożeniowości dotyczy także kwestii podmiotu jako niezaangażowanego obserwatora. Ideałem filozofii zorientowanej pozytywistycznie był podmiot–obserwator niezaangażowany i zdystansowany wobec przedmiotu badania. Tylko takie podejście gwarantowało obiektywizm. Dla filozofów kontynentalnych podmiot niewykłany to fikcja, jest on bowiem zawsze częścią szerszego kontekstu kulturowego i dziejowego. Nie oznacza to odrzucenia wymogów naukowych badań, lecz jedynie, jak chce Gadamer, uzyskanie przez naukę większej samoświadomości, przejawiającej się choćby w tym, że idealny obserwator jest pewną abstrakcją, założoną dla potrzeb procedury.

Trzeba zaznaczyć, że wskazane powyżej różnice dotyczą wczesnych faz rozwoju obu nurtów. Najnowsza filozofia analityczna uległa znacznej ewolucji i można powiedzieć, że często są to zmiany przybliżające ten nurt do idei rozwijanych właśnie na kontynencie<sup>37</sup>. Z. Krasnodebski na przykład stwierdza: „Nie tylko współczesna filozofia hermeneutyczna przyczyniła się do ponownego ożywienia dyskusji na temat rozumienia, impuls do nowych rozważań wypłynął również z filozofii analitycznej, a ściślej rzecz biorąc z tego jej nurtu, który czerpie inspiracje z filozofii późnego Wittgensteina. Jak zobaczymy rozważania filozofów analitycznych wiodą do wniosków po części przynajmniej zgodnych z tymi, do jakich doszła tradycja fenomenologiczno–hermeneutyczna, choć na pozór mogłoby się zdawać, że w filozofii współczesnej trudno o dwa kierunki

---

<sup>35</sup> Idea bezzałożeniowości neopozytywizmu została dotkliwie skrytykowana. Por: A. Anzenbacher: *Wprowadzenie ...*, s. 73, 76.

<sup>36</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny ...*, s. 242.

<sup>37</sup> A. Bronk: *Rozumienie ...*, s. 385.

bardziej od siebie odmienne. Różnice w pojęciowości, zamierzeniach i stylu uprawiania filozofii wydają się uderzające”<sup>38</sup>.

Przełomem w tym kontekście jest wspomniane już przeniesienie zainteresowania z filozofii składni logicznej języka ku filozofii lingwistycznej. Także w obrębie filozofii kontynentalnej, wraz ze zwrotem zainteresowania ku językowi, począwszy od lat 50-tych i 60-tych XX w. język zaczął odgrywać fundamentalną rolę, zwłaszcza w tekstach filozofów hermeneutycznych.

Aby ukazać podobieństwa obu tradycji filozoficznych, zacznijmy od stwierdzenia R. Rorty`ego, że zarówno filozofia analityczna, jak i fenomenologia to filozofie transcendentale, które - w stylu Kanta - starają się uprawomocnić nasze poznanie na bazie pewnych pierwotnych danych, czy będą to logiczne atomy (Russel) i przedmioty proste (Witgenstein) czy też przedmioty idealne (Husserl). Zdaniem Rorty`ego, obie filozofie łączy to, że tworzą system (w terminologii Rorty`ego są filozofiami systematycznymi a nie budującymi), a jedyne, co je różni, to nie cel, lecz metoda dochodzenia do tegoż celu<sup>39</sup>. Oba nurty w swych początkowych stadiach wychodzą więc od roszczenia absolutnego, chcą być epistemologiami, chcą uzasadnić poznanie natomiast w późniejszych fazach rozwoju okazuje się, że w tym kontekście ich aspiracje są mniejsze. Późniejsza filozofia analityczna podważa szereg założeń neopozytywizmu i skierowuje się bardziej ku relatywizmowi, językowi potocznemu, grom językowym i odmiennym standardom racjonalności. Z drugiej strony, zdominowanie filozofii kontynentalnej przez poglądy Heideggera oraz skoncentrowanie spekulacji filozoficznych na fenomenie języka spowodowało swoją „hermeneutyzację” filozofii a więc skupienie się na kwestii rozumienia, interpretacji i dziejowości. Nawiązując do terminologii Rorty`ego, można określić te zmiany jako tendencje, by stwarzać filozofie budujące w odróżnieniu od filozofii systematycznych, tzn. filozofie, których celem jest „zbudowanie” nowego człowieka, tworzenie nowych obrazów samego siebie, spojrzenie na cel refleksji jako na kształcenie (*bildung*) się, samokształtowanie, a nie jako na poznanie<sup>40</sup>.

Klasyfikacje współczesnej filozofii, jakie proponuje ten amerykański filozof, mogą budzić wiele kontrowersji, jednak nie jest on odosobniony. W podobnym tonie wypo-

---

<sup>38</sup> Z. Kasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa 1986, s. 211.

<sup>39</sup> R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 1994, s. 306.

<sup>40</sup> Ibidem.

wiada się choćby E. Tugendhat, który – choć w odróżnieniu od Rorty`ego dostrzega potrzebę tradycyjnej filozofii – podkreśla konieczność poszerzenia filozofii analitycznej o problemy filozofii tradycyjnej stwierdzając zarazem, że spotkanie z innymi wspólnotami językowymi ukazuje „latentny charakter hermeneutyczny metody analitycznej”<sup>41</sup>. O Wittgensteinowskich grach językowych i ich powiązaniu z perspektywą hermeneutyczną wspomina także Gadamer<sup>42</sup>. Postacią charakterystyczną w tym kontekście jest P. Ricoeur. Wykorzystuje on elementy filozofii lingwistycznej do realizacji swego hermeneutycznego projektu, którego cel może być określony w kategoriach etycznych i antropologicznych<sup>43</sup>.

## **2. Jaki Wittgenstein?**

Filozofia Wittgensteina, zarówno „wczesna”, jak i „późna”, jest niewątpliwie jedną z najbardziej wpływowych i jednocześnie najczęściej komentowanych koncepcji we współczesnej filozofii. W ślad za popularnością jego koncepcji idzie także ogromna różnorodność i rozbieżność interpretacyjna jego myśli. Dość przyznać, że nawiązania do jego filozofii znajdujemy zarówno w publikacjach związanych np. z filozofią logiki, matematyki, jak i w tekstach filozofów hermeneutycznych czy nawet tych, poruszających kwestie religijne i mistyczne. Podobna rozbieżność panuje wśród autorów starających się dociec sensu i celu Wittgensteinowskiego dzieła.

Jeszcze do niedawna dominowały dość jednoznaczne wykładnie, które zbliżały myśl Wittgensteina do idei pozytywistycznych oraz analitycznych. Najbliższym polskiemu czytelnikowi przykładem może być komentarz B. Wolniewicza do *Dociekań*, w którym stwierdza on, że tekst ten to chaotyczny zbiór różnych uwag, który prawdopodobnie nie przedstawia większej wartości filozoficznej i sprawia wrażenie dzieła niedokończonego<sup>44</sup>. Taki obraz omawianej tu filozofii był dość powszechny w polskich środowiskach

---

<sup>41</sup> E. Tugendhat: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1999, s. 274.

<sup>42</sup> H. – G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004, s.15.

<sup>43</sup> P. Ricoeur: *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. Tłum. P. Bobowska-Nastaszewska. Kęty 2005, s. 54

<sup>44</sup> Por. B. Wolniewicz: *Od tłumacza*. W: L. Wittgenstein: *Dociekania ...*, s. X. Porównaj także komentarz M. Soina: *Idem: Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*. Wrocław 2001, s. 15.



filozoficznych, co można poniekąd tłumaczyć ogromną popularnością idei szkoły lwowsko-warszawskiej w Polsce, eksponującej logikę, metodologię oraz ideał naukowości. W późniejszym okresie interpretacje te ustąpiły miejsca większej różnorodności w tym kontekście. Było to rezultatem zbliżenia się obydwu omówionych już głównych tradycji filozoficznych, ale także opublikowania spuścizny Wittgensteina, tzw. *Nachlass*, czyli sporej ilości tekstów i rękopisów wcześniej nie opublikowanych, będących ważnym komentarzem do dwóch głównych jego dzieł. Uwzględniono także mistyczny oraz etyczny wymiar jego filozofii, czego przykładem są publikacje np. Wojciecha Sadego, Katarzyny Gurczyńskiej i innych autorów<sup>45</sup>. W szczególności w literaturze anglojęzycznej dostrzeżono nowe możliwości interpretacyjne. Mam tu na myśli m.in. ważną publikację *The new Wittgenstein* (red. Alice Crary i Rupert Read, w Polsce wydaną pod tytułem: *Wittgenstein – nowe spojrzenie*<sup>46</sup>), eksponującą silnie terapeutyczny sens całej jego twórczości, zarówno wczesnej, jak i późnej a także pracę *Wittgenstein and his interpreters* (edit. G. Kahane and E. Kanterian<sup>47</sup>), gdzie autorzy prezentują kilka linii interpretacyjnych „późnej” filozofii Wittgensteina: psychologiczną, transcendentalną, analityczną i terapeutyczną.

Rozbieżności interpretacyjne należy tłumaczyć kilkoma względami. Przede wszystkim Wittgenstein starannie unikał jednoznacznych rozstrzygnięć i zajmowania utartych w filozofii stanowisk odrzucając tradycyjne alternatywy jak realizm-idealizm, platonizm-nominalizm. Poza tym ogromne problemy interpretacyjne stwarza sam styl pisania austriackiego filozofa, który, „zagęszczał myśli” do granic możliwości, kierując się między innymi względami estetycznymi<sup>48</sup>. Jak łatwo się domyślić, mistrzostwem takiej strategii są tezy *Traktatu*. Kolejną przyczyną jest fakt, że Wittgenstein pisał tylko o języku i tylko w granicach języka, unikając za wszelką cenę tego, co nazywał „szturmowaniem granic języka”, czyli, krótko mówiąc, unikał spekulacji metafizycznych, operowania pojęciami, które były już zakorzenione w filozoficznym dyskursie. Dotyczy to przede wszystkim

---

<sup>45</sup> Por np.: K. Gurczyńska: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin 2007; Eadem: *Inny drogą do poznania samego siebie. Heidegger jako klucz do rozumienia Wittgensteina*. „Edukacja filozoficzna” vol. 42 2006, s. 155; I. Ziemiński: *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny charakter filozofii Ludwiga Wittgensteina*. Kraków 2006.

<sup>46</sup> *Wittgenstein – nowe spojrzenie*. Red. A. Crary i R. Read, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2009.

<sup>47</sup> *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*/ed. By G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela – Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing 2007.

<sup>48</sup> J. Tomczyk: *Dociekania: rekonstrukcja i zastosowanie*. W: *Wittgenstein w Polsce*. Red. M. Soin. Warszawa 1998, s. 84.

„późnej” koncepcji, związanej z *Dociekaniem*, gdzie autor sam tworzy pewne pojęcia (gra językowa, forma życia, widzenie jako, postępowanie zgodne z regułą i in.) i gdzie próżno szukać jakichkolwiek odwołań do innych stanowisk czy teorii.

W niniejszej pracy będę starał się wyeksponować hermeneutyczny, ale też po części terapeutyczny wymiar poglądów Wittgensteina, dlatego chciałbym w tym miejscu odwołać się do kilku kwestii uzasadniających takie właśnie odczytanie omawianej tu filozofii.

Mimo swego niewątpliwie nowatorskiego podejścia do problemów filozofii, wydaje się, że autor *Traktatu* pozostawał pod silnym wpływem niektórych idei filozofii kontyentalnej a jego dzieła pozostają integralną częścią historii filozofii i to nie tylko tej związanej z filozofią anglosaską i analityczną. W pierwszej kolejności przyjrzymy się analogiom z Kantowską filozofią transcendentalną i krytyczną, której idea jest przekonanie, że badać należy nie tyle same przedmioty, co warunki poznania tychże przedmiotów. Można stwierdzić z całą pewnością, że *Traktat* przynajmniej w części realizuje ten ideał, ponieważ w miejsce Kantowskich warunków możliwości doświadczenia pojawia się w tym dziele język<sup>49</sup>. Ciężar filozofii *Traktatu* nie spoczywa, jak można przypuszczać, na przedmiocie czy bycie, lecz na myśleniu i jego regułach, ponieważ to ono jest narzędziem przedstawiania rzeczywistości. W *Traktacie* myśli nie są bytami idealnymi czy abstrakcyjnymi, lecz podobnie jak u Kanta, sądami. Różnica tkwi w tym, że Wittgenstein kieruje się w stronę lingwistyczną, rozpatrując sądy jako zdania. Ten kantowski wyraz jego wczesnej filozofii nie może dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę filozofów, jakimi inspirował się autor *Traktatu*, takich jak np. Schopenhauer Nietzsche, Kierkegaard, Dostojewski. Jak stwierdza Glock, pierwszym *stricte* filozoficznym stanowiskiem Wittgensteina był właśnie Schopenhauerowski idealizm transcendentalny, którego echa porbrzmiewają choćby w pojęciu podmiotu metafizycznego, woli, solipsyzmu i mistycyzmu. Widać to także w antyintelektualizmie Wittgensteina (podzielanym także przez Nietzschego), podkreślającym prymat woli nad rozumem, ale także przejawiającego się w poszanowaniu tego, co wykracza poza granice filozoficznego dyskursu, a więc religii, etyki i tego, co mistyczne<sup>50</sup>. Za Kantowskie uznać można też wytyczenie owych gra-

---

<sup>49</sup> M. Szulakiewicz na przykład twierdzi, że rozwinięcie transcendentalizmu w kierunku języka jest naturalnym wyjściem z kryzysu, w jakim ta filozofia się znalazła. Milczenie Kanta na temat języka stworzyło potrzebę włączenia do transcendentalizmu intersubiektywności i dialogu. Por: Idem: *Filozofia jako Hermeneutyka*. Toruń 2004, s. 154.

<sup>50</sup> H.-J. Glock: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 24.

nic, ponieważ filozofia nie powinna budować doktryny, lecz winna być krytyką i opanowaniem zamętu pojęciowego<sup>51</sup>. Warto dodać, że w odróżnieniu od neopozytywistów, którzy naukę uznawali za jedyne źródło wiedzy, Wittgenstein jest przeciwny takiemu empirycystycznemu podejściu. Biorąc pod uwagę słowa samego Wittgensteina z wprowadzenia do *Traktatu* oraz interpretację, jaką proponuje np. W. Sady, można uznać, że cel tego dzieła jest właśnie etyczny czy nawet mistyczny, a nie logiczny<sup>52</sup>.

Kantowskie ślady odnajdują interpretatorzy także w późniejszych tekstach austriackiego filozofa<sup>53</sup>. Opierając się na założeniu, że *Dociekania* nie tyle odrzucają idee *Traktatu*, co znacząco je modyfikują, podstawowe wytyczne i cele filozofii pozostają te same: zagadnienia filozoficzne jako problemy natury apriorycznej należy rozpatrywać poprzez odwołanie się do reguł języka, jednakże nie w oparciu o logiczną składnię, lecz gramatykę języka potocznego. Jednak w odróżnieniu od Kanta, „późny” Wittgenstein kładzie większy nacisk na ludzką praktykę, aspekt społeczny, co przejawia się w zainteresowaniu językiem potocznym. Skutkiem tego jest poszukiwanie warunków możliwości doświadczenia uwzględniające usytuowanie człowieka w perspektywie różnych gier językowych, a zatem w konsekwencji w perspektywie historycznej.

Rozważania o tym, na ile „późny” Wittgenstein był filozofem transcendentalem, dotyczą także kwestii, na ile jego późna filozofia ma charakter doktrynalny, a na ile jest tylko krytyką metafizyki. Kwestię tę poruszał np. M. Soin, który prezentuje dzieło austriackiego filozofa w perspektywie alternatywy: konieczność – doświadczenie, czyli: Wittgenstein krytyczny czy doktrynalny? Wieloznaczność dzieła austriackiego filozofa nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, jednak autor wskazuje, że należy dostrzec to zróżnicowanie i nie ograniczać się do jednostronnych interpretacji<sup>54</sup>. Takich wątpliwości nie ma np. R. Rorty, który klasyfikuje filozofię „późnego” Wittgensteina po tej samej stronie, co koncepcje Heideggera i Gadamera, określając je mianem filozofii budujących, czyli takich, w których świadomie nie zajmuje się żadnego stanowiska, ponieważ nie wierzy się tu w możliwość filozofii, jako dyscypliny dokonującej jakiegoś

---

<sup>51</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>52</sup> W. Sady: *Witgenstein...*, s. 66 i 119.

<sup>53</sup> Oprócz wspomnianego tu Glocka, o Kancie i późnym Wittgensteinie pisali np. P.M.S. Hacker: *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii*. W: *Metafizyka jako cień gramatyki*. Red.A. Chmielewski i A. Orzechowski. Wrocław 1996, s. 42 oraz M. Soin: *Gramatyka...*, s. 209.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 233.

postępu<sup>55</sup>. Podejście Rorty`ego jest częściowo zbieżne z tzw. interpretacją terapeutyczną najlepiej przedstawioną we wspomnianej już pracy *The new Wittgenstein*. Dodajmy jednak od razu, że impulsem do terapeutycznych interpretacji są teksty samego Wittgensteina, który traktuje swą filozoficzną działalność jako rodzaj terapii, o czym kilkakrotnie wspomina choćby w *Dociekaniach*. Nie chodzi tu o „logiczną analizę pojęć”, do czego skłaniali się interpretatorzy analityczni z lat sześćdziesiątych, lecz o terapię podobną do Freudowskiej psychoanalizy, która odnosi się do sposobu filozofowania, a także funkcji i celu, jakie miały spełniać pisma Wittgensteina<sup>56</sup>. Zgodnie z takim odczytaniem, celem późnych tekstów miało być wyrażenie błędów w naszym myśleniu w tak charakterystyczny sposób, aby czytający mógł je rozpoznać i zaakceptować, a dzięki temu zrozumieć naturę swego myślenia oraz umysłu. Założeniem tego podejścia jest więc to, że metoda *Dociekań* nie jest przypadkowa. Polega ona na pokazywaniu różnych ujęć problemu i skłonieniu czytelnika do wniosku, że takie lub inne ujęcie usuwa sam problem, tj. unieważnia go, czyni go pozornym, podważa jego wartość<sup>57</sup>, a sama możliwość różnego ujęcia problemu ukazuje jego względność i zależność od perspektywy czytelnika.

Eseje zebrane w *The new Wittgenstein* w jeszcze większym stopniu umacniają tę terapeutyczną wykładnię. Twierdzi się tam, że nie tylko *Dociekania*, lecz całe filozoficzne przedsięwzięcie Wittgensteina jest właśnie terapią. Tacy znawcy tematu, jak C. Diamond i J. Conant poważnie traktują ostatnie tezy *Traktatu* i starają się je połączyć z metafizycznymi ideami *Dociekań* dowodząc, że Wittgenstein nie mówił nam nic substancjalnego, tzn. nie formułował żadnych twierdzeń i opisów dotyczących rzeczywistości, a prowadził walkę z tym, co nazywał opętaniem naszego umysłu przez formy naszego języka. Najbardziej prowokującym stwierdzeniem Conanta jest to, że Wittgenstein nigdy nie zaakceptował koncepcji neopozytywistów, iż problemy filozoficzne powstają z niezrozumienia logicznej składni języka i nigdy nie wierzył, że taka składnia istnieje. Takie, dla wielu kontrowersyjne podejście do omawianej tu filozofii, stawia ją w zupełnie nowym świetle w stosunku do, powiedzmy, tradycyjnych wykładni, w których filozofię *Traktatu* po prostu łączy się z nurtem analitycznym i neopozytywistycznym.

Wiele do obrazu Wittgensteina jako filozofa, ale także jako człowieka, wnoszą wspomniane już *Nachlass*. Tu także pojawiają się spory co do tego, czy interpretując myśl

---

<sup>55</sup> R. Rorty: *Filozofia ...*, s. 326.

<sup>56</sup> J. Tomczyk: *Dociekania...*, s.117.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 118.

tego filozofa, uwzględniać w ogóle teksty, które nie zostały przez niego samego potraktowane jako teksty filozoficzne i nie miały być opublikowane<sup>58</sup>. Mimo wszystko trzeba przyznać, że niepublikowana dotychczas spuścizna Wittgensteina mówi nam wiele o jego spojrzeniu na życie oraz o tym, jaki był jego stosunek do czasów, w których żył, to zaś, jak można przypuszczać, rzuca światło na wiele niejednoznacznych fragmentów jego „główniaków”. Na przykład w *Postłowie do Uwag różnych*<sup>59</sup> G.H. von Wright podkreśla, że celem „późnej” filozofii Wittgensteina jest zmiana sposobu życia, która sprawi, że pytania filozoficzne staną się zbędne, że problemy filozoficzne zostaną wyeliminowane. Problemy te są bowiem zakorzenione w *Lebensweise*, w sposobach życia ludzi, w aspektach kultury i cywilizacji, do których należał sam Wittgenstein. Nie dziwi zatem to, że w rozmowach i listach bardzo krytycznie wypowiadał się na temat współczesnej cywilizacji, światopoglądu naukowego, postępu i dominacji techniki. Jak już wspomniałem, Wittgenstein pisał tylko o języku i tylko w granicach języka, dlatego w jego tekstach nie znajdziemy nigdzie żadnego dłuższego wywodu dotyczącego bezpośrednio zagadnień filozofii społecznej. Zdaniem Wrighta, Wittgensteinowska „choroba cywilizacji” przejawia się właśnie w pewnych formach życia i grach językowych, dlatego też droga do zmiany sposobu życia wiedzie przez filozofię języka. W tym kontekście trzeba też podkreślić, że – mimo pewnych pozorów – Wittgenstein wykazywał „głębką świadomość historyczną” wskazując na to, że jego filozofia nie jest niezmienna i ponadczasowa (taką miała być w *Traktacie*), lecz jest filozofią jego czasów i na miarę jego czasów<sup>60</sup>.

Na zakończenie można wysnuć wniosek, że w obliczu wspomnianych już kłopotów interpretacyjnych dzieła Wittgensteina, rozbieżność interpretacji oraz ich, można powiedzieć, ewolucja, jest proporcjonalna do zmieniających się horyzontów interpretacji. Im mniej jednoznaczny jest sens tekstów austriackiego filozofa, tym większe pole do interpretacji, które dają przecież także pewien obraz współczesności. Wspomniany już G. H. Von Wright stwierdza: „Dzisiaj wpływ Wittgensteina odczuwa się coraz mocniej w wielu różnych sferach, ma on jednak charakter mniej wyrazisty i bezpośredni, przez co trudno objąć go jedną formułą. Ogólnie mówiąc, można zaobserwować, że wpływ ten przenosi się z filozofii kanonicznie analitycznej na myślenie z kręgu tradycji fenomenolo-

---

<sup>58</sup> Ibidem, s.100.

<sup>59</sup> G. H. Wright: *Wittgenstein i jego czasy*. W: L. Wittgenstein: *Uwagi różne*. Tłum. M. Szczubińska. Warszawa 2000., s. 155

<sup>60</sup> Ibidem.

gicznej, hermeneutycznej, a nawet heglizmu. Wyodrębnienie i ocena tych różnych nurtów Wittgensteinowskich inspiracji będzie jednym z ważniejszych, jeszcze nie spisanych rozdziałów historii dwudziestowiecznej filozofii i dwudziestowiecznych idei<sup>61</sup>.

### 3. Paradygmat filozofii hermeneutycznej

Termin „hermeneutyczny”, stosowany w dyskursie filozoficznym jest wieloznaczny i dla potrzeb niniejszej pracy wymaga uściślenia, zwłaszcza, jeśli weźmie się pod uwagę ogromną jego popularność we współczesnej filozofii oraz inflację tego terminu<sup>62</sup>. G. Scholtz w swoim artykule poświęconym definicji słowa „hermeneutyczny” w filozofii, wskazuje na spore trudności definicyjne związane z wytyczeniem zakresu takiej filozofii, a co za tym idzie, wskazaniem na jakiś określony paradygmat<sup>63</sup>. Klasyczne teksty Gadamera czy Ricoeura, ale również różne publikacje dotyczące problematyki hermeneutycznej, także autorstwa polskich filozofów, przedstawiają powyższe zagadnienie pod różnym kątem. Wspomniany Ricoeur skłonny jest np. traktować pojęcie „hermeneutyczny” dość szeroko, twierdząc, że nawet takie dyskursy jak np. psychoanaliza, marksizm czy filozofia Nietschego także można nazwać określonymi hermeneutykami. Również w przypadku filozofów inspirowanych się hermeneutyką Gadamera, jak np. J. Habermasa czy R. Rorty`ego, mówi się, że są to filozofowie hermeneutyczni o tyle, o ile kontynuują i rozwijają niektóre istotne wątki koncepcji zarysowanej w *Prawdzie i metodzie*. Pojawia się zatem pytanie, czy można określać mianem hermeneutycznych tak wiele, często znacznie od siebie różniących się koncepcji filozoficznych? Inną stroną tego pytania jest relacja filozofii hermeneutycznej do takich stanowisk, jak np. kontekstualizm, relatywizm czy transcendentalizm a także współczesnych kierunków filozoficznych, by wymienić choćby poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm czy neopragmatyzm, z którymi to kierunkami filozofia hermeneutyczna często wchodzi w istotny dialog. Widać więc, że hermeneutyczny nurt filozofii nie jest jednorodny, a spory i dyskusje dotyczące istoty filozofii hermeneutycznej są częste<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibidem, s.143

<sup>62</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny ...*, s. 209.

<sup>63</sup> G. Scholtz: *Czym jest i od kiedy istnieje hermeneutyka filozoficzna?* Tłum. D. Domagała W: *Studia z filozofii niemieckiej*. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. T.1 *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*. Toruń 1994, s. 42.

<sup>64</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny ...*, s. 32.

Powyższy problem nie jest niczym nowym w literaturze filozoficznej i jest jakby potwierdzeniem słów O. Marquarda, że pytanie o filozofię hermeneutyczną samo ma charakter hermeneutyczny, tzn. wymaga nie tylko filozoficznego namysłu i interpretacji, ale stawia w również w polu tego pytania samego pytającego oraz jego, można powiedzieć, przedsady i prekoncepcje, w obrębie których takie pytanie powstaje.

Wspomniany G. Scholtz<sup>65</sup> wyodrębnia trzy dziedziny wiedzy hermeneutycznej: a) hermeneutykę techniczną, b) hermeneutykę filozoficzną i c) filozofię hermeneutyczną:

a) ma charakter instrumentalny, daje wytyczne do prawidłowego rozumienia konkretnych tekstów (literackich, religijnych),

b) pyta o możliwość rozumienia i interpretowania ekspresji językowych a także znaków i symboli. Jest to więc analiza warunków rozumienia. Gadamer np. pyta: jak możliwe jest rozumienie? Rozumienie staje się pojęciem szerokim, jest dziejowe, jest cechą bytu *Dasein*, więc ma charakter uniwersalny. W tym kontekście hermeneutyka stopniowo traci charakter sztuki i biegłości/kunsztu, stając się metodologią badań,

c) jawnie zajmuje się interpretowaniem i rozumieniem. Chodzi o interpretację w sensie filozoficznym, a więc w jej wymiarze uniwersalnym, w odniesieniu do świata w ogóle. Modelowym przykładem jest tu filozofia Nietzschego, dla którego pojęcie interpretacji było nadrzędne.

O ile kwestia hermeneutyki technicznej nie wymaga w kontekście niniejszej pracy wyjaśnienia, o tyle wyjaśnienia wymaga tu kwestia różnicy między hermeneutyką filozoficzną a filozofią hermeneutyczną. Wspomniany Scholtz przytacza sformułowanie O. F. Bollnowa, które warto tu zacytować, a który twierdzi, że hermeneutyka filozoficzna „byłaby podniesieniem do wyższej filozoficznej świadomości metody wykształconej w naukach filozoficznych i historycznych. Drugie pojęcie [filozofia hermeneutyczna] określałoby starania filozofii o całość hermeneutycznej procedury, a więc o interpretację świata życia”<sup>66</sup>. Choć nie jest to jeszcze definicja, na której tu poprzestaniemy ostatecznie, to jednak wskazuje, że nie można utożsamiać tych dwóch terminów, gdyż istnieje tu ważna różnica. Termin „hermeneutyka filozoficzna” łączy Scholtz ze stopniowym przechodzeniem hermeneutyki jako kunsztu interpretacji tekstów (Schleiermacher, Droysen) ku kwestii metodologii badań i ich charakteru normatywnego (Dilthey)<sup>67</sup>. W tym kontekście

---

<sup>65</sup> G. Scholtz: *Czym jest ...*, s. 42.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 48.

termin ten wpisuje się w ogólną próbę uzasadnienia nauk humanistycznych i staje się, przynajmniej w dziele W. Diltheya, ich metodą. Dilthey pyta: jak możliwa jest wykładnia indywidualnej ekspresji życia i jak możliwa jest interpretacja pretendująca do powszechnej ważności? Pyta o warunki możliwości rozumienia i interpretowania. Dilthey jest więc uznany za twórcę hermeneutyki filozoficznej, dyscypliny, która pyta o wspomniane warunki ze względu na ustanawianie podstaw nauk humanistycznych<sup>68</sup>.

W odróżnieniu od wyżej omówionej dziedziny filozofia hermeneutyczna, jak podaje Scholtz, „sama jawnie zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem”<sup>69</sup>. Nie chodzi jednak o to, by interpretację pojmować jako coś współistniejącego obok wiedzy pewnej. Chodzi raczej o sytuację, w której człowiek nie ma żadnego innego dostępu do świata i życia, jak tylko poprzez interpretację i rozumienie. Filozofia hermeneutyczna wyrasta zatem nie z potrzeby metodologicznej czy z potrzeby uzasadnienia nauk humanistycznych, lecz raczej z kryzysu tradycyjnego rozumienia prawdy i nauki. U podstaw filozofii hermeneutycznej leży przekonanie, pisze Scholtz, że najpierw Kant zburzył tradycyjną ontologię, a świat zamienił w świat zjawisk, a następnie, że kantowski rozum transcendentálny okazał się nieprzydatny jako baza nauki<sup>70</sup>. Filozof hermeneutyczny wie zatem, że żyje w świecie już zinterpretowanym, wie, że myślenie okazuje się od początku uwikłane w kontekst zmieniających się interpretacji świata.

W swojej pracy będę nawiązywał głównie do tekstów Heideggera, Gadamera oraz Ricoeura, wychodząc z założenia, że filozofia hermeneutyczna (bo takim pojęciem będę się posługiwał) osiąga postać dojrzałą właśnie w ich koncepcjach. Jednocześnie należy podkreślić, że teksty tych filozofów nie dają się zaklasyfikować jednoznacznie do którejś z wyszczególnionych powyżej hermeneutyk, gdyż łączą oni w swoich tekstach elementy wszystkich trzech. U Heideggera filozofia hermeneutyczna przejawia się np. w tym, że źródłem wszelkich interpretacji świata jest rozumiejący i interpretujący człowiek, a podstawą filozofii jest ludzkie życie (*Dasein*). Jednocześnie trudno zaprzeczyć, by filozof ten nie dociekał warunków możliwości rozumienia. Podobnie dzieje się u Gadamera. „Leży to jednak w samej rzeczy, twierdzi Scholtz, że kto pyta o warunki rozumienia i interpre-

---

<sup>68</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 57.



tacji, sam właśnie, w dającym się określić bliżej sensie, zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem”<sup>71</sup>.

Filozofia hermeneutyczna, jak twierdzą M. Szulakiewicz i A. Przyłębski<sup>72</sup>, choć wiele czerpie z tradycji starożytnej, egzegezy biblijnej i interpretacji filologicznej, jest jednak w dużej mierze kontynuacją filozofii subiektywistycznej oraz idealistycznej i na ten fakt będę zwracał szczególną uwagę w tej pracy.

Podstawowe wyznaczniki filozofii hermeneutycznej, do jakich będę się odwoływał to:

- a) pojęcie rozumienia i jego pierwotny charakter wiążący się nie tylko z dyspozycją podmiotu, lecz także ze sposobem życia oraz byciem–w–świecie (Heidegger),
- b) perspektywiczność i założeniowy charakter rozumienia,
- c) językowy charakter rozumienia,
- d) pierwszeństwo rozumienia przed interpretacją,
- e) wolna od wartościowania deskrypcja jako metoda filozofii hermeneutycznej,
- f) terapeutyczny charakter filozofii hermeneutycznej (osiągnięcie większej samoświadomości, wniesienie oświecenia)<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>72</sup> M. Szulakiewicz: *Filozofia jako...*, s. 19 oraz A. Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s. 17, 32.

<sup>73</sup> Paradygmat ten opieram na propozycjach Przyłębskiego oraz Scholtza, które zostały przedstawione w cytowanych tekstach. Por. A. Przyłębski: *Hermeneutyczny ...*, s. 209 oraz G. Scholtz: *Czym jest ...*, s. 64.

# **CZEŚĆ PIERWSZA**

## **PODSTAWOWE POJĘCIA FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ**

# I. FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA JAKO FILOZOFIA ROZUMIENIA

## 1. Pojęcie rozumienia w filozofii Heideggera

Refleksja autora *Bycia i czasu* koncentrowała się głównie wokół kwestii bycia, a konkretnie wokół kwestii różnicy ontologicznej między bytem a byciem bytu. Choć, jak wiadomo, Heidegger był uczniem Husserla, twórcy fenomenologii i choć sam także rozwijał filozofię fenomenologiczną, jego zainteresowania znacznie odbiegły od filozofii jego nauczyciela. Jak wskazuje Przyłębski, Heidegger, na pewnym etapie swego filozoficznego rozwoju uznał, że zarówno kantowskie oraz neokantowskie pytanie o podmiot transcendentálny a także fenomenologiczne podejście do podmiotu obciążone są subiektywizmem i jako takie, nie są wystarczające, tzn. nie są właściwym punktem wyjścia do zrozumienia istoty bytu<sup>74</sup>. Zdaniem Przyłębskiego, podstawą dla badań ontologicznych jest byt o wyróżnionym sposobie bycia, *Dasein*, a konkretnie: uchwycenie lub opis struktur egzystencjalnych *Dasein*, czyli ludzkiego bytu, którego istotą jest interpretujące odniesienie do rzeczywistości. To właśnie w owym rozumiejącym i interpretującym odniesieniu *Dasein* ujawnia się ontologiczny problem bycia bytu<sup>75</sup>. Dzięki fenomenologicznemu opisowi ludzkiej egzystencji, którą Heidegger nazywa analityką *Dasein*, kwestia bycia ujawni się jako problem. Refleksja nad byciem musi zatem wychodzić od konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka, od jego bycia-w-świecie, co w konsekwencji oznacza, że wszelki opis lub poznawcze ujęcie ludzkiego bytu, jego relacji do rzeczywistości, nie mogą być bezzałożeniowe. Przeciwnie, wszelka deskrypcja *Dasein* musi uwzględniać ową wstępną perspektywę, która jest byciem-w-świecie<sup>76</sup>. Jak stwierdza K. Michalski: „filozofia, skoro jest pytaniem o bycie, okazuje się zakorzeniona w potocznym życiu; co więcej, zakorzenie to stanowi warunek jej własnej możliwości. Analiza egzystencji wypływa zatem z konkretnego życia, sama jest jego kontynuacją, przekształceniem, a nie oderwaną odeń aktywnością teoretyczną” (...). Jej punktem wyjścia a zarazem celem jej drogi jest konkretne życie *Dasein*”<sup>77</sup>. Oznacza to, że początkiem wszelkiej refleksji dotyczącej bytu ludzkiego nie może być schemat: podmiot – przedmiot, leżący u

---

<sup>74</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s.123.

<sup>75</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 20.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>77</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 42.

podstaw nowożytnej epistemologii, ujmuje on bowiem byt ludzki z bardzo ograniczonej perspektywy, zapoznając jego najbardziej źródłowe struktury. Właściwą metodą uchwycenia fenomenu *Dasein*, podkreśla Heidegger, jest „analitka egzystencji”, która ma „każdorazowo własne jestestwo (*Dasein*) udostępnić jemu samemu w jego byciowym charakterze, tropiąc samowyobcowanie, którym owo jestestwo jest dotknięte. W hermeneutyce wytwarza się dla jestestwa pewna możliwość stania się dla siebie samego rozumiejącym”<sup>78</sup>. Oznacza to, że byt ludzki powinien zająć specyficzną postawę wobec własnej egzystencji, postawę „przytomności”, aby dostrzec, czy raczej uprzytomnić sobie jej prawdę. Prawda ta, jak powiada autor w *Byciu i czasie*, jako prawda bycia, jest przed nami ukryta, w tym sensie, że to, co jawi się bytowi ludzkiemu w potocznym doświadczeniu, a więc poszczególne jednostkowe byty, skrywa samo bycie<sup>79</sup>. Zapominanie o byciu i koncentracja jedynie na bytach, sprawia, że egzystencja ludzka staje się nieautentyczna.

Jednakże najistotniejszym rysem *Dasein* jest fakt, że z istoty odnosi się on rozumiejąco do rzeczywistości. Podkreślmy, że nie należy pojmować tutaj ani rozumienia jako pewnej dyspozycji podmiotu, ani rzeczywistości jako zbioru bytów jednostkowych. Jak już wspominałem wyżej, dla Heideggera pierwotną kategorią nie jest świadomość, i jej dyspozycje, lecz bycie-w-świecie, „wrzucenie w bytowanie”. *Dasein* rozumie bycie w tym sensie, że jest otwarte na horyzont sensu, w obrębie którego dopiero staje się możliwe rozumienie poszczególnych bytów. A zatem poznająca świadomość zawsze już antycypuje istnienie prestruktury rozumienia, ową „otwartość” *Dasein* jako pierwotnego odniesienia się do bycia. Z kolei rzeczywistość nie jest zbiorem bytów „stojących” naprzeciw podmiotu, nie jest też Husserlowskim „korelatem świadomości”. Byty stają się dla *Dasein* „wewnątrzświatowe”<sup>80</sup>, a oznacza to, że *Dasein* nie jest niezaangażowanym obserwatorem, przeciwnie: świat jest czymś, z czym jesteśmy „zaznajomieni”, gdzie czujemy się „swojsko”.

Kluczowe w tym względzie są pojęcia: „narzędzie” i „poręczność”. Heidegger analizując fenomen bycia-w-świecie wskazuje, że podstawową jego cechą jest fakt, że *Dasein* odnosi się do świata jako „zatroskanie” nie na sposób spostrzeżenia, lecz na sposób „ma-

---

<sup>78</sup> M. Heidegger: *Ontologie*. Frankfurt n.M 1988, s. 15. Tłum. A. Przyłębski. Cyt. za: A Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s. 27.

<sup>79</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 311.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 92.

nipulatywno-użytkowy”. W perspektywie bycia-w-świecie byt jest dany nietematycznie: „W obrębie niniejszej analizy zakłada się jako byt przedtematyczny to, co się pokazuje w uwikłanym otoczeniu (*umweltlichen*) zatroskaniu. Ten byt nie jest przy tym przedmiotem teoretycznego poznawania `świata`, lecz czymś używanym, wytwarzanym itp. Jako tak spotykany, ów byt wkracza w sposób przedtematyczny w pole widzenia `poznawania`, które jako fenomenologiczne spogląda źródłowo na bycie i od strony tej tematyzacji bycia współtematyzuje aktualny byt”<sup>81</sup>. Takie „zatroskanie” jest już antycypowane w każdym odniesieniu się *Dasein* do bytu jako do przedmiotu. Błędem jest, zdaniem Heideggera, ujmować pierwotne odniesienie *Dasein* wobec otoczenia jako odniesienie do rzeczy (*res*), choć nasz sposób myślenia być może skłania nas do tego („nazywając rzeczy bytem `danym najpierw`, popełniamy ontologiczny błąd, choć ontycznie uważamy inaczej. Pozostaje niejasne, co właściwie uważamy”<sup>82</sup>). Byt, spotykany w tej perspektywie, nazywa autor *Bycia i czasu*, „narzędziem”. Wskazuje jednocześnie, że byty jako „narzędzia” nigdy nie są dane jako osobne, lecz zawsze już *a priori* stanowią pewną sieć powiązań<sup>83</sup>, założoną już, przy każdym refleksyjnym i świadomym zwróceniu się ku bytowi. Natomiast „poręcznością” nazywa Heidegger sposób bycia narzędzia oraz to, że jest ono właśnie jako takie dane. Ten sposób dania, którego istotą jest działanie, odróżnia autor od poznania teoretycznego i przedmiotowego, dla którego istotne jest badanie i metoda<sup>84</sup>. Obecność pod postacią „przed-miotu” nie jest dla Heideggera „pod ręką”, lecz „przed-ręką”, wymaga bowiem dystansu do obserwatora<sup>85</sup>. Inaczej mówiąc, odnosimy się do przedmiotów jak do narzędzi, służących do realizacji określonych celów, zawsze z perspektywy praktyki życia, ponieważ rozumieć coś, to móc odnieść to coś do swego życia i jego sensu lub celu. Rozumieć coś, to pojąć to coś *jako* narzędzie, tj. jako np. stół, piłę, nóż, itp.<sup>86</sup>.

Ten związek rozmienia i działania jest niezwykle istotny dla podejścia hermeneutycznego, które wychodzi z założenia, tak jak w przypadku Gadamera, że bycie-w-świecie jest najbardziej pierwotnym podłożem odniesienia człowieka do rzeczywistości i stanowi podstawową kategorię, od której powinno wyjść każde doświadczenia hermeneutyczne.

---

<sup>81</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>85</sup> Ibidem, s. 98, 99.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 224

Należy w tym miejscu wskazać na fakt, że nawiązanie perspektywy hermeneutycznej do kategorii życia i *praxis* nie pojawiło się dopiero wraz z Heideggerem, lecz istniało już wcześniej, mianowicie w koncepcjach Diltheya i Husserla, postaci ściśle związanych z filozofią hermeneutyczną, o jakiej tu mowa, będących niewątpliwie niezwykle ważnym punktem odniesienia zarówno dla Gadamera, jak i Ricoeura. W kontekście tego związku widać, że – mimo ontologicznego zwrotu, jakiego dokonał w filozofii hermeneutycznej Heidegger – filozofia ta jest w części kontynuacją i rozwinięciem pewnych idei już obecnych w tradycji filozofii, zwłaszcza niemieckiej. Warto więc przyjrzeć się pokrótce temu, w czym filozofowie hermeneutyczni upatrują ważności poglądów Diltheya i Husserla.

Jak wiadomo, pojęcie życia pojawia się w filozofii Diltheya w kontekście pytania o specyfikę i istotę nauk humanistycznych. Poszukując podstawy i ugruntowania poznania humanistycznego stwierdza on – przeciwstawiając się tym samym mechanistycznym ujęciom, że ostateczną jedność tego, co dane, stanowi jedność przeżycia, nie zaś atomy wrażeń. Za podstawę poznania chce Dilthey uznać nie tylko intelekt i rozum, lecz człowieka jako całość z różnorodnością jego życia, z jego wolą, pragnieniem i wyobraźnią<sup>87</sup>. Gadamer ujmuje to tak: „Dla Diltheya życie to wprost produktywność. Ponieważ obiektywizuje się ono w tworach sensownych, wszelkie rozumienie sensu jest »przekładem tych obiektywizacji życia na powrót w duchową żywotność, z której wyszły« ”<sup>88</sup>.

Zdaniem Ricoeura, niewątpliwym osiągnięciem Diltheya w kontekście rozwoju filozofii hermeneutycznej jest to, że dostrzegł on, iż życie daje się pojąć jedynie poprzez swoje obiektywizacje, a więc poprzez znaki. Choć ostatecznym celem poznania humanistycznego jest subiektywność drugiego, to jednak nie dzieje się to na drodze psychologicznego wczucia, lecz tylko za pośrednictwem interpretacji uzewnętrznień życia. To samo dotyczy samopoznania: poznajemy siebie nie na drodze bezpośredniej introspekcji, lecz dzięki znakom, za pomocą których wyrażamy swoje własne życie<sup>89</sup>.

Podobnie źródłową rolę odgrywa, według Gadamera, pojęcie życia w fenomenologii Husserla. Twórca fenomenologii przeprowadza radykalną krytykę obiektywności, jednakże w późniejszym okresie swej działalności odchodzi od idealistycznie pojętego podmiotu transcendentalnego jako nośnika znaczeń ku przekonaniu, że bardziej pierwot-

---

<sup>87</sup> H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 98.

<sup>88</sup> H.- G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2007, s. 111

<sup>89</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Tłum. P. Graff. Warszawa 1989, s. 204.

nym w stosunku do owego podmiotu staje się pole znaczeń, zwane „światem życia” (*Lebenswelt*). Jest ono bardziej pierwotne niż relacja podmiot-przedmiot, a także bardziej pierwotne niż pojęcie obiektywności<sup>90</sup>. Każdy akt poznawczy podmiotu antycypuje tę pierwotną formę doświadczenia, którą Husserl nazywał anonimową, wskazując tym samym, iż nie wiąże się ona z podmiotem, lecz jest życiem działającym, w które podmiot jest „zanurzony”. Według Gadamera „świat życia” to poziom, w którym „żyjemy w naturalnym nastawieniu i który nigdy nie staje się dla nas jako taki przedmiotem, lecz stanowi już z góry dane podłoże wszelkiego doświadczenia”<sup>91</sup>.

Mimo tego, że zarówno Dilthey, jak i Husserl wskazują na fundamentalną rolę kategorii życia w poznaniu, to jednak, zdaniem Gadamera, nie wyciągają oni z owego pojęcia ostatecznych konsekwencji dla fenomenu „bycia w świecie”. Dzieje się tak, po pierwsze, dlatego, że obaj wywodzą „życie” z pracy świadomości lub świadomości transcendentalnej, po drugie, że ich dociekania dotyczące „życia” pozostają nadal w granicach dyskursu teoriopoznawczego<sup>92</sup>, są więc zdeterminowane znalezieniem odpowiedniej metody dla nauk humanistycznych. Dlatego też obaj filozofowie, zdaniem Gadamera, nie tyle poszukują podstawowego fenomenu ludzkiej egzystencji, ile starają się uzasadnić prawomocność nauk humanistycznych.

Według autora *Prawdy i metody* tym metodologicznym i teoriopoznawczym ograniczeniom nie ulega Heidegger, który wypracowuje szersze zastosowanie pojęcia rozumienia, jako podstawowego rysu bycia w świecie. Poprzez krytykę obiektywizmu i podważenie podstawowych idei filozofii zachodu nie realizuje on, tak jak Husserl bądź Dilthey, jakiegoś projektu metodologicznego, lecz powraca do początków wszelkiej filozofii, aby odnowić pytanie o bycie. Nie chodzi mu także ugruntowanie nauk humanistycznych lub „samougruntowanie filozofii”, lecz o samą ideę ugruntowania<sup>93</sup>. Wychodzi on od tego, że podstawą fenomenologicznego opisu, jako „ujmowania rzeczy takimi, jakimi się one jawią temu, kto je opisuje, bez uciekania się przezeń do żadnych sztucznych pojęciowych konstrukcji”<sup>94</sup>, nie może być czyste *cogito*, lecz faktyczność ludzkiego jestestwa. Fakt egzystowania *Dasein* w świecie, jego pierwotne „rzucenie” w świat stanowi dla Heide-

---

<sup>90</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 344.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 348.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 357

<sup>94</sup> P. Dybel: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków 2004, s. 58.

ggera najbardziej pierwotny i niepodważalny fenomen, od którego powinna zaczynać każda refleksja nad bytem. Odrzucenie *cogito* jako punktu wyjścia oznacza, że w perspektywie ontologicznej nie ma przeciwstawienia między *cogito* a życiem.

Heideggerowskie rozumienie ma również istotny aspekt społeczny, na który zwraca uwagę A. Przyłębski twierdząc, że „uwypatnia ważną okoliczność, iż nasze działania są dla nas o tyle sensowne, o ile pozostają odniesione – poprzez narzędzie – do innych ludzi, do wspólnoty, która odłoniła nam je jako sensowne”<sup>95</sup>. Wątek ten, potem rozwinięty przez Gadamera, jest ważny, ponieważ wskazuje, że źródłem sensowności nie jest indywidualna perspektywa *Dasein*, ale przestrzeń intersubiektywna i społeczna. Oczywiście człowiek „projektuje”<sup>96</sup> swoje życie, jednakże projektowanie dokonuje się zawsze w już określonej sytuacji egzystencjalnej, w pewnym można powiedzieć zdeterminowaniu, które Heidegger nazywa „rzuceniem” bądź „faktycznością”: „pojęcie faktyczności zawiera w sobie: takie bycie-w-świecie *wewnątrzświatowego* bytu, że ów byt może pojmować siebie jako uwikłany w swój *los* wraz z byciem bytu spotykanego wewnątrz jego własnego świata”<sup>97</sup>. Jest to umieszczenie *Dasein* w określonym języku, kulturze, praktyce życia, formie życia. W niej zawiera się również element współbycia z innymi.

Dla fenomenu bycia-w-świecie, ujętego jako warunku możliwości rozumienia, istotne są, obok przedstawionego już rozumienia, położenie oraz mowa, które konstytuują ludzką otwartość na to, co istnieje.

Położenie jako pojęcie ontologiczne odpowiada, według autora *Bycia i czasu*, na poziomie ontycznym temu, co „najbardziej znane i najbardziej powszednie”, czyli nastrojowi i byciu nastrojonym. Powiada on, iż „fenomen ten – przed wszelką psychologią nastrojów (...) trzeba widzieć jako fundamentalny egzystencjal”<sup>98</sup>. Zatem nastroyenie nie jest pojęciem psychologicznym i nie oznacza żadnego subiektywnego stanu umysłu. Jest ono kategorią ontologiczną i jako takie staje się dopiero warunkiem możliwości pojawienia się w człowieku uczuć lub nastrojów. Wszelka immanentna refleksja, powiada Heidegger, może kierować się ku przeżyciom tylko dlatego, że konkretne bycie *Dasein* „tu i teraz” jest już otwarte przez położenie<sup>99</sup>. Nie chodzi tylko o fakt, że człowiek może od-

---

<sup>95</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s. 134

<sup>96</sup> „Projekt” wiąże Heidegger etymologicznie ze słowem „rzucenie” (*Geworfenheit*). „Rzucone jestestwo na-rzuca, rzutuje, czyli (...) projektuje”. Por. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 206.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 78,79.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>99</sup> Ibidem, s. 194.



czuć strach, trwogę lub swojskość i poprzez ich pryzmat postrzegać rzeczywistość, ale o sam fakt możliwości odczuwania przez człowieka tych stanów. Trafnie komentuje to, jak sądzę, K. Michalski twierdząc, że odczuwanie takich stanów jest możliwe, ponieważ „jestem *a priori* wrażliwy na pobudzenie ze strony całości tego, co jest w świecie – ze strony świata. Wrażliwość ta jest warunkiem możliwości napotkania bytu wewnątrzświatowego w ogóle (...) zjawisko może być mi dane tylko wtedy, gdy już jestem zawczasu n a s t r o j o n y na odbiór tego zakresu zjawisk”<sup>100</sup>. Dlatego, powiada Heidegger, rozumienie - nie w sensie możliwego sposobu poznania, obok wyjaśniania, lecz w swym najbardziej pierwotnym sensie, jako podstawowy *modus bycia Dasein* – jest zawsze nastrojowe<sup>101</sup>.

Podsumowując należy podkreślić przede wszystkim pokrewieństwo przedstawionych wyżej filozofii, polegające mianowicie na tym, iż zarówno Dilthey, Husserl, jak i Heidegger traktują „życie” jako kategorię, której pierwotny charakter polega na tym, iż wszelkie twierdzenia o charakterze epistemologicznym, nawiązujące do pojęcia podmiotu już zakładają jego istnienie, a ściślej mówiąc, uwikłanie człowieka w życie. W szczególności na uwagę zasługuje pojęcia życia u Diltheya, do którego to pojęcia wprost nawiązuje Heidegger swoim *Dasein*<sup>102</sup>. Jest ono, według autora *Bycia i czasu*, po prostu sposobem, na który człowiek *jest*, natomiast w odniesieniu do możliwości poznawczych, fenomen życia staje się warunkiem możliwości poznania. Dla Diltheya hermeneutyka jest przede wszystkim opisem i ujawnianiem fenomenu życia oraz rozumienia, dopiero w drugim rzędzie metodologią historii<sup>103</sup>. Mimo tej znaczącej roli, jaką „życie” pełni u Diltheya i Husserla, podkreślmy, że odnosi się ono, mimo wszystko do relacji podmiot-przedmiot, a zatem tkwi w granicach dyskursu, który zostaje „przewycieczony” dopiero dzięki ontologii fundamentalnej.

Czym zatem jest dla Heideggera hermeneutyka?

Jest ujawnianiem się bycia za pośrednictwem ludzkiego bytu, który z istoty ma naturę hermeneutyczną, gdyż rozumiejąco odnosi się do życia. W *Dasein* i poprzez nie, ujawniony zostaje sens jego bycia, a jednocześnie sens wszystkiego, co jest. Ponadto hermeneutyka jako „fenomenologia jestestwa” wyznacza horyzont dalszych badań ontolo-

---

<sup>100</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia ...*, s. 8.

<sup>101</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 203

<sup>102</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyka...*, s. 129.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 556.

gicznych i w tym sensie pełni rolę opracowywania warunków możliwości wszelkiego badania ontologicznego.

Oprócz perspektywy ontologicznej, hermeneutyka staje się podstawą badania dziejowego charakteru *Dasein* „jako ontycznego warunku możliwości historii”, umożliwiając w ten sposób „hermeneutykę” techniczną będącą dziedziną nauk humanistycznych<sup>104</sup>. Dziejowość *Dasein* oraz dziejowy charakter rozumienia, mimo że niezwykle istotne dla hermeneutyki, nie zostały przez Heideggera tematycznie rozwinięte. Dopiero Gadamer stara się wyeksplikować, co *Dasein* rozumie przez bycie, kierując swą refleksję na wielość dziejowych wykładni bycia, na wielość pojęciowych perspektyw, które składają się na szeroko pojętą tradycję i dzieje.

## **2. Pojęcie rozumienia w filozofii H.-G. Gadamera**

W swoim najważniejszym chyba dziele, jakim jest *Prawda i metoda*, Gadamer kontynuuje i rozwija określone wątki zapoczątkowane w *Byciu i czasie*. Dotyczy to przede wszystkim pojęcia rozumienia, jako podstawowego rysu *Dasein*. Fakt, że istotą *Dasein* jest rozumienie i rozumiejące odniesienie do bycia jest dla Gadamera oczywisty, jednak przekracza on perspektywę ontologiczną i stara się opowiedzieć na pytanie, jak kształtują się wykładnie bycia i w jaki sposób stanowią one warunki możliwości rozumienia w ogóle. W przedmowie do swego dzieła zaznacza, że jego zamierzenie nie ogranicza się jedynie do humanistyki czy też nauki i ich sposobów doświadczania, lecz dotyczy całości ludzkiego doświadczania świata i praktyki życiowej<sup>105</sup>.

Analizując Gadamerowskie teksty trudno doszukać się w nich jednoznacznej definicji lub spójnej teorii rozumienia. Pojęcie to funkcjonuje w jego filozofii w różnych kontekstach, co jest po części wynikiem ogromnego obszaru zainteresowań tego filozofa<sup>106</sup>. Przede wszystkim Gadamer przejmuje Heideggerowskie pojęcie rozumienia, jako wykładni bycia. Rozumienie jako egzystencjał jest uznane przez autora *Prawdy i metody* za podstawowe założenie tkwiące u podstaw wszelkich poznawczych odniesień człowieka do rzeczywistości, w tym także u podstaw rozumienia jako świadomego i refleksyjnego

---

<sup>104</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 53.

<sup>105</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 6.

<sup>106</sup> O różnorodnym użyciu pojęcia „rozumienia” w *Prawdzie i metodzie* zob: A. Bronk: *Rozumienie-dzieje-język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 99 oraz P. Dybel: *Granice rozumienia ...*, s. 71.

odniesienia podmiotu na poziomie dyskursywnym. Starając się odpowiedzieć na kantowskie pytanie: jak możliwe jest rozumienie?, analizuje on różne typy poznania, takie jak np.: estetyczne, historyczne, humanistyczne, filozoficzne czy potoczne i poszukuje ich istoty, a więc tego, co jest im wszystkim wspólne właśnie poprzez odniesienie ich ku tej pierwotnej wykładni bycia.

Pewną formą dookreślenia pojęcia rozumienia jest też krytyka wszystkich tych podejść, które redukują poznanie i rozumienie do określonej metodologii. Na ostrzu Gadamerowskiej krytyki znajdują się m.in.: oświeceniowe i romantyczne podejście do poznania, które w sposób błędny pojmują rolę i charakter określonych założeń w procesie poznawczym, także wszelkie odmiany scjentyzmu, sprowadzające poznanie do perspektywy empirystycznej.

Nie wnikając w tym miejscu w szczegóły tej krytyki chciałbym teraz skupić się na ukazaniu kilku kluczowych dla fenomenu rozumienia pojęć, których analiza pozwoli odpowiedzieć na pytanie, czym jest według Gadamera rozumienie, a jednocześnie, jak należy pojmować warunki możliwości poznania w ogóle. W pierwszej kolejności postaram się ukazać uniwersalny, intersubiektywny oraz procesualny charakter rozumienia na podstawie pojęcia gry. Następnie przedstawię dziejowy charakter rozumienia w kontekście powiązania go z przesądami i przeświadczeniami.

#### *a. Eksplikacja rozumienia na przykładzie pojęcia „gry”*

Analiza pojęcia gry dokonuje się w kontekście rozważań nad hermeneutycznym znaczeniem dzieła sztuki, pozwalającym Gadamerowi ukazać w sposób szczególnie wyrazisty konstytutywne cechy rozumienia w ogóle. Celem tych rozważań jest wskazanie, że rozumienie, podobnie jak gra, jest, po pierwsze, procesem, po drugie, wykracza poza subiektywność uczestnika, odbiorcy. Istotą gry jest ruch, powiada Gadamer<sup>107</sup>, który nie ma wyraźnego początku i końca, jednoznacznych granic, nie ma również jednoznacznie wytyczonego celu, który nie wynikałby z samej gry. Gra jest więc nieustannie odtwarzającym się procesem, nie zaś np. określonym stanem lub aktem świadomości. Dlatego też Gadamer podkreśla prymat gry wobec świadomości grającego. Bierze się on z faktu, że gra „wciąga” grającego, i tylko wtedy gra faktycznie staje się autentyczna, tzn. w sytu-

---

<sup>107</sup> H-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 123.

acji, gdy gracz zatraci się w grze. Gra „wplątuje”, „urzeka” i „utrzymuje” gracza<sup>108</sup>. Oczywiście każda gra ma również swe reguły, co przesądza o jej intersubiektywnym charakterze. Jednakże najbardziej istotnym, strukturalnym momentem gry jest „zapośredniczenie”. Grający jako poznający jest zapośredniczony z tym, co poznawane, jest tym samym ogarnięty przez przerastającą go rzeczywistość gry jako dzieła sztuki. Gadamer podkreśla tym samym, że gra jako proces, jako rozumienie dzieła sztuki, jest czymś o znacznie większym zasięgu i granicach od uczestniczącej w niej świadomości. Stąd zwrot: „bycie granym”<sup>109</sup>.

Zapośredniczający sposób istnienia gry oraz pozostałe jej cechy: intersubiektywny charakter oraz procesualność, stanowią podstawowe rysy rozumienia. Nie ulega wątpliwości, że ten zapośredniczający charakter rozumienia, sytuacja, w której poznający podmiot jest w swym rozumieniu wciągnięty w przerastający go proces, w którym bycie nieustannie ukazuje się w swych wykładniach, zapożycza autor *Prawdy i metody* od Heideggera. Bycie nie wyczerpuje się w swych poszczególnych ukształtowanych dziejowo wykładniach, dlatego też jest rzeczywistością wykraczającą poza skończone możliwości poznawcze podmiotu. Stąd podstawowa cecha rozumienia - jego dziejowość, którą Gadamer eksponuje za Heideggerem jako podstawowy modus bycia *Dasein*. Podstawą pojęcia zapośredniczenia jest fakt, że zarówno poznający, jak i to, co poznawane nie istnieją ontycznie, tj. jako dwa oddzielne przedmioty, lecz że ich sposoby bycia są tożsame w tym sensie, że obie strony istnieją na sposób dziejowy<sup>110</sup>.

### *b. Dziejowy charakter rozumienia*

Dziejowość rozumienia jest konsekwencją tego, że sam sposób istnienia *Dasein* jest czasowy. Gadamer nawiązuje tu do Heideggerowskiej założeniowej prestruktury rozumienia (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*), wskazując jednak na to, że przedmiotem rozumienia nie ma być samo bycie lub sens bycia, lecz sens różnych kulturowych świadectw

---

<sup>108</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>109</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 363.

tradycji, pomników kultury, utrwalonych w postaci tekstów, ekspresji życia. Autor *Prawdy i metody* nie poprzestaje zatem tylko na ukazaniu preontologicznej struktury bycia w świecie *Dasein*, lecz wskazuje na „określone dziejowo wykładnie rozumienia siebie i świata”<sup>111</sup>. To właśnie, ogólnie mówiąc, tradycja, a konkretniej, różnorakie jej wykładnie, współtworzą to, co składa się na egzystencję jednostki jako uczestnika dziejowego procesu.

Rozumienie dokonuje się więc zawsze, zdaniem Gadamera, w pewnej przestrzeni czasowej, zarówno w horyzoncie przeszłości, jak i przyszłości. Jest ono zawsze dziejowe a w konsekwencji również perspektywiczne. Gadamer sprzeciwia się tym samym oświeceniowym i pozytywistycznym tendencjom do wyabstrahowania podmiotu i przedmiotu poznania jako ahistorycznych, całkowicie niezależnych od wpływów dziejowych i kulturowych<sup>112</sup>. Zarówno przedmiot, jak i podmiot poznania są, jego zdaniem, „tożsame” ontologicznie, tj. istnieją na sposób dziejowy. Dlatego ujmowanie przedmiotu poznania jako całkowicie odrębnego - względem poznającego podmiotu – bytu, jest abstrakcją, jaką dokonują np. nauki ścisłe, które jednak traktuje Gadamer jako wtórną konstrukcję pojęciową nadbudowującą się na bardziej źródłowym rozumieniu. Hermeneutyczna przynależność interpretatora do tekstu powraca w dziele Gadamera nie na wzór romantycznego ideału „wczucia” się w duszę autora, lecz zostaje ujęta jako relacja ontologiczna. O ile jednak Heideggerowska egzystencjalna analityka jestestwa nie zawierała w sobie żadnego określonego ideału egzystencji, o tyle u Gadamera zostaje ona w większym stopniu określona w oparciu o źródłową przynależność jestestwa do różnych tradycji.

Charakteryzując w nieco bardziej ogólniejszy sposób zadanie filozofii hermeneutycznej, należy stwierdzić, że pojawia się ono w momencie, w którym rozumienie natrafia na pewne niejasności lub na obcość. Jest to charakterystyczne szczególnie dla refleksji skierowanej na przekaz historyczny docierający do nas z przeszłości. Takie są, jak wiadomo, źródła hermeneutyki w ogóle, czego przykładem jest choćby egzegeza biblijna jako próba zrozumienia sensu przemawiającego do interpretatora z przeszłości. Istotą takiego przekazu jest obcość przedmiotu jako tekstu wynikająca z historycznego dystansu. Pojawia się tu więc pytanie, w jaki sposób przeszłość jest obecna w świadomości społecznej i jak możemy ją zrozumieć. Czy dystans czasowy nie powoduje zagubienia i zatracenia dawnych sensów i znaczeń? Zarówno Gadamer, jak i Ricoeur nie tylko nie dostrzegają w

---

<sup>111</sup> P. Dybel: *Granice rozumienia...*, s. 255.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 250.

dystansie czasowym przeszkody dla rozumienia, lecz wręcz podkreślają jego pozytywny charakter<sup>113</sup>. Jest to po części konsekwencja faktu, że istniejemy już z istoty na sposób dziejowy (Heidegger), przy czym chodzi tu także o to, że dopiero ów dystans historyczny i właściwa mu obcość pozwala lepiej poznać zarówno przeszłość, jak i współczesność oraz nas samych<sup>114</sup>. Konfrontacja z obcością jako przekazem dziejowym będąca konfrontacją dwóch różnych wykładni świata, daje nam możliwość spojrzenia na siebie samych oraz współczesny nam horyzont rozumienia z zupełnie innej perspektywy. Stąd pojęcia takie jak „przekład” oraz „stopień horyzontów”, które w *Prawdzie i metodzie* pełnią ważną rolę. Konfrontacja z przekazem tradycji pozwala wyodrębnić uprzedzenia determinujące naszą świadomość, a tym samym ukazać warunki naszego rozumienia. Gadamer podkreśla dziejowy charakter owych warunków przede wszystkim – obok tradycji i autorytetu – w oparciu o pojęcie przesądów.

### *c. Prymat pojęcia rozumienia względem pojęcia interpretacji*

Jak już wspomniałem, oparcie refleksji hermeneutycznej na pojęciu rozumienia wypracowanego na gruncie ontologii fundamentalnej sprawiło, że możemy mówić o uniwersalnym charakterze tej dyscypliny. Dzięki temu filozofia hermeneutyczna jest nie tylko sztuką interpretowania tekstów, praktyczną umiejętnością egzegezy, nie jest również tylko metodą nauk humanistycznych (Dilthey), lecz, jak to ujmuje Przyłębski: „żywym procesem odślaniania bytu, w którym każdy z nas uczestniczy czy tego chce, czy nie”<sup>115</sup>. Ten źródłowy charakter rozumienia często w dyskursie hermeneutycznym powiązany jest także z pojęciem interpretacji, co jest zrozumiałe przede wszystkim w kontekście historii hermeneutyki jako praktycznej umiejętności obchodzenia się z tekstem. Ze względu na cel niniejszej pracy warto jednak te pojęcia odróżnić zwłaszcza, że pojęcie interpretacji pełni istotną rolę także w filozofii hermeneutycznej, o jakiej tu mowa.

Rozumienie ma dla Gadamera charakter dziejowy, procesualny. Opisane powyżej pojęcie gry jako wzorzec rozumienia wskazuje, że rozumienie jest czymś przekraczającym możliwości jednostki. Jest ono uwarunkowane dziejami, do których my jako skończone

---

<sup>113</sup> Por. rozdział o hermeneutycznej funkcji dystansu w: P. Ricoeur: *Język, tekst interpretacja...*, s.224.

<sup>114</sup> H.-G.Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 409

<sup>115</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s. 226.

jednostki przynależymy. Stąd jednostkowa świadomość traktowana jest przez Gadamera jako „część dziejowego procesu”, jakby miejsce, w którym historia „działa” i poprzez które się realizuje<sup>116</sup>. Gadamer ujmuje tę relację jednostki w stosunku do dziejów jako „świadomość efektywnodziejową”, która w rzeczywistości nie jest świadomością podmiotu, lecz bytem<sup>117</sup>. W jaki sposób tak ujęte rozumienie odnosi się do interpretacji? W jednym z fragmentów autor *Prawdy i metody* stwierdza: „Interpretacja nie jest aktem występującym przygodnie po rozumieniu; raczej rozumienie jest zawsze interpretacją, ta zaś stanowi z tej racji uwyrażnioną formę rozumienia. Z tym ustaleniem wiąże się fakt, że interpretacyjne pojęcie i język zostają również rozpoznane jako wewnętrzny moment strukturalny rozumienia...”<sup>118</sup>. Wynika z tego, że interpretacja jest momentem realizacji samego rozumienia, momentem, w którym rozumienie przybiera formę językową, tzn. formę sądu. W innym miejscu czytamy, że interpretacja jest realizacją samego rozumienia w wyrażnie określonej wykładni<sup>119</sup>. Moment interpretacji zakłada zatem istnienie wykładni jako pewnego horyzontu, w jakim interpretacja może się w ogóle realizować<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> M. Szulakiewicz: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń 2004, s. 68.

<sup>117</sup> H-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 413.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 422.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 537.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 415.

### 3. Historyczne „a priori” jako warunki możliwości rozumienia

#### a. Przesady (*Vorurteile*)

Dziejowość i perspektywiczność rozumienia realizuje się, zdaniem Gadamera w istnieniu przesądów (*Vorurteile*). Pełnią one rolę nadrzędną, są bowiem tym, co warunkuje i konstytuuje każdy proces poznawczy. Choć w *Prawdzie i metodzie* nie znajdziemy jednej spójnej definicji przesądów, to można je określić jako zespół nie do końca uświadomionych, nietematyzowanych i nieokreślonych treści, zawsze już obecny w każdym akcie rozumienia i poznania. Autor *Prawdy i metody* dokonuje zdecydowanej krytyki oświecenia, które zainicjowało proces oddzielenia prawdy i dziejów, a tym samym odrzucało przesady jako pewne niesprawdzone mniemania będące przeszkodą w uzyskaniu wiedzy obiektywnej. Zdaniem Gadamera, przesady nie tylko nie stanowią przeszkody w uzyskaniu wiedzy lecz, przeciwnie, stanowią warunek możliwości poznania w ogóle: „Na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji – pisze Gadamer – rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie, państwie, w których żyjemy (...). Autorefleksja jednostki to tylko przebłyski w zamkniętym strumieniu historycznego życia. Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością jego bytu”<sup>121</sup>. A zatem przesady mają charakter aprioryczny, jeśli przez *a priori* rozumie się to, co poprzedza doświadczenie, a jednocześnie organizuje pracę świadomości. Należy jednak od razu dodać, że tak pojęte *a priori* nie jest ahisteryczne i niezmiennie, przeciwnie, przesady mają charakter historyczny oraz dziejowy, ponieważ ich źródłem jest tradycja, a zmienność tak pojętego *a priori* jest konsekwencją zmienności historycznego życia oraz wielości kultur<sup>122</sup>. „Aprioryczność” przesądów polega na tym, że nie są one dane bezpośrednio, np. w tzw. poznaniu potocznym lub naukowym, lecz są „skryte” w tym sensie, że dopiero właściwe nastawienie badacza w postaci doświadcze-

---

<sup>121</sup> Ibidem, s. 381 i nast. Gadamer formułuje pojęcie przesądu, podobnie jak inne swoje pojęcia, poprzez polemikę z innymi tradycjami filozoficznymi, m.in. z pozytywizmem i naukowym ideałem wiedzy obiektywnej. Wyróżnia przesady odgrywające pozytywną, jak i negatywną rolę w poznaniu, a także te, które oparte są na ludzkim autorytecie, jak i te, pojawiające się na skutek pospiesznego sądu. Por. Ibidem, s. 375

<sup>122</sup> Fakt, że pojęcia lub sądy, które mają charakter aprioryczny, osiągalne są bez udziału doświadczenia, nie wyklucza wcale niezbędności jakiegoś doświadczenia do uzyskania pojęć tworzących sądy *a priori*. (S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa 1997, s. 27.). Istnieje tu na pewno analogia do apriorycznego charakteru Husserlowskiego *Lebenswelt*. Por. s. 28 niniejszej pracy.



nia hermeneutycznego bądź np. filozofowania będącego historią pojęć (*Begriffsgeschichte*) pozwala na ich wydobycie i wyartykułowanie<sup>123</sup>.

Rola przesądów w ludzkim poznaniu nie wyczerpuje się jednak w stwierdzeniu, iż są one zawsze obecne w doświadczeniu niczym strumień historycznego życia. Przede wszystkim stanowią one warunek możliwości rozumienia w ogóle. W nawiązaniu do Heideggera, można powiedzieć, iż sytuacyjny i perspektywiczny charakter rozumienia powoduje, że dokonuje się ono zawsze w obrębie pewnego horyzontu, który – w formie przesądów – pozwala otworzyć się rozumjącemu na rzecz. Jak pisze P. Dybel, horyzont ten tworzy konkretną dziejową perspektywę rozumienia rzeczy, która pozwala rozumjącemu rozumieć daną rzecz jako taką właśnie. Owo otwarcie jest jednocześnie umożliwieniem rozumienia, „tylko bowiem rozumiejąc już w określony dziejowo sposób jakąś rzecz, w ogóle ją rozumiemy”<sup>124</sup>.

Rzecz określona dziejowo to przekaz kultury, szeroko rozumiany tekst, który jawi nam się jako coś, co ma znaczenie tylko dzięki temu, że zostaje jako taki przekazany, jako część dziejowego procesu. Autor *Prawdy i metody* stwierdza, że nasze zainteresowanie „kieruje się ku rzeczy, która jednak nabiera życia tylko przez aspekt, w którym zostaje nam ukazana”<sup>125</sup>. Aspekt, jako wykładnia, jest więc warunkiem możliwości zaistnienia rzeczy w polu doświadczenia. Rzecz, która nie byłaby nam dana w określonym aspekcie, nie tylko by dla nas nic nie znaczyła, lecz w ogóle by nie istniała jako byt. Potwierdzają to kolejne słowa Gadamera: „Przyjmujemy, że istnieją różne aspekty, w których dana rzecz w różnych epokach i z różnej perspektywy historycznie się ukazuje. Przyjmujemy, że aspekty te (...) są jak wykluczające się nawzajem warunki, które istnieją każdy z osobna i łączą się tylko w nas samych”<sup>126</sup>. A zatem „rzecz” tradycji, jako przedmiot poznania jest nam dana jedynie w owej wielości aspektów, wielości perspektyw, które uchodzą za warunki możliwości rozumienia. Pełnią one rolę swoistego tła, które - choć samo pozostaje przynajmniej częściowo nieuświadomione - umożliwia rozumienie. Jest ono więc dla Gadamera - ujmując rzecz w uproszczeniu - „stopieniem się horyzontów”, w którym dochodzi do konfrontacji przesądów zawartych w horyzoncie świadomości interpretującego z przesądami przekazanymi mu przez tradycję.

---

<sup>123</sup> H.-G. Gadamer: *Historia pojęć jako filozofia*. W: Idem: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 2000, s. 100.

<sup>124</sup> P. Dybel: *Granice rozumienia...*, s. 262.

<sup>125</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 391.

<sup>126</sup> Ibidem.

Konieczność uwzględnienia przesądów w procesie rozumienia uzasadnia Gadamer sięgając głównie do przykładów z dziedziny estetyki, historii czy literatury, by wymienić choćby przykład pojęcia klasycyzmu, sposoby interpretacji Biblii, czy interpretacje tekstów prawnych. Obecność przesądów nie dotyczy jednakże tylko tych wybranych sfer doświadczenia, lecz ma wymiar uniwersalny, charakteryzuje więc każdą formę poznawczego odniesienia się do bytu. W tym uwidacznia się emancypacyjna funkcja filozofii hermeneutycznej, bowiem stara się ona objąć badaniem także te formy doświadczenia, które dotychczas były marginalizowane ze względu na panujące paradygmaty epistemologiczne, np.: pozytywistyczny czy transcendentálny (Kant). Również w takich dziedzinach, jak religia, estetyka czy nauki humanistyczne, hermeneutyka stawia pytanie o warunki możliwości rozumienia. Przede wszystkim jednak wiąże owe warunki z życiem potocznym, co było obce tradycjom filozoficznym o orientacji racjonalistycznej. Wbrew tym tendencjom do homogenizacji doświadczenia filozofia hermeneutyczna dąży do pluralizmu, podkreślając wielość współgrających ze sobą sposobów rozumienia i doświadczania<sup>127</sup>. Omówione powyżej pojęcie gry jest dobitnym przykładem, poprzez który Gadamer podkreśla ową wielość form rozumienia. Pluralizm przesądów jest zatem konsekwencją istnienia różnych wykładni oraz światopoglądów zakorzenionych w historii kultury.

#### *b. Aprioryczny i źródłowy charakter symbolu*

W tekstach Ricoeura czytamy o wielości współistniejących hermeneutyk jako swoistych sposobów interpretowania i wykładania rzeczywistości. Filozof ten proponuje próbę określenia symbolu zarówno jako pewnego *a priori* oraz jako warunku możliwości rozumienia, mającego charakter językowy i dziejowy.

W jednym ze swoich tekstów Paul Ricoeur pisze, iż refleksja nad symbolem, jakiej się oddaje, przypada na pewien moment zapomnienia, ale też moment odnowy<sup>128</sup>. Zapomnieniu uległo, zdaniem tego filozofa, całe bogactwo sensu i znaczenia, zawarte w symbolu jako części naszej tradycji i mowy. Zapomnieniu uległy znaki *sacrum*, *hierofanie*, oraz inne elementy doświadczenia, będące istotą tradycji i kultury europejskiej. Dla

---

<sup>127</sup> M. Szulakiewicz: *Filozofia jako ...*, s. 216.

<sup>128</sup> P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Tłum. St. Cichowicz. Warszawa, s. 7.

francuskiego filozofa symbol jest jednocześnie wskazówką, że filozofia nigdy nie zaczyna od jakiegoś absolutnego początku, lecz od pełni mowy i sensu, który domaga się interpretacji. Dlatego symbol należy w tym kontekście rozumieć jako „dający do myślenia” tj. umożliwiający myślenie. Ricoeur pisze tak: „`Symbol daje do myślenia` - ta urzekająca mnie sentencja mówi dwie rzeczy: symbol daje, sens nie jest więc ustanowiony przeze mnie, lecz dany jest przez symbol (...). Sentencja ta sugeruje jednocześnie, że wszystko zostało już powiedziane zagadkowo, i że wszystko trzeba zawsze odtwarzać i przetwarzać w wymiarze myślenia”<sup>129</sup>. Można zatem wysnuć wniosek, że symbol to przemawiająca do nas i oddziałująca na nas tradycja i dzieje, które funkcjonują podobnie jak Gadamerowskie przesady, tzn. nie tylko stanowią one przedmiot refleksji hermeneutycznej, lecz także „otwierają” nam, współczesnym, pole doświadczenia, sprawiają, że w ekspresjach życia współczesności odkrywamy ich ślady<sup>130</sup>. Ricoeur sięga między innymi po przykłady symboli stworzonych na gruncie psychoanalizy Freuda i Junga, dostrzegając w nich właśnie mechanizm, w którym to, co nieświadome i podświadome, to, co w jakimś sensie jest „ukryte”, choć jednocześnie zawarte w doświadczeniu, warunkuje i determinuje rozumienie. Źródłowy charakter symbolu, lub można powiedzieć jego aprioryczny charakter, wiąże się z tym, że funkcjonuje on na granicy myślenia i pragnienia, *bios i logos*; jest miejscem, w którym to, co przed-racjonalne przechodzi w racjonalne.

### c. *Transcendentalny charakter filozofii hermeneutycznej*

Andrzej Przyłębski, zastanawiając się nad historycznymi źródłami filozofii hermeneutycznej, stwierdza, że oprócz tradycji interpretacji archaicznych tekstów oraz tradycji filozofii starożytnej i antycznej, filozofia ta zawdzięcza nie mniej nowożytnemu paradygmatowi filozoficznemu cechującemu się subiektywizmem, racjonalizmem i idealizmem. Najbardziej dojrzały kształt paradygmat ten uzyskał w Kantowskiej krytyce rozumu<sup>131</sup>. We wstępie do swej *Krytyki* autor pisze, że filozofia transcendentalna zajmuje się nie tyle „przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”<sup>132</sup>. Dlatego filozofia ta musi zająć się analizą struktur or-

---

<sup>129</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>130</sup> P. Ricoeur: *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*... „Studia filozoficzne” nr 9, 1986, s. 148.

<sup>131</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s. 36.

<sup>132</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986, s. 86.

ganizujących doświadczenie, co w przypadku Kanta oznaczało analizę apriorycznych form zmysłowości oraz pojęć intelektu ujętych jako warunki możliwości doświadczenia.

Taki paradygmat refleksji narzuca kilka wniosków ogólnych, a mianowicie, że poznanie nie jest po prostu „zwierciadłem natury”, odbiciem „obiektywnej” rzeczywistości w świadomości podmiotu, lecz zakłada ingerencję podmiotu w przedmiot poznania, a także, że istnieją pewne ukryte czynniki warunkujące poznanie. Celem filozofii powinno być zatem wykrycie i opis owych czynników jako warunków możliwości poznania.

Filozofia hermeneutyczna zmierza w podobnym kierunku z tą istotną różnicą, iż w przeciwieństwie do Kanta, nie traktuje owych warunków jako ahistorycznych. Przeciwnie, podkreśla ich uwikłanie w dzieje, tradycję, a także, w wymiarze indywidualnym, w przeszłość jednostki. Są to więc przesady, uprzedzenia, symbole, bądź też szerzej, życie i bycie w świecie. Przyłębski używa tu określenia „historyzacja *a priori*”, podkreślając uwikłanie w dzieje tego pojęcia<sup>133</sup>. Jednocześnie stwierdza: „Krytyka filozofii transcendentalnej wydaje się uzasadniona, jeśli dotyczy ahistorycznego i acielesnego *ego cogito* Kartezjusza, transcendentalnego podmiotu Kanta czy transcendentalnego *ja* Husserla pojętych jako gwaranty i niewzruszone fundamenty poznania pewnego, nie jest jednak trafna, jeśli odrzuca samo pytanie o warunki możliwości rozumienia”<sup>134</sup>.

Nawiasem mówiąc, trzeba dodać, że zarówno Gadamer, jak i Ricoeur pojmowali swe dociekania jako rezultat badań transcendentalnych. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* pisze wprost, iż uznaje wyniki *Krytyki czystego rozumu*, pojmując pewne pojęcia, jak np. nieskończoności, wieczności lub bytu w sobie jako jedynie graniczne. U Ricoeura transcendentalizm pojawia się natomiast zawsze wtedy, gdy filozof ten odwołuje się do pojęcia filozofii refleksji.

Istotną cechą tak pojętych warunków możliwości jest ich skrytość. Przesady kształtują się niezależnie od woli i działania podmiotu myślącego, determinując obraz rzeczywistości, czy nawet go deformując, jak w przypadku np. psychoanalizy. Pozostają więc w sferze tego, co nieświadome lub podświadome. W tym kontekście właśnie, Ricoeur nawiązuje m.in. do pojęć Freudowskiej podświadomości i Jungowskich archetypów, podkreślając ich znaczenie w procesie poznania. Ricoeura projekt hermeneutyki podejrzeń polega na procesie rozszyfrowywania ukrytego sensu w szeroko pojętym tekście, wydobywania - dzięki interpretacji - tego, co ukryte, a co z istoty rzutuje na nasz obraz rzeczywisto-

---

<sup>133</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s. 211.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 220.

ści. Gadamer z kolei nie określa przesądów wprost jako tego, co pod-, lub nie-świadome, lecz niewątpliwie sugeruje możliwość ich interpretacji pod tym kątem<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> H.–G. Gadamer: *Język i rozumienie*. Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa 2003, s. 125. Zobacz również: A. Pawliszyn: *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*. Gdańsk 1993, s. 4.

## II. FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA JAKO FILOZOFIA JĘZYKA

Problem języka, jego istoty, charakteru, granic i funkcji, jest dla hermeneutyki niewątpliwie fundamentalny. Jego istotną rolę odczytać można w tekstach zarówno Heideggera, jak i jego następców, a wynika ona z konstatacji, że jeśli rozumienie jest istotą egzystencji ludzkiej, to jest ono zawsze językowe. Językowość ludzkiej egzystencji jest więc równie pierwotna, co pojęcie życia lub bycia-w-świecie.

W niniejszym rozdziale przedstawię kilka charakterystycznych cech, które składają się na językowy charakter refleksji hermeneutycznej. Będzie to przede wszystkim uniwersalny charakter języka wynikający z tezy Gadamera, iż „Bytem, który może być rozumiany, jest język”<sup>136</sup>. W sentencji tej zawiera się m.in. to, że wszystko, czego doświadczamy ma charakter językowy i pojęciowy. Skierowuje to refleksję filozoficzną na określone tory. Stąd szerokie pojęcie świata tradycji jako tekstu, jako przemawiających do nas dziejów w postaci językowej (Gadamer), w postaci utrwalonych w języku ekspresji życia (Ricoeur). Należy zatem prześledzić związek życia, potocznego bycia-w-świecie z językiem.

Kolejnym krokiem będzie ukazanie, że język pełni również funkcje warunków możliwości doświadczenia. W tym celu nawiążę do przedstawionych wyżej pojęć przesądu oraz symbolu i ukazę ich językowy charakter.

Z faktu, że refleksja hermeneutyczna ma charakter językowy wynika także metoda dociekań, dystansująca się wobec wyjaśniania a zbliżająca się bądź do fenomenologicznego opisu bądź do analiz językowych, metoda, której analiza zamknie ten rozdział.

### **1. Język i tekst jako przedmiot poznania**

Gadamer w *Prawdzie i metodzie* stwierdza, że: „Bytem, który może być rozumiany, jest język”. Choć zdanie to pojawia się przy okazji analizowania uniwersalnego aspektu hermeneutyki, to można powiedzieć, że oddaje całą specyfikę podejścia Gadamera do fenomenu języka.

---

<sup>136</sup>H.–G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004, s. 637.

Otóż zdanie to nie oznacza, że przedmiotem rozumienia jest tak lub inaczej pojęty język bądź jako *langue*, bądź jak *parole*, lecz, jak wskazuje A. Przyłębski, byt, który „nabiera dla nas charakteru językowego i jest przez język, którego używamy, predeterminowany”<sup>137</sup>. Nie chodzi więc Gadamerowi o rozważania nad językiem dla niego samego, lecz bardziej o wypowiedaną rzecz lub sprawę (*Sache*). Autor *Prawdy i metody* podkreśla jednocześnie, iż nie ma tu na myśli bytu przedmiotowego ani rzeczy samej w sobie, lecz raczej sens, który tworzony jest przez „przybieranie-postaci-językowej” wszystkiego, ku czemu rozumienie może się zwrócić<sup>138</sup>. Takie ujęcie sprawy pozwala Gadamerowi mówić o uniwersalnym aspekcie hermeneutyki. Pisze on tak: „Ludzkie odniesienie do świata jest bowiem wprost i z zasady językowe, a przez to dostępne rozumieniu. Hermeneutyka zatem (...) stanowi uniwersalny aspekt filozofii, a nie tylko metodologiczną postawę tak zwanych nauk humanistycznych”<sup>139</sup>. Do tej spekulatywnej natury języka należy również to, co Gadamer nazywa światem. Stwierdza on, że do istoty języka, podobnie jak to się dzieje w analizowanym wyżej fenomenie gry, należy prezentowanie i przedstawianie: „Nie tylko świat jest światem, gdy wyraża się w języku – również właściwe istnienie języka polega tylko na tym, że w tym języku przedstawia się świat”<sup>140</sup>. Sens pojęcia „świat” należy rozumieć jako przeciwieństwo „otoczenia”, które jest właściwe wszelkim, różnym od człowieka, istotom żywym, a które oznacza sumę uwarunkowań określających ich życie. W przeciwieństwie do tego, człowiek ma świat, powiada Gadamer, jest wolny od otoczenia, a wolność ta opiera się na ludzkiej zdolności do językowej konstytucji świata. Nie oznacza to jednak relatywizmu i wyłączności perspektywy ukonstytuowanego językowo konkretnego „światoobrazu”. „Wkraczając” w obce językowo inne światy, nie negują świata własnego, nie ulega on zapomnieniu, lecz poszerzam swą perspektywę o – jak by stwierdził Ricoeur - nowe sposoby bycia w świecie. Stąd pojęcie „stopienia horyzontów”, które oznacza m.in. zetknięcie się z tym, co inne, obce, odległe kulturowo, ale także dziejowo. A zatem to, co dociera do nas z przeszłości ma zawsze charakter językowy. Jest to szeroko pojęty tekst, co oznacza, że nie chodzi tu tylko o utrwalone pisemnie dzieła literatury lub nauki, lecz o każdy przekaz będący utrwaloną ekspresją życia. Każdy element doświadczenia człowieka jako istoty

---

<sup>137</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 175.

<sup>138</sup> H. – G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 637.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 638.

<sup>140</sup> Ibidem, s. 596.

uwarunkowanej dziejowo, to określone językowe znaki, których sens przemawia do nas, a w doświadczeniu hermeneutycznym domaga się interpretacji.

## 2. Język i życie

Jak wspomniałem wyżej, przedmiotem zainteresowania Gadamera nie jest język jako system lingwistyczny, jako *langue*, lecz język uchwycony w swym działaniu, w rozmowie, wpleciony więc w sytuacje dialogu, w kontekst porozumienia, które charakteryzuje każdą autentyczną rozmowę. Na plan pierwszy wysuwa się więc język potoczny, jego okazjonalność oraz uwikłanie w kontekst życia. Aby ukazać specyfikę hermeneutycznego podejścia do języka, warto - za Gadamerem - zwrócić się do tego, w jaki sposób Arystoteles rozważa kwestię sądu.

Nawiązując do dzieła Arystotelesa *Peri hermeneia* Gadamer wskazuje na rozróżnienie słowa od zdania. Zdanie wiąże Arystoteles z wnioskowaniem logicznym, czyli tzw. sylogizmami. W tego rodzaju rachunku zdań bierze się pod uwagę tylko to, co zostało powiedziane. Przedmiotem analizy jest tylko wypowiedź. Jest to tzw. *logos apophantikos*, czyli zdanie, „którego jedynym sensem jest powodowanie, że pokazuje się to, co powiedziane”<sup>141</sup>. Takie zdanie jest fundamentem logiki zdań w tym sensie, że przedmiotem analizy staje się to, co zdanie po prostu wyjawia poprzez sam fakt, że zostało wypowiedziane. Gadamer stwierdza, że refleksja nad językiem bazująca jedynie na zdaniach i tym, co zdaniu odpowiada, jest niewystarczająca, gdyż zapomina się tu o wielu innych formach, w jakich przejawia się język, takich jak np. przekleństwo, modlitwa, rozkaz, pytanie itp. Okazuje się, że czyste zdania oznajmujące, „jest tak a tak” są w zasadzie abstrakcją, bowiem w języku potocznym, w mowie, rzadko kiedy używa się czystych zdań, tak jak ma to miejsce w rachunku zdań, bądź np. w języku nauki. „W istocie, pyta Gadamer, jak oddzielić wypowiedź, słowo, od kontekstu motywacyjnego? Poza pewnymi wyjątkami np. poza językiem logiki oddzielenie to staje się problematyczne, ponieważ język okazuje się być ściśle powiązany z naszym życiem i działaniem. Można powiedzieć, że artykulacja słów o rzeczach, formowanie sposobów wypowiedzi postępuje za ludzkim aspektem rzeczy, za systemem potrzeb i zainteresowań człowieka. Stąd bierze się wielość sposobów używania języka, odpowiadająca wprost różnym sposobom ludz-

---

<sup>141</sup> H.-G. Gadamer: *Język i rozumienie*. Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa 2003, s. 17.



kiego bycia w świecie. Tam, gdzie słowo przyjmuje postać samego tylko znaku, twierdzi Gadamer, mamy do czynienia z relacją instrumentalną, właściwą naukowej konceptualizacji<sup>142</sup>, która, jego zdaniem, jest domeną tzw. filozofii języka, mając tu na myśli najprawdopodobniej pozytywistyczne lub neopozytywistyczne jej ujęcie<sup>143</sup>. Konsekwencją takiego stanowiska jest zapomnienie prawdziwej istoty języka, którą jest więź słowa i rzeczy, określana greckim pojęciem *logos*. Choć procesowi „zapominania” języka oraz ukształtowaniu się w tradycji filozoficznej pojęcia „języka”, poświęca Gadamer wiele miejsca, to dla naszych celów warto podkreślić tylko, że:

- proces zapomnienia języka doprowadził do zerwania związku słowa i rzeczy oraz przyczynił się do absolutyzacji znaku pojmowanego jako narzędzie przekazu informacji. Rzeczywistość zostaje reprezentowana jako „przedmiot”. Prowadzi to do statycznego ujęcia języka, jako systemu znaków, którym odpowiadają poszczególne byty (ujęcie przedmiotowe), a jednocześnie doprowadza do ujmowania języka jako narzędzia, które ma dla rozumienia charakter akcydentalny.
- instrumentalne ujmowanie języka doprowadza do stworzenia tzw. filozofii języka, w której postuluje się istnienie np. języka idealnego lub zdań protokolarnych, mających być bezpośrednim „odbiciem” rzeczywistości<sup>144</sup>.

Gadamer pojmuje więc fenomen języka dynamicznie, przez pryzmat mowy oraz rozmowy. To właśnie w rozmowie uwidacznia się to, że język jest okazjonalny, a więc uzależniony od okoliczności. Mówiąc, że wypowiedź jest wydarzeniem, chce Gadamer podkreślić, że nie jest ona obdarzona jakimś abstrakcyjnym sensem, lecz że jest przede wszystkim odpowiedzią na wcześniej zadane pytanie. W ten sposób wypowiedź zawsze odsyła wstecz i implikuje włożony w tę wypowiedź sens, ponieważ „wypowiedź nigdy nie zawiera w sobie pełnego sensu”<sup>145</sup>.

Również Ricoeur wykazuje, że właściwe ujęcie fenomenu języka powinno uwzględniać jego procesualny i dynamiczny charakter a jednocześnie jego związek z byciem w świecie. W polemice ze strukturalizmem stwierdza jego ograniczoność, ponieważ, jego zdaniem, nie uwzględnia on takich cech, jak: mowy jako zdarzenia, intencji zawartej w dialogu, a także możliwości swobodnej kombinacji słów w dialogu, a więc faktu, że to w

---

<sup>142</sup> H.- G Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 584.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 545.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 559.

<sup>145</sup> H. –G. Gadamer: *Język i rozumienie...*, s. 20.

trakcie dialogu lub rozmowy cel i sens rozmowy wyłania się każdorazowo. W sytuacji dialogu nie ujmujemy więc języka przedmiotowo, lecz na sposób „zapośredniczenia”. Dokonujemy, jak twierdzi Ricoeur, przewyciężenia „uniwersum znaków”, ponieważ w dialogu język „pragnie umrzeć” jako przedmiot ukazując samą „rzecz” (Gadamer), jako sprawę, o której się mówi<sup>146</sup>. Francuski filozof, w nawiązaniu do Frege`go, wprowadza także pojęcie „referencji”, chcąc podkreślić fakt powiązania języka z życiem i doświadczeniem<sup>147</sup>. W innym zaś miejscu stwierdza: „Analiza językowa, która traktowałaby znaczenie jako zamkniętą w sobie całość, nieuchronnie zabsolutyzowałaby mowę. To hipostazowanie mowy neguje podstawową intencję znaku: odnosić się do czegoś, a więc przekraczać siebie i zatajać w tym, do czego się odnosi. Sama mowa domaga się – jako środowisko znaczące – odniesienia do egzystencji”<sup>148</sup>.

### **3. Językowy charakter warunków doświadczenia**

Fundamentalna rola języka w dociekaniach hermeneutycznych wynika nie tylko z przekonania o językowym charakterze przedmiotu poznania i związku języka z życiem, ale też z faktu, że opisane we wcześniejszym rozdziale warunki możliwości rozumienia, także mają charakter językowy. Nawiązując tu ponownie do myśli Ricoeura można dostrzec, iż w jego tzw. „długiej drodze”<sup>149</sup> chodzi o to, by oprzeć się na analizach językowych, które jednak nie poprzestają na badaniu zagadnień językowych, jako celu samego w sobie, co byłoby raczej celem lingwistyki, lecz mają cel refleksyjny, mający ukazać, w jaki sposób bytujące w świecie *Dasein* pojmuje samo siebie poprzez mowę, poprzez utrwalone w języku znaki kultury. Mowa, do jakiej sięga francuski filozof, jest, podobnie jak u Gadamera, mową przemawiającą do nas z przeszłości, w której utrwalone zostały symboliczne treści, determinujące naszą wykładnię świata. Z jednej strony będą to różnorakie archaiczne treści związane przede wszystkim z funkcjonowaniem w mowie zapomnianych już symboli, głównie w sferze *sacrum* (skażenie, grzech, elementy kosmosu), z drugiej, będzie to tzw. „świadomość fałszywa”, związana z koncepcjami Freuda, Marksa i Nietzschego. Człowiek jest więc już ustanowiony w byciu, zanim sam siebie ustanowi

---

<sup>146</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. P. Graff. Warszawa, 1989, s. 176.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>148</sup> P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Tłum. St. Cichowicz. Warszawa, s. 195.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 185.

w akcie autorefleksji, co oznacza tyle, że człowiek jest najpierw świadomością fałszywą, której fałsz trzeba ujawnić poprzez interpretację. Swoistą „logikę podwójnego sensu” jako językową refleksję skierowaną ku symbolom nazywa Ricoeur logiką transcendentną i stwierdza, że „umieszcza się ona na poziomie warunków możliwości, od których tedy zależy nie obiektywność jakiejś natury, lecz przyswojenie naszego pragnienia bycia”<sup>150</sup>.

A zatem, jeśli mówi się tu o językowym *a priori*, to są to dla Ricoeura symboliczne wyrażenia o podwójnym znaczeniu, których obecność w języku oraz rolę w naszym rozumieniu ma ukazać refleksja hermeneutyczna.

Natomiast w zamyśle Gadamera językowy charakter przesądów wynika z jego założenia o językowości rozumienia w ogóle, a także z faktu, że przekaz tradycji dociera do nas jako mowa, a nawet, można powiedzieć jako rozmowa. Fenomen rozmowy stanowi dla Gadamera swoisty wzorzec tego, jak realizuje się rozumienie i interpretacja. To, w jaki sposób przemawia do nas tradycja, ujmuje Gadamer w metaforę rozmowy i twierdzi, iż tradycja „zagaduje” nas niczym partner w rozmowie. Pojawia się tu istotna dla fenomenu rozmowy logika pytania i odpowiedzi. Otóż jeśli tekst przekazany przez tradycję staje się przedmiotem interpretacji, to oznacza to, że stawia on pewne pytanie interpretatorowi, ponieważ rozumieć jakiś pogląd, twierdzi Gadamer, znaczy: rozumieć go jako odpowiedź na pewne pytanie<sup>151</sup>. Każde pytanie jest umotywowane, antycypuje zatem wszystko to, co w języku, w rozmowie, niepowiedziane, skryte: „Wszystko, co powiedziane, nie zawiera swej prawdy po prostu w sobie, lecz odsyła w tył i w przód; do tego, co nie powiedziane. Każda wypowiedź ma jakieś motywy – to znaczy: o wszystko, co powiedziane, można sensownie zapytać: `dlaczego to mówisz`”<sup>152</sup> Stąd stwierdzenie, że sens każdego poszczególnego słowa odsyła do całego systemu słów. Lecz nie chodzi tu tylko o język ujęty jako system słów i znaczeń, lecz o fakt, że w mowie język „wychodzi poza siebie” i wiąże się z byciem–w–świecie, z doświadczeniem, a zatem także tradycją. W eseju *Semantyka i hermeneutyka*, autor stwierdza, że możemy mówić o dwóch poziomach tego, co w języku ukryte i niewypowiedziane: o poziomie możliwych, lecz niezrealizowanych wypowiedzi, czego aktualnie w mowie nie wypowiada się oraz o tym „ob-

---

<sup>150</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>151</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 511

<sup>152</sup> H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 2000, s. 54

szarze”, który warunkuje każdą wypowiedź, choć sam pozostaje w cieniu<sup>153</sup>. To właśnie na ten ostatni poziom języka składają się przesady. Ich źródłem jest całokształt doświadczeń, które – w formie językowej – ludzkość nagromadziła w perspektywie czasowej. Nie należy jednak utożsamiać wprost tradycji z przesądem. Choć to właśnie wpływ tradycji spowodował, że nasze wypowiedzi brzmią tak a nie inaczej, to tradycja staje się przesądem tylko wówczas, kiedy funkcjonuje jako niewypowiedziany, skryty, element rozumienia. Dlatego tzw. „milczące korzystanie z przesądów” staje się wyzwaniem dla doświadczenia hermeneutycznego mającego ujawnić owe przesady jako warunki rozumienia. W tym kontekście należy podkreślić pojęciowy charakter filozofii hermeneutycznej: ma ona, jako „historia pojęć” badać, po pierwsze, w jaki sposób dziejowe „światoobrazy (Humboldt) kształtowane były pod wpływem pewnych metafizycznych pojęć, po drugie, wskazać, że owe metafizyczne pojęcia powstały na skutek rozwoju europejskiej tradycji filozoficznej prowadzącej do zerwania związku między słowem a bytem, do czego przyczyniły się „nieodpowiednie” teorie języka. Główny problem Gadamerowskiej hermeneutyki dotyczy więc pojęciowego charakteru rozumienia. Pojęciowość tak bardzo, jego zdaniem, przenika proces interpretacji, iż nie może ona stać się dla interpretującego przedmiotem, dlatego też przesady, mające właśnie charakter pojęciowy, pozostają najczęściej skryte i niezauważone<sup>154</sup>.

#### **4. Kwestia metody**

Zagadnienie metody poznania czy też metodologii zajmuje w dyskursie hermeneutycznym ważną pozycję. Po raz pierwszy w sposób rzetelny kwestię tę podejmuje Dilthey, który poszukując metody badań właściwej naukom humanistycznym, znajduje ją w pojęciu rozumienia i hermeneutyce, rozumianej jako interpretacja ekspresji życia. O ile jednak problem metody był dla Diltheya zagadnieniem metodologicznym, pojawiającym się na tym samym poziomie rozważań, co inne klasyczne problemy epistemologii, o tyle w hermeneutyce heideggerowskiej i postheideggerowskiej problem metody należy rozważyć na innym, można rzec, głębszym, poziomie. Odkąd rozumienie przestaje być jedynie dyspozycją podmiotu a staje się sposobem życia bytu ludzkiego (*Dasein*), hermeneutyka przybiera formę analizy egzystencji owego bytu. Czym jest owa analiza i czy

---

<sup>153</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>154</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 544.

w ogóle w kontekście filozofii hermeneutycznej można mówić o metodzie? Marek Szulakiewicz stwierdza, iż błędem jest oczekiwać od filozofii hermeneutycznej jakiegokolwiek metody, gdyż filozofia ta odsłania bardziej podstawowy wymiar doświadczenia niż doświadczenie zdeterminowane metodą. Metodyczność postępowania narzuca bowiem jakieś założenie o prawdzie, przedmiocie poznania, a także o „uprzywilejowanym” dostępie do tejże prawdy. Stwierdza on, że możemy mówić w tym przypadku tylko o specyficznym dyskursie lub o określonym postępowaniu badawczym filozofii hermeneutycznej<sup>155</sup>. Nadal jednak można postawić pytanie o specyfikę takiego dyskursu.

Gadamer, we wstępie do swego dzieła *Prawda i metoda*, daje pewne wskazówki. Twierdzi mianowicie, że w sensie metodologicznym jego własne rozważania bazują na fenomenologii, podobnie jak to się dzieje, jego zdaniem, w przypadku koncepcji Heideggera<sup>156</sup>. Mówi tutaj o „fenomenologicznym wskazywaniu”, a także o takim sensie hermeneutyki, która nie jest metodą, lecz raczej „teorią rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie”<sup>157</sup>. Skoro więc Gadamer wywodzi owo doświadczenie z metody fenomenologicznej, której twórcą był Husserl, nasuwa się pytanie, co różni oba te podejścia. Jest to także pytanie o różnicę między Husserlowską ideą fenomenologii a znaczeniem, jakie nadał jej Heidegger. Warto więc przyjrzeć się temu, na czym polegają owe różnice, aby ukazać specyfikę metody, jaką posługuje się hermeneutyka.

Jak wskazuje Paweł Dybel, Heidegger przeformułowuje fenomenologię, z jednej strony, w odniesieniu do pojęcia fenomenu, z drugiej w odniesieniu do pojęcia podmiotu. Nadaje on nowe znaczenie pojęciu „opisu fenomenologicznego” wiążąc je z pojęciem „wykładania”. Heidegger twierdzi, że fenomenologia nie tyle „wiernie oddaje opisywaną rzecz, co ją wyklada”. Dlatego metodycznym sensem fenomenologicznego opisu jest wykładanie (*die Auslegung*)<sup>158</sup>. Wynika to z faktu, że Heidegger wprowadza do swej filozofii pojęcie prestruktury rozumienia. Tym, co poznane, nie jest zatem „naoczność przedmiotów”, lecz to, co jest „rzeczą rozumienia”. Przeformułowaniu ulega także pojęcie podmiotu poznania, ponieważ zamiast *epoche*, które izoluje metodycznie świadomość

---

<sup>155</sup> M. Szulakiewicz: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń 2004, s. 33, 34.

<sup>156</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*, s. 14.

<sup>157</sup> Ibidem, 15.

<sup>158</sup> P. Dybel: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków 2004, s. 48.

ze świata życia, Heidegger wskazuje, iż należy ujmować „podmiot” tylko w aspekcie bycia-w-świecie <sup>159</sup>.

Fenomenologię opartą na wykładni opisuje Dybel jako „bezpośrednie, nie zniekształcone przez żadne pojęciowe konstrukcje zdanie sprawy z tego, jak *Dasein* rozumie `rzecz` bycia. (...) fenomenologia jest hermeneutyką, gdyż jej `opis` polega na wykładaniu rozumienia bycia przez *Dasein*, z którym wiąże ono zawsze jakiś sens”<sup>160</sup>. Warto więc podkreślić, iż pomimo zasadniczych różnic w rozumieniu metody fenomenologicznej między Heideggerem a Husserlem, te dwa odmienne podejścia łączy przekonanie, że badanie filozoficzne powinno być opisem, nie zaś wyjaśnianiem lub rozumieniem (Dilthey).

Problem metody w filozofii hermeneutycznej dostrzega niewątpliwie także Ricoeur, nawiązując przy tym również do fenomenologii. Autor ten, jak już wcześniej wspomniałem, proponuje tzw. „długą drogę” opartą na pochodnych w stosunku do prestruktury rozumienia formach myślenia. Odwołuje się przy tym do analiz językowych i semantycznych, twierdząc, iż tylko na poziomie badań językowych możliwe staje się pytanie o metodę. Zakłada przy tym, że jeżeli hermeneutyka ma na celu opisać problematykę egzystencji, musi się oprzeć na semantycznym wyjaśnieniu pojęcia interpretacji, które miałyby być wspólne wszystkim dyscyplinom hermeneutycznym<sup>161</sup>. Francuski filozof wskazuje na dwie tendencje badań hermeneutycznych: na hermeneutykę jako „rekolekcję sensu”, związaną z fenomenologią religii, z procesem odnawiania skierowanego do mnie przesłania, której tutaj nie będę rozwijać oraz hermeneutykę, jako „praktykowanie podejrzeń”, którą warto tu nieco przybliżyć. Otóż hermeneutyka jako „praktykowanie podejrzeń” (Ricoeur przywołuje tu Nietzschego, Marksa i Freuda jako jej prekursorów) wychodzi z założenia, że świadomość jest *a priori* fałszywa i jako taka nie może stać się punktem wyjścia filozofowania, lecz odsyła do czegoś, co jest względem niej bardziej pierwotne. U Freuda będzie to ekonomika popędów w podświadomości, u Marksa społeczna *praxis*, natomiast u Nietzschego wola mocy. Zdaniem Ricoeura, hermeneutyka nie może zatem być badaniem świadomości, lecz musi być „rozszyfrowywaniem jej wyrazów”, demystyfikacją iluzji, ujawnianiem jej złudzeń<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>161</sup> P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 190.

<sup>162</sup> Ibidem, s. 146.

Rozważając kwestię metody w kontekście koncepcji Ricoeura, warto jeszcze podkreślić jej związek z fenomenologią. W tekście zatytułowanym: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*<sup>163</sup> pisze on wprost, iż fenomenologia pozostaje nieprzekraczalnym założeniem hermeneutyki, mając tu na myśli oczywiście pewną interpretację fenomenologii. Przede wszystkim odrzuca wszystko to, co składa się, jego zdaniem, na idealistyczny charakter tej filozofii: ideał naukowości, oparcie się w badaniu na intuicji, a także subiektywność jako miejsce „ostatecznego ugruntowania”<sup>164</sup>. Podstawę swojej „fenomenologii hermeneutycznej” Ricoeur widzi w kilku punktach.

Po pierwsze, Ricoeur akcentuje Husserlowskie odkrycie intencjonalności świadomości, czyli faktu, że „jeśli wszelki sens jest dla świadomości, to żadna świadomość nie jest świadomością siebie”, lecz skierowana jest pierwotnie w stronę sensu poza nią samą<sup>165</sup>. Oznacza to, że pytanie, jakie formułuje filozofia hermeneutyczna, to pytanie nie o byt, lecz o jego sens.

Po drugie, wskazuje, że fenomenologiczna *epoche* zachowuje swoją ważność, ale właśnie jako nieidealistyczny „aspekt ruchu świadomości w kierunku sensu”<sup>166</sup>, tj. wtedy, gdy przerywamy przeżywanie po to, by uczynić je znaczącym. Związkowi przeżycia z *epoche* odpowiada, zdaniem Ricoeura, po stronie hermeneutyki dialektyka przynależności i zdystansowania się do tego, co dziejowe. *Epoche* oznacza w tym kontekście możliwość uczynienia znaczącym swego przeżycia oraz swej przynależności do tradycji.

Po trzecie, fakt, że fenomenologia zwraca się ku temu, co późny Husserl nazywa światem życia lub światem przeżywanym (*Lebenswelt*), jest, zdaniem Ricoeura, najważniejszym fenomenologicznym założeniem hermeneutyki. Pojęcie to pojawia się między innymi w *Ideach II* oraz *Kryzysie nauk europejskich*<sup>167</sup>. Świat przeżywany jest światem wspólnym wszystkim podmiotom, jest światem kultury i światem historycznym, a jednocześnie czymś obecnym dla świadomości, lecz nietematycznie; jest raczej horyzontem, w obrębie którego zawiera się wszystko to, co tematyzowane<sup>168</sup>. Konsekwencje wprowa-

---

<sup>163</sup> P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla*. Tłum. St. Cichowicz. „Kwartalnik Filozoficzny”, T.XXIV, 1996, s. 149.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 151-153.

<sup>165</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>166</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>167</sup> E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 76

<sup>168</sup> Idem: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 276.

dzenia tego pojęcia są dla fenomenologii oraz dla hermeneutyki bardzo istotne. Świat przeżywany jest ściśle związany z praktyką życia, z motywacjami i celowością ludzkich działań, oznacza, że wszelkie badanie fenomenologiczne musi mieć charakter uwzględniający historyczność. Ponadto, wiąże się z nastawieniem personalistycznym, tzn. uwzględniającym przestrzeń intersubiektywną<sup>169</sup>.

Istotne jest tu w szczególności pojęcie horyzontu, które zdaniem Gadamera ma wskazywać na intencje Husserla, aby ujmować poszczególne akty intencjonalnej świadomości w ramy pewnej „całości” i „ciągłości”: „Tak więc intencjonalności horyzontowej, która konstytuuje jedność strumienia przeżyć, odpowiada pewna równie rozległa intencjonalność horyzontowa po stronie przedmiotowej. Wszystko bowiem, co dane jako bytujące, jest dane w świecie i wprowadza przez to ze sobą horyzont świata”<sup>170</sup>. Dlatego też w świetle pojęcia horyzontu inny kształt przyjmuje redukcja transcendentalna. Zastosowanie *epoche* oraz zawieszenie obowiązywania tez naukowych o świecie okazują się niewystarczające, ponieważ badanie fenomenologiczne powinno uwzględniać także „świat jako już z góry dany”<sup>171</sup>. A zatem jednym z celów fenomenologicznego badania staje się to, „aby tematem uczynić jakoś sam świat, aby zainteresować się nim na stałe”<sup>172</sup>.

Historyczny charakter fenomenologii, jaki uzyskujemy z lektury późnych pism Husserla, narzuca różne interpretacje, których tu nie będę rozwijał (np. Merleau-Ponty, Derrida). Dla nas istotne jest to, że rozwinięcie fenomenologii w kierunku idei historyczności wskazuje, iż pojedyncze doświadczenia percepcyjne należy rozumieć tylko w aspekcie szeroko pojętego doświadczenia integralnego o charakterze historycznym i kulturowym<sup>173</sup>. Oznacza to, według autora *Egzystencji i hermeneutyki*, podporządkowanie planu językowego, czyli inaczej mówiąc, funkcji nazywania, orzekania oraz syntaktycznych połączeń, planowi przedjęzykowemu i przedpredykatywnemu<sup>174</sup>.

Podsumowując powyższe uwagi dotyczące metody filozofii hermeneutycznej, należy wskazać na swoistą trudność, którą Ricoeur określił jako rozdźwięk pomiędzy metodą a prawdą, w nawiązaniu do tytułu Gadamerowskiego dzieła. Zbytnie zagłębianie się w metodę dzieje się zawsze kosztem bezstronności prawdy, z kolei oparcie się tylko na

---

<sup>169</sup> Ibidem, s. 259.

<sup>170</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 342.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 343.

<sup>172</sup> E. Husserl: *Kryzys...*, s. 27.

<sup>173</sup> P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 170.

<sup>174</sup> Ibidem, s. 171.



prawdzie, czyli w tym przypadku analityce *Dasein*, zostawiałyby nietknięte problemy metody. Wydaje się, że kwestia metody jest uzależniona od tego, czy filozofię hermeneutyczną zdefiniujemy, jak Gadamer, jako „teorię rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie”<sup>175</sup>, czy też, jak Ricoeur, bardziej metodycznie, jako „teorię operacji rozumienia w ich odniesieniu do interpretacji tekstu”<sup>176</sup>. Mimo tych rozbieżności można stwierdzić, że obaj omawiani tu filozofowie, Gadamer i Ricoeur, próbują formułować pojęcie metody w opozycji do wyjaśniania naukowego, pozytywistycznej analizy języka oraz rozumienia w sensie Diltheyowskim. Powyższe analogie filozofii hermeneutycznej z fenomenologią sugerują, że można tu mówić raczej o „ujmowaniu” (tak jak w przypadku Heideggerowskiej wersji fenomenologii), wykładaniu, opisie („opisywać rzeczy od strony sposobu, w jaki *Dasein* je napotyka i wykłada w swoim rozumieniu”)<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> H. – G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s.15.

<sup>176</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst...*, s. 191.

<sup>177</sup> P. Dybel: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa–Georga Gadamera*. Kraków 2004, s. 59.

### III. PROBLEM PODMIOTU

Tradycyjne pojęcie podmiotu, jakie ukształtowało się w trakcie rozwoju filozofii i metafizyki, okazuje się w filozofii hermeneutycznej dyskusyjne. Omawiani tu filozofowie z jednej strony krytykują pojęcie podmiotu, wskazując na jego nieadekwatne i ograniczające ujęcia w dotychczasowych koncepcjach metafizycznych, z drugiej, proponują kwestię podmiotu, czy raczej - bardziej ogólnie - człowieka, gdyż już samo pojęcie „podmiot” jest dla hermeneutyki zbyt obciążone metafizycznie, ująć w innej, językowej i dziejowej perspektywie. Krytyka pojęcia podmiotu, najogólniej mówiąc zasadza się na założeniu, iż pojęcie to jest produktem historycznie ukształtowanej tradycji metafizycznej, która doprowadziła w swych rozbudowanych spekulacjach do radykalnego oddzielania ludzkiego bytu (podmiotu) od reszty bytu (przedmiotu). Samo pojęcie podmiotu, będąc produktem tej tradycji, zostaje w tekstach filozofów hermeneutycznych poddane różnorodnej krytyce.

Już w tekstach Diltheya możemy znaleźć elementy krytyki podmiotu jako odizolowanej od świata monady. Zwraca on uwagę na to, że poznanie i rozumienie nie jest czynnością odizolowanej od świata jednostki, lecz jest wtórne w stosunku do ludzkiej działalności praktycznej, do ludzkiego „bycia w świecie”. Elementem pierwotnym jest wola napotykalna opór stawiany przez rzeczywistość a dopiero na tej pierwotnej relacji nadbudowuje się relacja pojęciowa i teoretyzująca. W późniejszych pismach Diltheya pojęcie życia ulega pewnej transformacji, którą można by określić jako przejście od perspektywy „Ja” do perspektywy „My”. „Życie” nie wiąże się już tylko z indywidualnym subiektywnym „wnętrzem”, lecz z perspektywą ponadindywidualną, z przestrzenią społeczną, ze „splotem przekraczających subiektywność intersubiektywnych relacji między poszczególnymi indywiduami”<sup>178</sup>.

Natomiast jeśli chodzi o Heideggera i jego następców, to można, jak się zdaje, dostrzec trzy źródła owej krytyki.

Po pierwsze, krytyka podmiotu pojętego jako *cogito* jest naturalną konsekwencją ontologii fundamentalnej, gdzie rozróżnienie: podmiot – przedmiot zostaje uznane za abstrakcję, nadbudowaną na prestrukturze rozumienia. Podstawową kategorią w *Byciu i czasie* staje się *Dasein* i jego bycie-w-świecie.

---

<sup>178</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 112.

Po drugie, krytyczny stosunek do *cogito* wyrasta z refleksji nad językiem i z przekonania, że język jest uniwersalnym medium rozumienia. Jak twierdzi Gadamer, wszystko, co daje się pojąć, przybiera postać językową, język zaś nie powstaje w granicach subiektywności podmiotu. Jest dokładnie odwrotnie: sens słów i pojęć tworzy się i funkcjonuje w przestrzeni intersubiektywnej. Takie stanowisko jest więc wymierzone przeciwko subiektywizmowi.

Po trzecie, krytyka *cogito* pojawia się w tekstach Ricoeura jako demistyfikacja iluzji świadomości. Autor *Egzystencji i hermeneutyki* przywołuje w swej krytyce podmiotu Nietzschego i Freuda, dla których świadomość, jako *cogito*, jest *a priori* fałszywa, staje się więc nie tyle punktem wyjścia, ile celem filozofii hermeneutycznej.

### 1. Człowiek w perspektywie „Bycia i czasu”

Jak już wspomniałem wyżej, *Dasein* jest dla Heideggera kwestią nadrzędną. Jest ono bytem, który stawia pytanie o bycie, dlatego też jego bycie należy uczynić przedmiotem namysłu. Prymat *Dasein* wobec reszty bytu wynika między innymi z faktu, że jest ono określone przez stosunek do bycia, przez egzystencję i fakt, że rozumie ono bycie. Ma więc „ontologiczne” pierwszeństwo. „Dlatego - twierdzi Heidegger - ontologii fundamentalnej (...) trzeba poszukiwać w egzystencjalnej analityce jestestwa”<sup>179</sup>. Przez fakt, że sensem bycia *ludzkiego bytu* jest rozumienie, zostaje on ujęty tylko przez pryzmat swojego bycia-w-świecie, codziennej egzystencji, a w szerszej perspektywie, przez pryzmat dziejowości. Odślanianie egzystencjalnych struktur konkretnej, faktycznej ludzkiej egzystencji jest podstawą, na której dopiero może rozwinąć się destrukcja dziejów metafizyki, a co za tym idzie, także destrukcja *cogito*<sup>180</sup>. Kartezjańskie pojęcie podmiotu i związany z tym pojęciem paradygmat filozoficzny, z jakiego się ono wyłoniło, podważa Heidegger w oparciu o dwie wskazówki.

Po pierwsze, relacja „ja i świat” rozważana przez Kartezjusza zakłada istnienie dwóch odrębnych bytów: „ja” oraz „świata”. Tymczasem, jak utrzymuje Heidegger, nie jest tak, że człowiek istnieje, a ponadto odnosi się do świata, ponieważ to samo istnienie *Dasein* polega właśnie na odnoszeniu się do świata. Wynika stąd, że relacja ta nie rozgrywa się pomiędzy dwoma odrębnymi bytami, lecz poprzedza a zarazem umożliwia pojawienie

---

<sup>179</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 19.

<sup>180</sup> *Ibidem*, s. 53.

się jakichkolwiek bytów dla *Dasein*. „Rzeczy są więc już z góry określone ze względu na *Dasein*, ich sposób bycia polega na ich poręczności dla *Dasein*. Wychodzą one na jaw w toku naszego bytowania – gdy piszemy, rąbiemy drzewo, krótko: gdy troszczymy się o nie, bo wówczas włączamy jakby rzecz w pewien związek odniesień, który czyni ją taką rzeczą właśnie”<sup>181</sup>.

Po drugie, Kartezjusz pomiął, zdaniem Heideggera, fenomen „świata” w takim rozumieniu, jakie odnajdujemy w *Byciu i czasie*, w którym *Dasein* bytuje jako byt „wewnątrzświatowy”. Kartezjusz umieszcza *cogito* nie tyle „w świecie”, ile „naprzeciw” bytu, pojętego jako stała obecność, ponieważ podstawą takiego ontologicznego ujęcia bytu jest idea substancji jako *res extensa*, opartej na przestrzenności i rozciągłości<sup>182</sup>. Tymczasem Heideggerowski „świat” stanowi strukturalny czynnik składowy samego *Dasein*. Jak już wspominałem, rozumienie świata ujawnia się poprzez fenomen „troski”, a także „poręczności” i „narzędziowości”. K. Michalski stwierdza, że świat to: „Całość odniesień narzędzia. Całość jego bycia (a ta całość to właśnie świat), nie jest więc przedmiotem wiedzy, niemniej jednak zawsze jest już obecny w używaniu narzędzia, w troszczeniu się o coś przed wszelkim rozważaniem przedmiotowym.(...) Okazało się także, że świat zasadniczo ‘wymiaka się’ tematycznemu ujęciu, że z istoty obecny jest tylko implicite w naszym postępowaniu z tym, co nas otacza”<sup>183</sup>.

## **2. Nie „podmiot”, ale uczestnik dialogu z tradycją.**

Dla swojego ujęcia ludzkiego bytu Gadamer czerpie inspiracje z Heideggerowskiej prestruktury rozumienia. Podobnie jak autor *Bycia i czasu*, podkreśla on jedność człowieka i bytu zarówno w aspekcie ontologicznym, jak i ontycznym, eliminując jednocześnie ze swojego języka filozoficznego pojęcie „podmiot” w takim znaczeniu, w jakim ukształtowało się ono w tradycji kartezjańskiej i idealistycznej. Uznaje, że jest ono zbyt obciążone określonymi wykładniami metafizycznymi i teologicznymi. W odróżnieniu jednak od Heideggera, koncentruje się na tym, w jaki sposób człowiek jest „uwikłany” czy też „wrzucony” w różne, ukształtowane dziejowo i językowo wykładnie rzeczywistości. Idealistyczna filozofia podmiotu zakłada pierwotną odrębność podmiotu wobec

---

<sup>181</sup> Ks. R. Król: *Podstawy hermeneutycznej filozofii człowieka*. Poznań 2008, s. 97.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>183</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 69.

przedmiotu a także wobec sensu wszelkich kulturowych wytworów, wskazując jednocześnie, że źródłem i podstawą rozumienia tychże wytworów jest subiektywność jednostki. Konsekwencją takiego modelu myślenia jest przekonanie, że także reguły rządzące rozumieniem, w postaci np. idei, pojęć intelektu czy intuicji, mają źródło w subiektywności jednostki. Autor *Prawdy i metody* uznaje to za przesąd, wskazując, po pierwsze, że relacja między rozumianym sensem, jako kulturowym wytworem a jednostką, jako odbiorcą, nie jest relacją między dwoma odrębnymi i zewnętrznymi względem siebie bytami. Przede wszystkim rozumiejący jest już z góry, *a priori*, otwarty na „rzecz”, o której mówi dany kulturowy tekst. Zgodnie z klasyczną tezą hermeneutyki, iż to dopiero znaczenie całości umożliwia zrozumienie następujących po sobie słów danego tekstu, „rzecz” może być zrozumiana dopiero wówczas, gdy jest dana w określonej wykładni, daje się wpisać w sieć znaczących związków pojęciowych, które jak twierdzi Gadamer, są w języku skryte, przez podmiot nieuświadomione, a jednak umożliwiają dopiero pojawienie się „rzeczy” w granicach doświadczenia<sup>184</sup>. Dlatego tak często Gadamer podkreśla prymat rozumienia względem subiektywności, prymat gry wobec grającego. W tym uczestnictwie jednostki w grze nie ma w ogóle wolności dysponowania sobą a samorefleksja jest zawsze czymś wtórnym wobec faktu, że jako rozumiejący „jesteśmy wciągnięci w dziejowy proces prawdy i niejako spóźniamy się, gdy chcemy wiedzieć, w co wierzymy”<sup>185</sup>. Wynika to też z ujęcia tradycji jako procesu dynamicznego, który jest wciąż zmieniającym się, ciągłym procesem, odradzającym się w poszczególnych interpretacjach. Mechanizm ten rozpatruje Gadamer także w perspektywie językowej podkreślając, że „we wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych, ucząc się mówić.”<sup>186</sup>. Jesteśmy zatem w tym języku „zadomowieni”. Warto tu podkreślić coś, co jest niejako konsekwencją powyższego stanowiska, a mianowicie, że dychotomia: „wewnętrzne” i „zewnętrzne” czy: „subiektywne” i „obiektywne” traci na ostrości i podlega relatywizacji, gdyż znaczenie, jakie podmiot przypisuje swym przeżyciom, okazuje się w efekcie jedynie refleksem znaczenia obec-

---

<sup>184</sup> Gadamer nawiązuje tu do Heideggerowskiego pojęcia powiązania (*Bewandtnis*) i całokształtu powiązania (*Bewandtnisganzheit*), które sprawiają, że rozumienie nie przebiega w próżni, lecz w pewnej strukturze, w której postrzegamy każdą rzecz. Por. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 118 i 124.

<sup>185</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004, s. 656.

<sup>186</sup> H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1979, s. 50.

nego wcześniej w intersubiektywnej językowej przestrzeni. W nawiązaniu do Hegla stwierdza Gadamer, iż poznanie człowieka winno zatem podążać drogą odwrotną w stosunku do fenomenologii ducha, póki nie wykaże w każdej subiektywności określającej ją substancji. W tej sytuacji każde rozpatrywanie ludzkiego bytu w oderwaniu od jego bycia w świecie, od określającej go praktyki życia, będzie dla Gadamera abstrakcją, charakterystyczną np. dla badania naukowego, które ukazuje człowieka jako właśnie podmiot oddzielony od bytu. W tekstach tego filozofa *Ja* ma więc nieostre granice, ujawniające się dopiero w konfrontacji z Innym, z Ty, z tradycją. Człowiek okazuje się niczym więcej jak tylko miejscem realizowania się tradycji, miejscem jej kontynuacji, miejscem jej odnawiania dzięki interpretacji.

W świetle powyższych uwag nie może dziwić fakt, że Gadamer nie rozwija w swych tekstach koncepcji podmiotu lub istoty człowieczeństwa, interesuje go bowiem nie tyle człowiek i bezpośrednie samorozumienie, ile wszelkie obiektywizacje egzystencji ludzkiej, takie jak: teksty, dzieła sztuki i inne wytwory kultury. Istotę człowieka należy więc pojmować tylko przez pryzmat tychże obiektywizacji, analizując i opisując relacje człowieka do wszystkiego tego, co jego samego tworzy. W. Lorenc, zastanawiając się nad Gadamerowskim ujęciem podmiotu, podkreśla przede wszystkim emancypacyjny aspekt hermeneutyki. Polega on na ukazywaniu nowych możliwości bycia, w szczególności tych, które zostały wykluczone przez naukowo–techniczną perspektywę rzeczywistości oraz życia. Samopoznanie nie powinno zatem mieć charakteru subiektywnego, ani – jak w przypadku nauk przyrodniczych – przedmiotowego. Jeśli celem hermeneutyki jest samorozumienie, to powinno ono uwzględniać przede wszystkim element refleksyjności ludzkiej, będącej domeną nauk humanistycznych, a więc nauk związanych z problemem rozumienia<sup>187</sup>. Zaznaczyć trzeba jednak jeszcze raz, że chodzi tu o refleksyjność uwzględniającą ludzkie bycie w świecie, dziejowość oraz językowość. Jej istotą jest to, że podmiot nie rozumie siebie bezpośrednio, lecz pojmuje siebie tylko w dialektycznym odniesieniu do „świata”, w którym egzystuje, tj. w odniesieniu do całokształtu relacji i powiązań społecznych, kulturowych oraz językowych.

---

<sup>187</sup> W. Lorenc: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa 2003, s. 130.

### 3. Demistyfikacja „cogito”

W krytyczny dyskurs podmiotowości wpisuje się także P. Ricoeur, dokonując swoistej destrukcji kartezjańskiego *cogito*. Wpisuje się tym samym w Heideggerowski projekt odkrycia prestruktury rozumienia, sięga jednak ku konkretnym „hermeneutykom”, takim jak np. psychoanaliza Freuda czy demistyfikujące teksty Nietzschego i Marksa<sup>188</sup>. Ricoeur próbuje połączyć to krytyczne podejście do podmiotu z podejściem refleksyjnym, wskazując, że wszelkie analizy semantyczne i językowe czynione są na próżno, dopóki nie staną się momentem rozumienia samego siebie. „Ale, pisze francuski filozof, podmiot, który interpretuje siebie interpretując znaki, to nie jest już *cogito*; to byt egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swojego życia, że jest już ustanowiony w byciu, nim jeszcze sam się ustanowi i należy do siebie”<sup>189</sup>. Idąc tym Heideggerowskim tropem, stwierdza Ricoeur, że podjęcie problemu podmiotu, problemu Ja, możliwe jest tylko w ruchu regresywnym, wychodzącym od fenomenu „bycia–w–świecie”. Pytanie o to, „kim jestem?” nie jest dane, lecz jest problemem, gdyż w pierwszym kroku refleksji jest ono zakryte.

O tym, jak bardzo prawda o nas samych jest zakamufLOWANA i zafałszowana, przekonuje, zdaniem autora *Egzystencji i hermeneutyki*, lektura pism Freuda. Świadomość jest bowiem oddzielona od źródła własnego sensu i jawi się jako symptom antycypujący istnienie ukrytych mechanizmów psychicznych. To, co tworzy obraz człowieka, to głównie jego przeszłość indywidualna, to, co nieświadome<sup>190</sup>, jego przeżycia, które są jednak także przeszłością o charakterze ponadindywidualnym, gdyż za sprawą symboli i mitów przynależą do tradycji i kultury.

Widać zatem, że akceptując fenomen bycia–w–świecie, Ricoeur wskazuje, iż nie można odpowiedzieć na pytanie „kim jestem”, bez wprowadzenia w obręb tego pytania pro-

---

<sup>188</sup> Por. esej P. Ricoeura: *Interpretacja a refleksja*. W: Idem: P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Tłum. St. Cichowicz. Warszawa, s.146. Jak zaznaczają komentatorzy filozofii Ricoeura, problem człowieka jest dla niego zagadnieniem nadrzędnym, przewijającym się przez całą jego filozofię.

<sup>189</sup> Ibidem, s.190.

<sup>190</sup> A. Bielik-Robson tak definiuje to pojęcie: „Nieświadome w znaczeniu potocznym obejmuje te wszystkie zjawiska, które w jakimś sensie stanowią przeszkodę w ludzkim doświadczaniu siebie, uniemożliwiają człowiekowi nawiązanie bezkonfliktowej relacji z samym sobą i w rezultacie sprawiają, że człowiek staje się samemu sobie obcy. Jest to czynnik alienujący, sprawiający ze każde doświadczenie zawsze narażone jest na potencjalne zakłócenia”. Por. A. Bielik-Robson: *Na drugim brzegu nihilizmu*. Warszawa 1997, s.15.

blematyki życia codziennego, poznania siebie, relacji do drugiego i stosunku do śmierci<sup>191</sup>. Kwestia ta jest równie istotna na poziomie rozważań semantycznych i językowych, będących istotą tzw. „długiej drogi”. Celem tych rozważań jest ukazanie, że prawda podmiotu przejawia się nie tylko w ontologii fundamentalnej i psychoanalizie, ale też w języku. W odróżnieniu od Gadamera, dla którego nadrzędnym fenomenem jest mowa i dialog, Ricoeur skupia się na teorii tekstu, wprowadzając takie pojęcia jak: dyskurs i referencja, których analiza ukazuje, czym jest podmiot. Dyskurs w odróżnieniu od języka, jako systemu, ukazuje tego, „kto mówi” przy pomocy np. zaimków osobowych, takich jak: „ja”, „ty”, „on”, itp. Poza tym dyskurs jako pismo dokonuje oddzielenia aktu wypowiedzenia od tego, co powiedziane, przez co znaczenie zostaje uwolnione od subiektywności autora tekstu. Celem interpretacji nie jest zrozumienie przeżyć autora, lecz sensu tekstu, a ostatecznie „świata tekstu”, będącego pewną propozycją bycia w świecie. W książce *O sobie samym jako innym* francuski filozof kontynuuje semantyczne analizy swej „długiej drogi” podkreślając, że samopoznanie możliwe jest jedynie przez badanie sposobów, na jakie *ja* przejawia się w świecie, sposobów w jakich istnieje „poza sobą” - w mówieniu, praktycznym działaniu, w relacjach z innymi<sup>192</sup>. Owe sposoby są ściśle powiązane z naszymi aktami językowymi, dlatego też samopoznanie przybiera w tym dziele formę analiz językowych. Ricoeur ujmuje to tak: „*Uciekanie się do analizy, w sensie nadawanym temu terminowi przez filozofię analityczną, jest ceną, jaką trzeba zapłacić za hermeneutykę, która znamionuje pośredni status ustanawiania tego-który-jest-sobą (sobości) (...). Ale impuls płynie z pytania kto?. Dzieli się ono na dwa bliźniacze pytania: O kim się mówi, gdy w sposób referencyjny oznacza się osobę różną od rzeczy? I kto mówi, oznaczając siebie samego jako rozmówcę (...)?*”<sup>193</sup>. Do tych pytań dochodzi jeszcze inne, mieszczące się w granicach filozofii działania, a mianowicie: kto działa? Francuski filozof konfrontuje ze sobą różne koncepcje językowe dotyczące pojęcia podmiotu, takie jak np. teorię aktów mowy J.R.Searle’a, teorię działania D. Davidsona, i inne stanowiska, powstałe na gruncie anglosaskiej filozofii języka, otrzymując w efekcie splot różnych gier językowych, próbujących w jakiś sposób ująć problem *ja*, bądź jako nadawcę komunikatu, bądź jako sprawcę działania komunikacyjnego (akty

---

<sup>191</sup> M. Drwięga: *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz 1998, s. 104.

<sup>192</sup> P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chełstowski. Warszawa 2005, s. XI.

<sup>193</sup> Ibidem, s.31.



lokucyjne, interlokucyjne i perlokucyjne), jako osobę, bądź wreszcie jako tożsamość naracyjną<sup>194</sup>.

Sięganie do tych językowych analiz, pośrednie ustanawianie tożsamości *ja* jest cechą charakterystyczną hermeneutycznych badań. *Ja* ukazuje się więc nie bezpośrednio w akcie introspekcji, lecz poprzez język w swym użyciu. W przypadku projektu Ricoeura, obraz *ja* pojawia się więc dopiero na skutek zestawienia i połączenia czy raczej, skrzyżowania ze sobą, różnych punktów widzenia i analiz językowych. Mimo tego eklektycznego podejścia trudno uznać, że koncepcja podmiotu i osoby, wyłaniająca się z tych badań jest rzeczywiście całościowa i jednoznaczna<sup>195</sup>.

#### **4. „Praxis” jako sfera realizacji podmiotowości**

Specyfika hermeneutycznego ujęcia podmiotu i człowieka polega na tym, że dystansuje się ono zarówno wobec dawnej metafizyki, traktującej podmiot przede wszystkim jako *cogito*, o czym już wspomniałem, jak i w odniesieniu do podejścia obiektywizującego oraz empirycznego, charakterystycznego dla nauk ścisłych. Hermeneutyczne rozważania, podkreślając pierwotne usytuowanie człowieka w świecie, jego „wrzucenie”, wskazują jednocześnie na sferę *praxis*, sferę ludzkiej praktyki nie tylko jako podstawowy wymiar ludzkiej egzystencji, ale także jako perspektywę, którą należy uwzględnić we wszelkim badaniu ludzkiego bytu, czy będzie to humanistyka czy też nauki ścisłe. Pojęcie *praxis* oznacza w tym kontekście przede wszystkim „pierwotne usytuowanie człowieka w jego naturalnym i społecznym porządku, zawarta jest w tym pojęciu pierwotna wspólna więź wszystkiego, co ze sobą bytuje. Stanowi ona wspólną postawę umożliwiającą rozumienie ludzkich doświadczeń należących do odmiennych światów”<sup>196</sup>. Pojęcie to obejmuje także podstawowe zasady etyczne, w zakres których wchodzi: normy, przekonania, wierzenia oraz poczucie tożsamości. Tak rozumiana sfera ludzkiej praktyki jest cechą charakterystyczną omawianych tu koncepcji. Już w późnych tekstach Diltheya odnajdujemy pojęcie ducha obiektywnego<sup>197</sup> oraz życia. Pojęcia te odnoszą się do: stylu życia, formy porozumiewania się, obyczajowości, religii oraz instytucji. W tym znaczeniu pojęcie ducha

---

<sup>194</sup> M. Drwiega: *Paul Ricoeur...*, s. 141.

<sup>195</sup> P. Ricoeur: *O sobie samym...*, s. XXXIV.

<sup>196</sup> L. Kleszcz: *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*. Wrocław 2004, s. 144.

<sup>197</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 320.

obiektywnego pełni rolę podstawy poprzedzającej podział na ducha i przyrodę. Słowa, gesty i inne formy komunikowania się są rozumiane dlatego, że funkcjonują w sferze tego, co wspólne. Dlatego też akty rozumienia nie dotyczą poszczególnych odizolowanych od innych ekspresji życia, lecz sieci powiązań, ponieważ ekspresje życia są zjawiskami nasyconymi wiedzą o wspólności<sup>198</sup>.

Natomiast Gadamer nawiązuje w swych rozważaniach do starogreckiego pojęcia *phronesis*, czyli pojęcia „rozsądku” lub „rozumu praktycznego” w takiej postaci, w jakiej pojawia się ono w pismach Arystotelesa. Istotne jest to, że wiedza tego rodzaju jest tu ujęta jako odmienna od wiedzy empirycznej, ponieważ dotyczy ona człowieka i jego życia jako całości, a nie jakichś jego poszczególnych dziedzin. Jak to ujmuje P. Dybel, życie jest pojęte jako „pewna ogólność, o której nie można powiedzieć, że istnieje w sposób konieczny, zgodnie z jakimiś stwierdzonymi naukowo prawami, ale kształtuje się w zależności od różnych okoliczności”<sup>199</sup>. Dlatego też charakteryzując tego rodzaju poznanie, należałoby mówić raczej o „jednostkowej ogólności”, gdyż dochodzi się tu do wiedzy w pewnym sensie ogólnej, jednakże ściśle powiązanej z tym, co jednostkowe, z tym, co stanowi pewien partykularny kontekst. Zdaniem Gadamera właśnie tak rozumiana *phronesis* legła u podstaw innych ważnych dla humanistyki pojęć jak *sensus communis* i *Bildung*. Odmienność tego typu wiedzy od nauk empirycznych polega na tym, że nie można jej, mimo jej ogólności, odseparować od konkretnych życiowych okoliczności, wiedza ta zawiera bowiem moment zastosowania, „aplikacji”<sup>200</sup>, co zbliża ją raczej do dziedziny „rozumu praktycznego”, by odwołać się tu do Kanta. Należy zauważyć, że normy i zasady, do jakich odwołuje się rozum praktyczny, nie są niezmiennie i ponadhistoryczne. Chodzi tu raczej o pewną pierwotną, społeczną zgodność odnośnie do tych podstawowych zasad i norm, które są historycznie zmienne. Choć możliwe są momenty zwrotne lub kryzysowe w dziejach, na skutek których podważeniu ulegają normy bazowe, to nie unieważnia to wcale wiedzy tego typu. Istotne jest to, że tożsamość podmiotu jest budowana nie w oparciu o wiedzę naukową, która traktuje byt ludzki fragmentarycznie, lecz w oparciu o sferę ludzkiej *praxis*, której reguły i zasady nie dają się do końca zracjonalizować. Zaznaczmy jednak, że brak możliwości ostatecznego uzasadnienia ta-

---

<sup>198</sup> L. Kleszcz: *Boczne drogi...*, s. 239.

<sup>199</sup> P. Dybel: *Granice rozumienia...*, s. 102.

<sup>200</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 431.

kich norm nie oznacza ich nieadekwatności, gdyż miarą ich prawdziwości jest ich fundamentalna rola w życiu społecznym<sup>201</sup>.

Dlatego też w filozofii hermeneutycznej nie może być mowy o niezmiennej i ostatecznej wiedzy o człowieku. Nie może być inaczej, skoro podstawowym fenomenem ludzkiego bytu jest bycie-w-świecie, a więc ujęcie tego bytu w aspekcie jego działania, życia i praktyki. Jest to oczywiście konsekwencja założenia, na którym bazuje refleksja hermeneutyczna, a mianowicie, że rozumienie jest sposobem bycia, a człowiek jest przede wszystkim właśnie rozumieniem.

---

<sup>201</sup> A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną strukturę duchowości*. Kraków 1998, s. 138.

#### IV. TERAPEUTYCZNY WYMIAR FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ

Jak stwierdza A. Przyłębski, przesłaniem filozofii hermeneutycznej jest m. in. „wnoszenie oświecenia poprzez rozjaśniającą refleksję nad uwarunkowaniami i strukturami ludzkiego egzystowania w świecie”<sup>202</sup>. Analizowane tu teksty filozofów hermeneutycznych pozwalają potraktować pewne elementy tej filozofii jako działanie swoiście terapeutyczne, w oparciu o kilka cech:

Po pierwsze, jak to już pokazałem wyżej, perspektywa hermeneutyczna wiąże się ściśle z kategorią życia i praktyki. W odróżnieniu od innych dziedzin poznania podkreśla indywidualny i niepowtarzalny charakter każdej jednostki ludzkiej, a co za tym idzie, kładzie nacisk na sferę światopoglądową oraz kreatywność i wolność jednostki w kulturze.

Po drugie, niezwykle ważnym elementem hermeneutyki jest element nieświadomości, z istoty wpisany w warunki naszego rozumienia i bycia w świecie. Stąd liczne nawiązania hermeneutów do psychoanalizy Freuda

Po trzecie, cel doświadczenia hermeneutycznego nie wyczerpuje się tylko w tym, że poszerzamy nasze horyzonty i zdobywamy wiedzę o świecie. Istotnym elementem tego doświadczenia jest przemiana filozofującego podmiotu.

##### 1. *Samopoznanie jako cel refleksji filozoficznej*

Wydaje się, że filozofia hermeneutyczna jest pewną formą połączenia filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej, a więc dwóch dziedzin, które od czasów starożytnych uległy rozdzieleniu. L. Kleszcz wskazuje, że filozofię praktyczną można tu rozumieć na trzy sposoby: jako „ćwiczenie duchowe”, tradycyjnie jako „teorię praktyki” (rozważania nad etyką, polityką, prawem) i jako filozofię analityczną skoncentrowaną na wypowiedziach językowych („jak działać słowami”)<sup>203</sup>. O ile w filozofii hermeneutycznej problemy etyczne nie zostają systematycznie ujęte, to pozostałe dwa problemy tak. Postacią charakterystyczną w tym kontekście jest oczywiście Sokrates i praktykowany przez niego dialog, mający być ćwiczeniem duchowym, którego celem jest „poznanie samego sie-

<sup>202</sup> A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 244.

<sup>203</sup> L. Kleszcz: *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*. Wrocław 2004, s.126.

bie”. Przypomnijmy, że w dialogu bardziej niż wynik liczył się sam przebieg dialogu. Jego funkcja terapeutyczna polega na tym, że jest on przygotowaniem do konwersji, czyli wewnętrznego zwrotu, który powinien dokonać się w umyśle i życiu uczestnika dialogu. Jak podkreśla Kleszcz, filozofia w takim ujęciu powinna prowadzić do przekształcenia widzenia świata i metamorfozy osobowości<sup>204</sup>. W odniesieniu do filozofii praktycznej a szczególnie do pożytku, jaki można wynieść z filozofii, bliższa filozofii hermeneutycznej jest z pewnością ta właśnie postawa dialogu i bezpośredniej rozmowy niż tworzenie niezmiennych reguł i norm etycznych<sup>205</sup>.

Już Heidegger wskazuje w *Byciu i czasie* na dystans w stosunku do etyki normatywnej oraz w stosunku do anonimowości pewnych struktur regulujących życie społeczne, podkreślając wagę tego, co ma charakter indywidualny: trwogi i życia autentycznego<sup>206</sup>.

Natomiast Gadamer w kilku miejscach podkreśla, że doświadczenie hermeneutyczne jest przede wszystkim samopoznaniem. Stoi ono w opozycji do poznania empirycznego i nie wyczerpuje się tylko w wytyczaniu metodologicznych ram humanistyce. Polegać ma ono raczej na kreowaniu pewnego całościowego ujęcia świata, na tym by samemu trudzić się nadawaniem określonego kształtu istnieniu, ale także własnemu istnieniu<sup>207</sup>. Doświadczenie hermeneutyczne, jako uświadomienie własnej skończoności a także jako samopoznanie, okazuje się być czymś nieprzyjemnym czy nawet bolesnym, gdyż wytrąca nas z dotychczasowej perspektywy świata; jest stanem negatywnym, ponieważ zmusza do zakwestionowania żywionych do tej pory poglądów. Jest to sytuacja „swoistego załamania się sensu”<sup>208</sup>. Negatywność i zawiedzione oczekiwania są więc, zdaniem Gadamera, wpisane w samą istotę doświadczenia, są bowiem gwarancją jego otwartości na nowe doświadczenia. Tak rozumiane doświadczenie nie daje się sprowadzić do poznania naukowego jako zwykłego poszerzania wiedzy. Gadamer charakteryzuje to, zestawiając ze sobą pojęcie doświadczenia i zrozumienia: „Zrozumienie jest czymś więcej niż poznaniem tej czy innej sytuacji. Obejmuje zawsze wydobyć się z czegoś, co nas oszuki-

---

<sup>204</sup> Ibidem, s.128.

<sup>205</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004, s. 623 oraz: A. Przyłębski: *Hermeneutyczny...*, s.266.

<sup>206</sup> A. Pawliszyn: *Filozofia a humanistyka..* Poznań 2000, s. 38.

<sup>207</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>208</sup> H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1979, s. 116.

wało i zwodziło. W tym sensie zawiera zawsze pewien moment samopoznania i stanowi konieczną stronę tego, co nazwalibyśmy doświadczeniem we właściwym sensie”<sup>209</sup>.

Warto zwrócić uwagę na to, że cel omawianych tu koncepcji hermeneutycznych wiąże się z dwoma pojęciami: samopoznaniem, które ma być wydobyciem się z czegoś, co nas do tej pory ograniczało, oraz doświadczeniem, które z kolei definiuje się bardziej jako przemianę podmiotu, jako uzyskanie pewnej nowej perspektywy zmieniającej cały nasz dotychczasowy sposób postrzegania rzeczywistości.

## ***2. Iluzje świadomości – inspiracje Freudowskie***

Gadamer stwierdza, że w swoim projekcie filozoficznym chodzi mu „nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania”<sup>210</sup>. Filozofia hermeneutyczna sięga zatem do ukrytych warunków rozumienia i doświadczenia, których skrytość polega na tym, że kształtują się one niezależnie od woli i działania podmiotu myślącego, determinując obraz rzeczywistości, czy nawet go deformując. Tym sposobem nasz światopogląd zostaje mniej lub bardziej zdefiniowany przez nieuświadomione mechanizmy, które filozofia hermeneutyczna chce uczynić swoim przedmiotem namysłu<sup>211</sup>. Z drugiej strony, jak zauważa M. Szulakiewicz, filozofia hermeneutyczna pojawia się w epoce załamywania się nowożytnego obrazu świata, kryzysu niewzruszonych wartości i upadku wielkich narracji. Dlatego charakterystycznym rysem tej filozofii jest „chęć zrozumienia, a przede wszystkim dążenia do wyzwolenia się człowieka spod jakiegoś złudzenia, w którym coraz częściej żyjemy i które zaczynamy uznawać za świat prawdziwy. Podkreślić należy, że punktem wyjścia hermeneutyki jest pierwotne dostrzeżenie doświadczenia »niezrozumienia«, »niejasności«, »złudzenia«, w jakim znalazł się człowiek w życiu codziennym (...). W hermeneutyce zakłada się zatem, że ten »stan niejasności« jest naszą rzeczywistością, naszym światem, wyznaczając pierwotny charakter naszego doświadczenia”<sup>212</sup>. Dodajmy, że drogi do pokonania tego stanu zagubienia nie upatruje hermeneutyka w nauce, lecz w

---

<sup>209</sup> H.– G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s.485.

<sup>210</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>211</sup> M. Szulakiewicz: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń 2004, s.26.

<sup>212</sup> *Ibidem*, s. 36.

zmarginalizowanych przez nowożytność obszarach, które chciałbym tu pokrótce opisać, takich jak: język, przesady oraz sfera tego, co nieświadome.

Zdaniem Gadamera, milczące korzystanie z przesądów jest źródłem iluzji i fałszywego obrazu świata. Struktura naszego języka polega bowiem na tym, że aprioryczne pojęcia, pozostając wciąż w cieniu, dyrygują tym, co mówimy tu i teraz<sup>213</sup>. Interesujące zestawienie tego, co Gadamer prezentuje jako niewypowiedziane, lecz obecne w języku, znajdujemy w pracy A. Pawliszyn *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*<sup>214</sup>. Autorka zestawia ze sobą trzy sfery psychiki wyróżnione przez Freuda z trzema strukturami języka w koncepcji Gadamera, wskazując na ich strukturalne pokrewieństwo. Jak wiadomo, Freud, obok świadomości wyróżnia sferę podświadomości, w której skład wchodzi: przedświadomość („procesy psychiczne potencjalnie nadające się do uświadomienia”) oraz nieświadomość („procesy charakteryzujące się niemożliwością spontanicznego uświadomienia”). Sferom tym, według Pawliszyn, odpowiadają w Gadamerowskiej koncepcji, obok tego, co wypowiedziane: sfera możliwych, lecz niezrealizowanych wypowiedzi, a więc to, czego aktualnie niewypowiadamy, ale co jest potencjalnie wypowiadalne, nazwane przez autorkę również jako to, co „przedwypowiedziane”; oraz „niewypowiedziana” część języka, która według Gadamera warunkuje każdą wypowiedź<sup>215</sup>. Sfera „przedwypowiedzianego” cechuje się więc dyspozycją do tego, by w określonych okolicznościach (w dialogu lub poprzez skierowanie uwagi na pewne obrazy, pojęcia) być wypowiedziana, zgodnie z tezą Gadamera, że to, co wypowiedziane, nie zawiera całej prawdy w sobie samym, lecz odsyła poza siebie, do określonych motywów. W tym sensie każda wypowiedź jest odpowiedzią na pewne już wcześniej postawione, lecz obecnie nie wypowiedziane pytanie. Milczący status tej sfery bierze się stąd, że w codziennej komunikacji nie wypowiadamy wszystkiego, gdyż nie jest to potrzebne dla naszych praktycznych celów i potrzeb. Zdaniem Pawliszyn, także przesady zawierają się w sferze tego, co „przedwypowiedziane”, jako wielość form językowych ukształtowanych przez tradycję i kulturowe przemiany.

Natomiast to, co „niewypowiedziane”, to sfera, którą wspomniana autorka określa jako „patologiczną” sytuację językową, w której mamy do czynienia z czymś w rodzaju wyobcowania autora słów od sensu, który wypowiada. Z takimi sytuacjami mamy do czy-

---

<sup>213</sup> H.– G. Gadamer: *Rozum, słowo...*, s. 116.

<sup>214</sup> A. Pawliszyn: *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*. Gdańsk 1996.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 37.

nienia np. wówczas, gdy mowa o człowieku zakłamanym, który zatracił świadomość tego, że kłamie i żyje przez to w świecie urojeń, nie panując nad swoimi wypowiedziami bądź wtedy, gdy mowa o tabu, będącym treścią, którą chcemy przemilczeć, gdyż jest zbyt bolesna. Do tego obszaru należą także związki znaczeniowe słów. Wspomniana autorka pisze tak: „Zmilczane w sposób niewypowiedziany byłyby również (...) związki znaczeniowe słów, a w owym nie dającym się łatwo zwerbalizować milczeniu (...), leżałyby przyczyna wymykania się języka spod kontroli. Pozbawiony naszej władzy język wprowadzałby intelekt do świata złudzeń, dyktowałby słowa oderwane od swych korzeni, a więc pozbawione sensu. W taki sposób, według Gadamera, rodziłyby się pozorne problemy filozoficzne, dotyczące m. in. początków bytu czy też rzeczywistości świata zewnętrznego”<sup>216</sup>.

Z przedstawionej tu interpretacji struktur językowych, jakie Pawliszyn dostrzega w dziele Gadamera, można wyciągnąć wniosek, że w języku ukryte są pewne obszary (pojęcia, obrazy, związki znaczeniowe, przesady) podświadome, które manifestują się w języku w zdeformowanych formach, generując iluzję i pozorne problemy filozoficzne. Podmiot tkwi więc w świecie iluzji, podobnie jak, odnosząc się do języka psychoterapii, pacjent, który tkwi we władzy podświadomych sił swojego umysłu.

Podobna sytuacja zachodzi w przypadku dzieła Ricoeura, który *explicite* odnosi swój hermeneutyczny projekt do lekcji Freuda. Jak już wspomniałem francuski filozof wychodzi od świadomości zakłamanej, zafałszowanej jako punktu wyjścia. Kartezjańska świadomość, dana bezpośrednio w akcie intuicji jest, zdaniem francuskiego filozofa, „podejrzana” i „fałszywa”, jest bowiem, jak stwierdza Freud, źródłem fałszywego obrazu „Ja”. Wraz z Freudem, twierdzi autor *Eseju o Freudzie*, „rozumienie staje się hermeneutyką: odtąd poszukiwanie sensu nie jest już <sylibizowaniem> świadomości sensu, ale *rozszycrowywaniem jej wyrazów*”<sup>217</sup>. Stąd stwierdzenie, że świadomość nie jest dana, lecz jest zadaniem.

A zatem dla obu filozofów punktem wyjścia refleksji hermeneutycznej jest sytuacja zbłądzenia, która, dodajmy, ma wiele wspólnego także z diagnozą postmodernistyczną, w której człowiek jest jedynie miejscem przenikania narracji<sup>218</sup>. W tym sensie podmiot

---

<sup>216</sup> Ibidem, s.42. Por też: H-G. Gadamer: *Rozum, słowo...*, s. 90.

<sup>217</sup> P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Tłum. St. Cichowicz. Warszawa, s. 146.

<sup>218</sup> Taką wizję roztacza Lyotard. Przywołując słownictwo z teorii systemów, pisze on, że człowiek jest miejscem usytuowanym w „węzłowych punktach przebiegów komunikacyjnych”. Por.: 79



jest rozproszony, rozcłunkowany, rozbity, co wzmacnia poczucie jego zagubienia. Stąd francuski filozof mówi o „diasporze”, jako sytuacji wyjściowej człowieka, który musi odzyskać siebie samego, „przewyciężyć swoje zagubienie i wyjść poza pokawałkowany i rozproszony sposób istnienia”<sup>219</sup>.

### **3. Przekroczenie iluzji jako zadanie hermeneutyczne**

Filozofia hermeneutyczna diagnozuje wyjściową sytuację człowieka, ale także proponuje drogę wyjścia z tej sytuacji poprzez szeroko ujęte doświadczenie hermeneutyczne. Chciałbym zająć się w tym miejscu kwestią tegoż doświadczenia, przedstawianego wyżej jako fuzja horyzontów bądź jako dialog z „Ty” tradycji, tym razem od strony języka, od strony tego, co Gadamer nazywa historią pojęć (*Begriffsgeschichte*). Nie ulega wątpliwości, że filozofia jako historia pojęć wiąże się bezpośrednio z przesadami i z zadaniem ich ujawniania i zrozumienia. Powodem popadnięcia w iluzję świadomości jest z jednej strony milczące korzystanie z przesądów, z drugiej, skostnienie języka spowodowane zamknięciem drogi pomiędzy bytem, słowem i pojęciem<sup>220</sup>. W tym też zawiera się, wspomniane już, zapomnienie i przemilczenie związków znaczeniowych słów i pojęć. Terapia Gadamera polega więc na prześledzeniu tego, jak kształtowały się owe związki i w jaki sposób uległy deformacji lub dezinterpretacji, choćby przez nadanie im znaczenia abstrakcyjnego, całkowicie oderwanego od życia i rzeczy. Aby więc stawiać właściwe pytania w filozofii, należy najpierw prześledzić to, jak kształtowały się sensy pojęć w dotychczasowej tradycji filozoficznej. Filozofia, jak twierdzi niemiecki filozof, porusza się w obrębie danej pojęciowości i to ona właśnie określa sposób, w jaki stawia się pytanie<sup>221</sup>. Chodziłoby zatem o odkrycie historyczno–pojęciowego tła oraz implikacji ontologicznych poszczególnych pojęć, takich jak np. pojęcie „podmiotu”, „doświadczenia”, czy pojęcie „materii”<sup>222</sup>. Dodajmy, że historia pojęć, którą powinna zająć się hermeneutyka,

---

J.- F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna*. Tłum. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 1997, s. 59.

<sup>219</sup> W. Lorenc: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*. Warszawa 2003, s. 271.

<sup>220</sup> Gadamer przyjmuje tu za Heideggerem tezę o przerwaniu łączności między współczesnym myśleniem i językiem a myślą presokratyków. Por. A. Pawliszyn: *Skryte podstawy...*, s. 44.

<sup>221</sup> H.- G. Gadamer: *Rozum, słowo...*, s. 97.

<sup>222</sup> *Ibidem*, s. 101

koresponduje z tym, co zostało już powiedziane o hermeneutycznym doświadczeniu Innego oraz elemencie obcości, tak charakterystycznym dla tegoż doświadczenia.

Ricoeur natomiast proponuje nieco inną drogę wyjścia z iluzji świadomości. Jak już wspomniałem, najważniejszym medium rozumienia jest dla tego filozofa pismo, ze wszystkimi ważnymi cechami, jakimi się wyróżnia. Przede wszystkim pismo zyskuje rys bardziej obiektywnego w stosunku do mowy przekazu uwolnionego od elementów subiektywnych<sup>223</sup>. Autor *Egzystencji i hermeneutyki* formułuje pojęcie „świata tekstu” twierdząc, że świat to „(...) zespół referencji odstawianych przez wszelkie rodzaje tekstów, deskryptywnych i poetyckich (...). Rozumieć zaś tekst - to umieszczać wśród predykatów odnoszących się do naszej sytuacji wszystkie te sensory, które z naszego *Umwelt* (otoczenia) czynią *Welt* (świat)”<sup>224</sup>. Użyte tu pojęcie „referencji”, zaczerpnięte z filozofii G. Fregego, jest zdaniem Ricoeura, istotą tekstu, dotyczy bowiem tego, „o czym” tekst mówi, w odróżnieniu od jego sensu<sup>225</sup>. To dzięki referencji język dosięga rzeczywistości i wyraża ją. „Świat, twierdzi Ricoeur, jest dla nas zespołem referencji otwartych przez teksty” (...) <sup>226</sup>. Dlatego też rozumienie tekstu nie ma nic wspólnego z intencją autora, sytuacją, w jakiej powstał tekst, lecz jest ono nakierowane na obraz świata ukazany poprzez referencję. Rozumieć tekst to, zdaniem Ricoeura, „podążać za jego ruchem od sensu do referencji”. Przedmiotem finalnego aktu rozumienia, nazwanego przez Ricoeura „przyswojeniem” (niem. *Aneignung*, ang. *Appropriation*), jest zatem świat przedstawiony, świat tekstu, który czytelnik odnosi do własnego horyzontu egzystencji. Mówi się tu o „projekcie świata”, o pewnej propozycji „sposobu bycia w świecie”, przyswajanej przez czytelnika jako własna, która – z racji dystansu historycznego lub kulturowego – była wcześniej dla niego obca i niezrozumiała. Tak zresztą definiuje francuski filozof hermeneutykę, jako uczynienie swoim własnym tego, co wcześniej było „obce”<sup>227</sup>. To właśnie pojęcie obcości, podobnie jak w zamyśle Gadamera, jest tak istotne dla hermeneutycznego rozumienia, wiąże się ono bowiem z umiejętnością dystansowania się wobec siebie, wobec tego, co własne i oczywiste<sup>228</sup>. Konfrontacja z obcością nie jest ro-

---

<sup>223</sup> P.P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. P. Graff. Warszawa 1989, s. 89.

<sup>224</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>225</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>226</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>227</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>228</sup> M.S.C. Schuback: *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*. Tłum. L. Neuger. Kraków, s. 4. Autorka używa pojęć „wy-obcowanie” i „od-kształcanie siebie” jako istotnych dla podejścia hermeneutycznego.

zumieniem w sensie Diltheyowskim, lecz, jak sugeruje Gadamer, jest zdarzeniem wymuszającym zdefiniowanie swojego życia na nowo, jest przemianą podmiotu<sup>229</sup>. Obcości bądź inności nie nadaje się tu więc charakteru negatywnego, tj. nie jest ona zbędną przeszkodą w rozumieniu, którą należy usunąć. Przeciwnie, przyswojenie staje się „przygarnięciem tego, co obce, w obręb tego, co własne, i tym samym rozmontowaniem stabilnych i zabezpieczających struktur poznawania świata”<sup>230</sup>. „Przyswojenie, jak pisze Ricoeur, jest procesem, przez który odsłonięcie nowych sposobów istnienia – albo, jeżeli ktoś woli Wittgensteina od Heideggera, nowych <form życia> – daje podmiotowi nowe możliwości poznania siebie”<sup>231</sup>. Owo „poznanie siebie” pojmowane jest przez francuskiego filozofa w kategoriach Freudowskich, ponieważ „*ego* czytelnika uwalnia się od siebie” i ulega niejako zawieszeniu i zdystansowaniu się do siebie samego, podobnie jak to się dzieje w procesie psychoanalizy: „To dzięki tekstowi i jego uniwersalnej mocy odsłaniania *ego* uzyskuje siebie”<sup>232</sup>. Przyswojenie nie prowadzi więc do wyłonienia się Kartezjańskiego „*ego cogito*”, lecz „tego-który-jest-sobą”. W książce *O sobie samym jako innym*<sup>233</sup> Ricoeur tworzy pojęcie „sobości”, „tego-który-jest-sobą” i przeciwstawia je Kartezjańskiemu oraz Husserlowskiemu *ja*, jako bezpośrednio danej podstawie zjawisk. „Sobość” jest, można powiedzieć, końcem „długiej drogi” rozumienia, interpretacji i wyjaśniania, owej dookolnej drogi pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury, w której *Ja* odnajduje samego siebie bogatszego o nowe sposoby widzenia rzeczy i bycia w świecie.

Mimo zawiłych analiz językowych, jakie prezentuje Ricoeur, cel jego filozofii ma charakter etyczny i refleksyjny<sup>234</sup>. Ostatecznym celem procesu interpretacji i rozumienia jest bowiem osiągnięcie większej samoświadomości, odsłonięcie ludzkiego sposobu bycia a także przemiana *ego*. Proces ten prowadzi zatem nie tyle do zrozumienia sensu tekstu, ile raczej do rozumienia siebie w obliczu tekstu.

---

<sup>229</sup> H.- G. Gadamer: *Prawda i Metoda...*, s. 122 i 131.

<sup>230</sup> M.P. Markowski: *Znieswojenie. Wstęp do hermeneutyki niezrozumienia*. W: M.S.C. Schu-  
back: *Pochwała nicości...*, s. XXIII.

<sup>231</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst...*, s. 287.

<sup>232</sup> Ibidem.

<sup>233</sup> P. Ricoeur: *O sobie...*, s. 189.

<sup>234</sup> Por. M. Drwięga: *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz 1998, s. 23 a także: K. Rosner: *Wstęp do: P. Ricoeur: Język, tekst...*, s. 7.

**CZEŚĆ DRUGA**

**HERMENEUTYCZNE POJĘCIA OBECNE  
W „PÓŻNEJ” FILOZOFII LUDWIGA  
WITTGENSTEINA**

# I. JĘZYK JAKO OBSZAR ZAINTERESOWAŃ „PÓŻNEJ” FILOZOFII

## L. WITTGENSTEINA

### 1. Granice języka i językowy charakter problemów filozoficznych

Aby ukazać językowy charakter późnej filozofii Wittgensteina i przedstawić obraz języka, jaki w niej znajdujemy, należy cofnąć się nieco do *Traktatu*, tam bowiem autor tego dzieła sformułował podstawy swego podejścia do problemów filozoficznych, które, jak zobaczymy, nie zostało całkowicie przez niego w późniejszym okresie odrzucone. Jak pisze Glock, *Traktat* eksponuje spór o naturę logiki, jaki toczyły ze sobą z jednej strony empiryzm, psychologizm i platonizm, a z drugiej pokantowski problem przedstawiania i natury filozofii. Stanowiska te koncentrowały się na problemie praw myślenia. Dla Wittgensteina problem myślenia i jego praw jest także przedmiotem filozofii, ponieważ badając naturę myślenia, badamy jednocześnie naturę przedstawiania rzeczywistości. Wpływ Kanta na Wittgensteina widzi Glock w tym, że myśl nie jest bytem abstrakcyjnym lub psychicznym, lecz sądem, zdaniem, które podmiot rzutuje na rzeczywistość, a zatem czymś, co można wyrazić w języku. Celem filozofii jest w tym kontekście wytyczenie granic i reguł myślenia w języku<sup>235</sup>. Filozofia lingwistyczna inspirowana tezami *Traktatu* uczyniła wzorcem odwzorowania logikę i zdanie, natomiast „późny” Wittgenstein, jak wiemy, wskazuje inną drogę rozumienia relacji języka do świata i istoty samego języka. Nie oznacza to jednak, że odrzuca on całą swoją wcześniejszą filozofię. Przeciwnie, wiele z jego początkowych idei nadal pozostaje aktualnych, więc można tu mówić nie tyle o odrzuceniu, lecz raczej o modyfikacji tych wcześniejszych idei<sup>236</sup>. Choć filozoficzna rola logiki schodzi na dalszy plan a obraz języka zmienia się diametralnie, to filozofia nadal pozostaje porządkowaniem pojęć, eliminowaniem z filozofii błędnych konstrukcji językowych, wytyczaniem granic myśleniu<sup>237</sup>. Można powiedzieć, że późniejsza filozofia jest nawet bardziej radykalna, jeśli idzie o stosunek to tradycyjnej metafizyki. Już w *Traktacie* zdania metafizyki zostały uznane za niedorzeczne, mimo, że w

---

<sup>235</sup> H.-J. Glock: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 28.

<sup>236</sup> Ibidem, s. 38. oraz np. D. Pears: *Wittgenstein*. Tłum. K. Gurczyńska, J. Gurczyński. Warszawa 1999, s. 91 ; M. Soin: *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*. Wrocław 2001, s.12.; H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 38.

<sup>237</sup> D. Pears: *Wittgenstein...*, s. 93

samym dziele takie tezy znajdujemy. W *Dociekaniach* natomiast nie tylko tezy metafizyki zostały uznane za niedorzeczne, lecz w ogóle filozofia rozumiana jako wiedza lub zbiór twierdzeń. Tym samym austriacki filozof, mimo podobieństwa do Kanta, dystansuje się od poznawczo zorientowanych idei filozoficznych, twierdząc w efekcie, że jeśli w ogóle filozofia ma być możliwa, to nie może ona naśladować nauki, gromadzić teorii i opierać się na twierdzeniach. Filozofia ma poszukiwać pewnego typu rozumienia a filozof powinien spokojnie przyglądać się temu, jak używa się języka i w jaki sposób formuluje się w nim sądy oraz pojęcia, w tym także metafizyczne. Należy konstatować nie tyle zjawiska, ile możliwości zjawisk (DF§ 90), które zawarte są właśnie w języku i jego regułach gramatycznych. Filozofia ma charakter pojęciowy a nie przyczynowy (DF, s. 285 i s. 321) i w tym sensie nie może naśladować metod naukowych. Nie formuluje twierdzeń a jedynie opisuje użycie języka. Wreszcie filozofia ma być swoistą terapią, pomagającą człowiekowi uwolnić się od iluzji, w jakie wprowadza nas błędne użycie języka.

Można wskazać na kilka punktów, które legły u podstaw nowej koncepcji języka przedstawionej w *Dociekaniach*. Pozwoli to obszerniej opisać niektóre bardziej nas interesujące zagadnienia nowej koncepcji a jednocześnie wskazać na ich hermeneutyczny charakter. Wiele wątków tej nowej wizji języka koresponduje z Gadamerowską koncepcją językowości, wpisującą się także w lingwistyczny zwrot współczesnej filozofii<sup>238</sup>. Dlatego też warto porównać ze sobą kilka kwestii wyznaczających „istotę” języka i jego fundamentalną rolę w omawianych tu koncepcjach.

- a) Upada mit dotyczący teorii odwzorowania oraz tzw. metafizyka atomizmu logicznego.

Fakty, o jakich mowa w *Traktacie*, nie są bytami pozajęzykowymi, z którymi zdania mogłyby korespondować. Podobnym nieporozumieniem okazały się nierozkładalne przedmioty jako najprostsze składniki bytu. W *Dociekaniach* Wittgenstein podaje szereg przykładów podważających te idee. Wątpliwym okazuje się np. podział na to, co proste i co złożone, oraz kryterium takiego podziału. Stawia to pod znakiem zapytania problem projekcji i rzutowania związany z teorią odwzorowania rzeczywistości w języku a także kwestię przedmiotów prostych jako ostatecznych elementów rzeczywistości (DF§37,39,47,48)<sup>239</sup>. To samo dotyczy pojęcia faktu, który był połączeniem przedmiotów w określonym stanie rzeczy. Wraz z upadkiem prawomocności tych twierdzeń pod

---

<sup>238</sup> A. Przyłębski: *Gadamer*. Warszawa 2006, s. 52.

<sup>239</sup> H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 82.

znakiem zapytania staje w ogóle teza, czy język odzwierciedla rzeczywistość, a jeśli tak, to czy możliwe jest wyrażenie tej relacji w języku.

W „późnej” filozofii Wittgensteina pojęcie świata odwzorowanego w języku zostaje właściwie zupełnie odrzucone w myśl przekonania, że dotychczas filozofowie orzekali o rzeczy to, co było sposobem jej przedstawiania (DF§104). Świadczy o tym dobitnie np. krytyka tzw. augustyńskiego obrazu języka zawarta w początkowych paragrafach *Dociekań*. Obraz ten opierał się na kilku założeniach: wszystkie wyrazy są nazwami i reprezentują przedmioty, znaczeniem wyrazu jest reprezentowany przezeń przedmiot, istnieje psychiczna więź pomiędzy słowem i przedmiotem ustalana przez definicję ostensywną. Wynika z tego, że jedyną funkcją języka miałoby być przedstawianie rzeczywistości oraz, że pomiędzy językiem a rzeczywistością istnieje jeszcze jakiś byt pośredni czyli sfera znaczeń i sensów – język myśli podporządkowany znakom. Prowadzi to do mentalizmu i platonizmu w odniesieniu do koncepcji znaczenia<sup>240</sup>. Wittgenstein krytykuje powyższe stanowisko wskazując, że reprezentowanie rzeczywistości nie jest jedynym celem języka oraz że nie można utożsamiać znaczenia wyrażen językowych z tą tylko funkcją (DF§27). Zamiast tego twierdzi, że znaczeniem zdania jest sposób jego użycia (DF§43). Wraz z przeformułowaniem koncepcji znaczenia upada również przekonanie o tym, że każdemu użyciu języka musi odpowiadać jakaś myśl lub sens jako byt psychiczny. Z faktu, że jakieś słowo nie odnosi się do rzeczywistości, nie wynika, że nie ma ono znaczenia. Znak ma znaczenie ponieważ istnieje ustalone jego użycie, ponieważ można go zastosować do wykonywania znaczących czynności językowych. Znaczenia jako użycia uczymy się tak samo, jak uczymy się użycia określonych pionków na szachownicy. Można więc sobie wyobrazić użycie języka w celach opisowych, nie będzie to jednak jedyne jego przeznaczenie. Znaczenie wyrażen językowych zostaje teraz uzależnione od gry językowej, której funkcja i cel mogą być różne, zależnie od celów, w jakich używamy języka. Wittgenstein sugeruje zatem, aby nie pytać o znaczenie, lecz o użycie”, znak nabiera bowiem znaczenia nie poprzez skojarzenie go z pewnym przedmiotem, tak, jak w augustyńskim modelu języka, lecz poprzez użycie. Glock podkreśla przy tym, że słowo „znaczenie” (niem. *Bedeutung*, pochodzące od *deuten*, czyli „wskazywać”) jest mylące i sugestywne zarazem, ponieważ zdaje się zakładać, że słowa coś wskazują. Jest to filozo-

---

<sup>240</sup> Ibidem, s. 57

ficzny przesąd prowadzący do przekonania, że słowa i nazwy są połączone z przedmiotami jakąś ukrytą relacją<sup>241</sup>.

Dla Gadamera problem filozofii jest także kwestią pojęciową. Odzwierciedlanie rzeczywistości poprzez język staje się również problematyczne i, jak czytamy w *Prawdzie i metodzie*, jest skutkiem panowania określonych przesądów filozoficznych, których całość kształt złożył się na to, co Gadamer nazywa tzw. filozofią języka (patrz wyżej, s. 56). Celem Gadamerowskiej krytyki instrumentalnego podejścia do języka jest nie tylko wykazanie, że podejście to zrywa naturalną więź słowa i rzeczy, prowadząc do absolutyzacji języka, składni logicznej i generując stanowiska takie jak np. neopozytywizm. Próbuje on także ukazać, że językowość naszej egzystencji nie daje się ograniczyć do jakiegokolwiek teorii czy koncepcji języka, ponieważ w języku zawsze już jesteśmy „zadomowieni”, język zawsze poprzedza już wszystko, co o tym języku możemy orzekać<sup>242</sup>. Widać zatem, że obu omawianych tu filozofów łączy krytyka określonych pozytywistycznych i instrumentalnych teorii języka a nawet niechęć do ujmowania fenomenu języka w jakąkolwiek teorię lub koncepcję. Wynika to z niemożliwości „wykroczenia” poza granice języka. Jeśli Gadamer stwierdza, że, celem języka jest wyrażanie świata, to trzeba pamiętać, iż relacja języka do świata daleko odbiega od utrwalonego w tradycyjnej metafizyce schematu, w którym, mówiąc w skrócie, język odzwierciedla bezyjękowo świat, dany jako przedmiot. Jedność języka i rzeczy oznacza właśnie to, że o ile byt jest w ogóle poznawalny, o tyle prezentuje się on jako sam język<sup>243</sup>. Wynika to zresztą ze znaczenia, jakie Gadamer przypisuje pojęciu „świata”. Świata nie można uznać za przedmiot, lub inaczej mówiąc, nie można orzec o nim czegokolwiek, ponieważ „świat nie różni się od sposobów, w jakich się prezentuje”, zaś sposoby prezentacji są wyznaczane przez zmienne dziejowo przesady. Uznanie bytu jako „czegoś” jest już poprzedzone językowością naszego doświadczenia<sup>244</sup>. Zauważmy, że takie ujęcie problemu koresponduje z fundamentalną rolą, jaką „późny” Wittgenstein przypisuje gramatyce. Można powiedzieć za Hackerem, że w pewnym sensie zastąpiła on wyróżnioną funkcję, jaką pełniła w *Traktacie* składnia logiczna, będąca lustrzanym odbiciem struktury rzeczywistości. Gramatyka, tak jak pojmuje ją autor *Dociekań*, zawiera wszystkie reguły użycia wyrażeń języko-

---

<sup>241</sup> Ibidem, s. 356

<sup>242</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004, s. 545

<sup>243</sup> Ibidem, s. 637.

<sup>244</sup> Ibidem, s. 605.



wych, wszystkie wyjaśnienia znaczenia tych wyrażzeń, sposoby uczenia się języka, sposoby korygowania i uzasadniania (DF§ 496)<sup>245</sup>. A zatem od gramatyki zależy także to, o czym już wspomniałem, że orzekamy o rzeczy to, co jest tylko sposobem jej przedstawiania. Stąd jednoznaczne stwierdzenia Wittgensteina, że to gramatyka mówi nam, z jakim przedmiotem mamy do czynienia (DF§373), że to od gramatyki zależy, co jest prawdą, a co nie, ponieważ to reguły gramatyki określają sens, a ten musi być ustalony zanim ustalona zostanie prawdziwość bądź fałszywość sądu<sup>246</sup>. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że w obu koncepcjach to, czym jest świat, zdeterminowane jest przez określone przesady (w tym metafizyczne), gramatykę oraz formy przedstawiania powiązane w formami życia. Cokolwiek orzekamy o „przedmiocie”, do którego „odnosi” się język, należy do gramatyki<sup>247</sup>, do ukształtowanych dziejowo i społecznie przesądzeń.

- b) Logika przestaje pełnić wyróżnioną funkcję w języku a także mitem okazuje się metafizyka symbolizmu logicznego, czyli składni logicznej.

Jak już wspomniałem, stosunek języka do rzeczywistości ulega radykalnemu reformułowaniu, co rzutuje także na wyróżnioną w *Traktacie* rolę logiki opartej na pojęciu zdania orzekającego. Język nie jest podporządkowany niezmiennym i stałym prawom logiki (DF§97). Istotą języka nie są zdania orzekające lub protokolarne odzwierciedlające rzeczywistość, jako przedmiot lub stan rzeczy. Sądy orzekające: *jest tak a tak*, są jedynie częścią zróżnicowanej wielości, jaką jest język, lub inaczej mówiąc, jedną z wielu gier językowych. Pojęcie gier językowych wprowadza Wittgenstein między innymi dlatego, aby podkreślić, że język nie jest jednolitą niezmienną strukturą czy rachunkiem o jednoznacznie wyznaczonym porządku oraz, że językiem rządzą reguły związane bardziej z

---

<sup>245</sup> Zob. też: L. Wittgenstein: *O pewności*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001, par.: 61,62. W dalszej części tekstu używam skrótu: OP z numerem paragrafu: OP §.....

<sup>246</sup> W *Philosophische Grammatik* autor pisze w tym kontekście: „Jak wszystko, co metafizyczne, harmonię między myślą i rzeczywistością odnajdziemy w gramatyce języka” oraz: „Do gramatyki nie należy to, że jedno zdanie empiryczne jest prawdziwe, a drugie fałszywe. Należą do niej wszystkie warunki (metoda) porównania zdania z rzeczywistością. To znaczy, wszystkie warunki rozumienia (sensu)”. Por. L. Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*. Hrsg. R. Rhees, Suhrkamp, Frankfurt 1993, par. 162. Cyt. za: M. Soin: *Wittgenstein w kwestii prawdy*. W: „Przegląd Filozoficzny” 2002 nr 4 (44), s. 89.

<sup>247</sup> Dowolność, czyli problem autonomiczności gramatyki wobec rzeczywistości nie jest z pewnością tylko sprawą konwencji, lecz utrwalonej praktyki życia i form życia. Pojęcia te wyjaśniam szerzej w rozdziale dotyczącym rozumienia. Por. także: P.M.S. Hacker: *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii*. Tłum. St. Kijaczko. W: *Metafizyka jako cień gramatyki*. Red.A. Chmielewski i A. Orzechowski. Wrocław 1996, s. 56 oraz M. Soin: *Gramatyka i metafizyka...*, s.178.

naszą praktyką a nie z tzw. rzeczywistością pozajęzykową. Jak pamiętamy, „wczesny” Wittgenstein wysublimował logikę, a co za tym idzie także pojęcie zdania, słowa i znaczenia, tymczasem „późna” koncepcja języka podkreśla przede wszystkim ogromne zróżnicowanie wszystkiego tego, co zwiemy językiem, a co daleko wykracza poza zdania orzekające, rachunek predykatów czy przedmiotowo–orzecznikową strukturę predykatów. Istnieją przecież różne gry językowe, jak choćby rozkazywanie, opisywanie, proszenie, przeklinanie, kłamanie, pytanie, opowiadanie snu, sprawdzanie hipotez, uzasadnianie (DF§23). Istnieją gry językowe z poszczególnymi słowami takimi jak „ból”, „gra”, „zdanie”, „myślenie” (DF § 71, 96, 156). Te wyrażenia językowe mają swój sens jedynie w granicach konkretnych gier językowych i mają zastosowanie do konkretnych sytuacji w naszej praktyce życiowej. Przestrzeganie tych granic pozwala na uniknięcie filozoficznego zamętu, czyli np. tworzenia fikcyjnych bytów metafizycznych. Z tej perspektywy także logika zdań jest pewną grą językową, nie jest jednak w żaden sposób wysublimowana czy wyróżniona w stosunku do innych gier.

Sięgając do Gadamera trzeba od razu wskazać na to, że i on posługiwał się pojęciem gier językowych, i z pewnością nie jest przypadkowa zbieżność<sup>248</sup>. Kontekst, w jakim filozof ten używa tego pojęcia, jest bardzo bliski myśli Wittgensteina. Gadamer używa tego pojęcia także w liczbie mnogiej, aby podkreślić naturalną wielość sposobów użycia wyrażeń językowych ale też po to, aby podkreślić ich funkcję, a mianowicie fakt, że pozwalają nam one w ogóle rozumieć świat oraz że język jest czymś, co przekracza subiektywność jednostki<sup>249</sup>. Podobieństwo pojęć jest podparte, jak zobaczymy, także podobieństwem w charakterystyce fenomenu języka: obaj krytykują absolutyzację sądu (*apophanticos* Arystotelesa), do którego można sprowadzić całokształt form językowych, a

---

<sup>248</sup> Gadamer używał słowa „gra” w kilku kontekstach. Jednym z nich jest kontekst ontologiczny, poprzez który charakteryzował sposób istnienia dzieła sztuki. Wiele uwag wskazuje jednak na to, że traktował on grę jako model bardziej uniwersalny, odnosząc to pojęcie do całości doświadczenia, chcąc uwolnić je od subiektywizmu. W tym kontekście używa tego pojęcia w liczbie pojedynczej. Nas interesuje fakt, że charakteryzując fenomen języka, Gadamer również używa pojęcia gier językowych, i to w liczbie mnogiej. Por. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 15 i 655 oraz: Idem: *Etyka, samorozumienie, człowiek*. W: Idem: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*. Tłum. A. Mergler. Warszawa 2008, s. 207.

<sup>249</sup> Gadamer stwierdza: „Gra nie wyczerpuje się w świadomości gracza, i dlatego jest czymś więcej, niż tylko subiektywnym zachowaniem. Także język nie wyczerpuje się w świadomości mówiącego i dlatego jest czymś więcej niż tylko subiektywnym zachowaniem”. Prymat gry względem subiektywności gracza jest więc prymatem językowości rozumienia wobec subiektywności podmiotu. Dla Gadamera język prywatny jest tak samo niemożliwy, jak dla Wittgensteina. Por. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 15.

także obaj podkreślają niesprowadzalną do logiki zdań wielość i różnorodność form językowych (gier językowych). W omawianych tu koncepcjach logika i symbolizm logiczny przestają być ukrytym pod szatą języka potocznego, idealnym porządkiem odzwierciedlającym byt. Nie ma języka idealnego, jest natomiast wielość języków, wielość gier językowych wplecionych w formy życia<sup>250</sup>.

c) Analiza logiczna przestaje być metodą filozofii.

Upadek mitu odwzorowania logicznego oraz języka idealnego, ukrytego pod szatą zwykłego języka potocznego narzuca zupełnie inną metodę filozoficznych badań. Analiza logiczna nie może spełnić zadania, jakie narzuciła nań filozofia, gdyż jest tylko jedną z wielu gier językowych a język idealny, całkowicie zanalizowany, nie istnieje. Język niczego nie przysłania a istota nie jest przed nami ukryta (DF§92), powiada Wittgenstein. Po odrzuceniu idei zaprezentowanych w *Traktacie*, filozofowi pozostaje spokojne rozważanie faktów językowych oraz badanie tego, w jaki sposób powstają określone pojęcia metafizyczne (DF § 90,97,105). Działalność ta ma na celu ukazanie tego, że charakter problemów filozoficznych jest uzależniony od gramatyki naszego języka, która generuje określone historycznie „formy przedstawiania” rzeczywistości<sup>251</sup>. Przy takim nastawieniu można powiedzieć, że opis problemów filozoficznych mówi wiele nie tyle o tzw. rzeczywistości, lecz raczej o sposobach jej przedstawiania za pomocą określonych pojęć i gier językowych (DF§104).

Odpowiednikiem takiej strategii u Gadamera jest historia pojęć (*Begriffsgeschichte*). Jak już wspomniałem, podkreśla ona pojęciowy charakter refleksji hermeneutycznej. Badanie pojęć jest badaniem tego, jak kształtowały się sposoby przedstawiania rzeczywistości w zależności od panujących w danym czasie przesądów. Teksty Gadamera zawierają wiele przykładów takich właśnie rozważań, w których ukazuje on, w jaki sposób problemy filozoficzne wyrosły z pewnego pozafilozoficznego kontekstu historycznego-

---

<sup>250</sup> W tym kontekście pojawia się problem wielości języków i ich przekładalności. Wiąże się on z często podnoszonym przez Gadamera i Ricoeura problemem uniwersalnego charakteru hermeneutyki.

<sup>251</sup> Glock dostrzega podobieństwo pomiędzy „formą przedstawiania” (DF§122), a „obrazem świata”, o którym mowa w *O pewności*, a który określany jest jako odziedziczone kulturowo tło naszego naukowego i codziennego rozumowania. Por.: L. Wittgenstein: *O pewności*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001, § 94 i 95 ( w dalszej części tekstu używam skrótu: OP z numerem paragrafu: OP §...) oraz: H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 115.

go<sup>252</sup>. Można powiedzieć, że Wittgenstein jest pod tym względem skromniejszy, ponieważ w mniejszym stopniu odnosi się do kontekstu historycznego. Trzeba jednak zaznaczyć, że mimo odmiennych metod obaj filozofowie, choć każdy na własny sposób, krytykują to samo: fakt, że rozwój filozofii zachodniej doprowadził do powstania określonych pojęć filozoficznych, które z kolei wygenerowały określoną wizję świata, ocenianą przez nich negatywnie<sup>253</sup>.

## **2. Filozofia i język potoczny**

Filozofia hermeneutyczna, jak pamiętamy, przywiązywała wielką rolę do kategorii życia, którą zaczerpnęła z filozofii Diltheya i częściowo także Husserla. Choć filozofia hermeneutyczna nie jest filozofią życia, tak samo, jak późna koncepcja Wittgensteina, to jednak trzeba przyznać, że związki tych obu filozofii z życiem potocznym przejawiają się w tym, jak wielką rolę odrywa w nich język potoczny. Teksty rozpatrywanych tu hermeneutów nie analizują języka jako systemu czy struktury. Pojawiają się tam raczej pojęcia takie jak: mowa, rozmowa, słowo, logika pytania i odpowiedzi, akty mowy, okazjonalność, które to pojęcia podkreślają ścisłą więź języka z życiem.

W podobnym kierunku zmierzają dociekania Wittgensteina, który w swoich późnych pismach nieustannie nawiązuje do języka potocznego a także podkreśla nierozzerwalną więź tego języka z życiem w jego praktycznym wymiarze. „Język jest w porządku taki, jaki jest” (DF§98), pisze autor *Dociekań*, wskazując tym samym, że język potoczny jest naturalnym odzwierciedleniem życia a jego zmienność postępuje za zmiennością ludzkich praktyk i technik radzenia sobie ze światem (DF§124) oraz nie należy, tak jak w *Traktacie*, uznawać język potoczny jedynie za niedoskonałą kopię języka idealnego. Świadczy o tym choćby pojęcie gier językowych wprowadzone nie tylko dla podkreślenia różnorodności i wielości wyrażen językowych, ale też po to, by pokazać, w jaki sposób uczymy się języka oraz, że w zasadzie język nie daje się oddzielić od czynności, w jakie jest wpleciony. W samym języku zawarte są już sposoby uczenia się języka. Proces socjalizacji przebiega zatem równoległe z tym, co Wittgenstein nazywa tresurą, tzn. pro-

---

<sup>252</sup> Por. H.-G. Gadamer: *Historia pojęć jako filozofia*. W: Idem: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 2000, s. 100.

<sup>253</sup> Por. P.M.S.Hacker: *Ludwiga Wittgensteina ...*, s. 15 oraz G.H.von Wrigcht: *Wittgenstein i jego czasy* w: L. Wittgenstein: *Uwagi różne*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 141.

cesem przyswajania nie tylko słów, ale przede wszystkim sposobów ich użycia. Tresura oznacza przyswajanie konkretnych gier językowych, czyli słów wraz z ich kontekstem i sposobem użycia (DF§7), przy czym nie jest to świadome przyswajanie znaczeń pewnych terminów i pojęć. Jest to raczej „wrastanie” w dany język, pewien sposób życia i jest przynajmniej częściowo procesem nieświadomym. Sądzę więc, że autor *Dociekań* zgodziłby się z Gadamerem, gdy ten pisze: „To, jak się niejako rozkłada ciężar rzeczy spotykanych przez nas podczas rozumienia, samo jest procesem językowym, by tak rzec grą ze słowami, które grają wokół zamierzonej treści. To *gry językowe* pozwalają rozumieć świat nam, uczącym się – a kiedyż przestajemy nimi być?”<sup>254</sup>. Gry językowe, o których tu mowa, warunkują, jak widać rozumienie, ale też stanowią „preschematyzacje naszej przyszłej orientacji w świecie”<sup>255</sup>. Uczymy się znaczenia wyrażenia językowych zawsze w pewnym kontekście i w określonym użyciu, co składa się, jak powie Wittgenstein, na cały nasz sposób przedstawiania i układ odniesienia.

Kolejnym przejawem związku języka z życiem jest fakt, że język odsyła do egzystencji, co Ricoeur nazywa referencyjnością języka a Gadamer faktem, że celem języka jest wyrażanie świata, lub inaczej: nie język jako taki jest najważniejszy, lecz „rzecz” w tym języku wypowiedziana. Częściowo ta funkcja języka zawiera się w przekonaniu Wittgensteina, że język postępuje ściśle za praktykami i technikami ludzkiego życia i jest ich artykulacją. Pozostaje jednak jeszcze fakt, że język „zapomina o sobie” tzn. schodzi na dalszy plan względem tego, co w tym języku jest wyrażane. Uwidacznia się to także w uwagach Wittgensteina i jest jeszcze jedną konsekwencją odrzucenia twierdzenia, że język powinien zbliżać się do jakiegoś ideału ścisłości, do jakiegoś rachunku z jednoznacznie ustalonymi regułami. Brak jednoznacznych reguł użycia słowa nie oznacza, że ze słowem tym nie wiążemy żadnego znaczenia. Używając słów w przeróżnych grach językowych nie odczuwamy braku reguł ich użycia. Aby używać języka, pisze Wittgenstein, nie potrzeba nam logika, który pokazałby „ludziom, jak wygląda porządne zdanie”

---

<sup>254</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 655.

<sup>255</sup> A. Przyłębski: *Gadamer*. Warszawa 2004, s. 158. W innym miejscu tego tekstu Przyłębski przytacza słowa Gadamera: „Językowa wykładnia świata, w której wzrastamy i która daje nam pierwsze [myślowe] ustrukturuowanie określana jest naturalnie sama przez pochodzenie, przekaz, niezreflektowane przesady społeczeństwa, uwarunkowania życia historycznego”. Zob: H.-G. Gadamer: *Miejsce filozofii we współczesnym świecie*. Tłum. A. Przyłębski. W: A. Przyłębski: *Gadamer...* s. 209.

(DF§80)<sup>256</sup>. Język potoczny „jest w porządku”, ponieważ gry językowe (rozkazywać, pytać, opowiadać, itp.) przynależą do naszej historii naturalnej tak jak chodzenie, jedzenie czy picie. Język potoczny nie musi więc naśladować żadnego ukrytego porządku, ponieważ język ten jest naturalną ekspresją życia, czy raczej można powiedzieć, naszego bycia-w-świecie. Filozofia zatem, chcąc opisać ten podstawowy wymiar ludzkiego życia, powinna zająć się opisem tegoż języka. Celem filozofa powinno być sprowadzenie słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku i uświadomienie, że słowa są „zadomowione” w języku, że stanowią naturalny wyraz artykulacji świata (DF§116).

Choć w filozofii hermeneutycznej badanie języka za pomocą opisu i interpretacji ma bardziej niż w dociekaniach Wittgensteina charakter historyczny, tak jak choćby w przypadku hermeneutyki symbolu (Ricoeur) czy historii pojęć (Gadamer), to trzeba podkreślić, że konsekwencje podejścia Wittgensteina są podobne: wskazanie na to, że pojęcia filozoficzne są zaczerpnięte z języka potocznego oraz, że w zależności od reguł i form przedstawiania, różny jest ich sens i znaczenie. Zadaniem filozofa jest „gromadzenie przypomnień w określonym celu (DF§127), co może oznaczać: wskazywanie, że takie wyrazy jak „język”, „doświadczenie”, „świat” stosowane w języku filozofii, mają tak przyziemne zastosowanie, jak wyrazy „stół”, „lampa”, „drzwi”, a zatem ich źródłem jest kontekst ludzkiej praktyki, zmiennej i relatywnej społecznie. Słowa te, tak jak inne słowa języka potocznego, odnoszą się przede wszystkim do artykulacji świata, natomiast ich obecność w języku filozofii stanowi już skutek pewnej abstrakcji. Filozof powinien zatem „przejsć tam i z powrotem drogę między abstrakcyjnym pojęciem i słowem żywego języka”<sup>257</sup>.

### 3. Metoda filozofii

Z zagadnieniem językowego charakteru badań filozoficznych wiąże się zasadniczo także kwestia metody tychże badań, sposobu formułowania problemów i stawiania py-

---

<sup>256</sup> A. Bronk pisze, że sprzeciw Gadamera budzi przedmiotowe, a więc instrumentalne i znakowe ujęcie języka, które gubi wszystko to, co w języku najbardziej istotne: jego okazjonalność, wielość form i to, co w języku zakryte, czyli np. przesady. Por.: A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język*. Lublin 1982, s. 384.

<sup>257</sup> H.-G. Gadamer: *Historia pojęć...*, s. 117.

tań. Jak już wspomniałem, filozofia hermeneutyczna, choć inspirowana fenomenologią i badaniami semantyki języka, wypracowuje własne metody filozofowania, z którymi wiążą się takie pojęcia jak „opis” (opis rzeczy od strony sposobu, w jaki *Dasein* je napotyka i wyklada w swym rozumieniu), „fenomenologiczne wskazywanie”, „długa droga” Ricoeura czy wreszcie Gadamerowska „historia pojęć”<sup>258</sup>. Poszukiwanie swoistej dla hermeneutyki „metodologii” oscyluje, jak wspomniał Ricoeur, pomiędzy prawdą (ontologia fundamentalna) a metodą („długa droga” poprzez analizy językowe). Zbyt wielki nacisk na „prawdę” grozi popadnięciem filozofii w poezję, zaś zbyt wielki nacisk na metodę grozi próbami wtłoczenia filozofii w koleiny dyscyplin szczegółowych (np. lingwistyka, logika, empiryzm)<sup>259</sup>.

Jak zobaczymy, podobny problem dotyczy dzieła Wittgensteina, co uwidacznia się zarówno w treści jego dzieł, jak i w ich formie. Komentatorzy jego twórczości podkreślają, że poszukiwał on alternatywnej w stosunku do już istniejących metody badań filozoficznych. Poniższe analizy wykażą podobieństwo Wittgensteinowskiej metody do Gadamerowskiej „historii pojęć” oraz przedstawiają tę metodę jako swoistą fenomenologię języka.

Choć wydaje się, że przesłanki, jakimi kierował się autor *Dociekań*, były odmienne od tych, jakimi kierowali się hermeneuci (np. ontologia fundamentalna, uprawomocnienie nauk humanistycznych), to jednak konsekwencje takiego podejścia w obu przypadkach są podobne: dystans zarówno do metod naukowych, jak i analizy logicznej, problematyczność i niejednoznaczność w określeniu metody badań oraz istoty języka<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Trudno uznać te metody za wybitnie nowatorskie. Jest to raczej wykorzystanie przez hermeneutów metod swych poprzedników. Charakterystyczny jest tu zwłaszcza Ricoeur, którego strategię można określić jako eklektyczną. Wykorzystuje on z jednej strony fenomenologię Husserla i przekształca ją do własnych celów a z drugiej strony np. szeroko nawiązuje i do strukturalizmu, i do analitycznej filozofii języka. Por. np. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla*. „Kwartalnik Filozoficzny”, T.XXIV, 1996, s. 149.

<sup>259</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. P. Graff. Warszawa 1989, s. 117 a także A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język...*, s. 386. Ciekawie w tym kontekście brzmi uwaga Wittgensteina z lat 1933-1944: „Myślę, że zreasumuje swoje stanowisko wobec filozofii mówiąc: filozofia może być właściwie tylko *poezją*. Stąd, moim zdaniem, wynikać musi, jak dalece moje myślenie należy do przeszłości, przyszłości lub teraźniejszości. Albowiem w ten sposób prezentuje siebie jako kogoś, kto nie całkiem może dokonać tego, czego chciałby móc dokonać”. L. Wittgenstein: *Uwagi różne*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 46

<sup>260</sup> W skrócie można powiedzieć, że problem metody w omawianych tu koncepcjach bierze się z kilku podstawowych powodów: odrzuceniu metod naukowych i logiki, nieprzedmiotowym podejściu do języka i niemożliwości wyjścia poza język w jego opisie a więc odrzuceniu możliwości metajęzyka. Por. H.-J. Glock, *Słownik...*, s. 188 a także H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje...*, s. 84.

Jednym z kluczowych pojęć charakteryzujących metodę „późnej” filozofii Wittgensteina jest *Übersicht*, czyli przegląd, całościowy widok <sup>261</sup>. Dla Wittgensteina pełni ono istotną rolę. W *Dociekaniach* czytamy: „Jednym z głównych źródeł naszego niezrozumienia jest to, że brak nam jasnego *przeglądu* sposobów użycia naszych słów (...) Przejrzysta ekspozycja umożliwi zrozumienie, które na tym właśnie polega, że ‘dostrzegamy związki’ (...) Pojęcie przejrzystości ma dla nas zasadnicze znaczenie. Charakteryzuje ono formę naszego ujęcia, sposób, w jaki sprawy widzimy. (Czy jest to pewien pogląd na świat?)” (DF§122). W innym miejscu: „Mnie nie interesuje wznoszenie budowli, lecz to, by przejrzyste widzieć podstawy możliwej budowli”<sup>262</sup>. Jak wskazuje Glock, wzorem dla stworzenia tej metody była dla Wittgensteina refleksja Hertza na gruncie fizyki, a także Goethego i Spenglera. To, co łączyło tych myślicieli, to przekonanie, że można wyjaśnić zjawiska w sposób inny, konkurencyjny w stosunku do przyczynowego wyjaśniania naukowego. Twierdzili, że poprzez określone uporządkowanie tego, co już znane, w sposób ukazujący wzajemne powiązania i związki między elementami systemu, można uzyskać adekwatne poznanie i rozumienie<sup>263</sup>. Przegląd, jako nowa metoda badawcza jest również „nowym światopoglądem”, nowym sposobem widzenia rzeczywistości. W oparciu o to pojęcie formułuje Wittgenstein zadanie filozofii, która ma być „plenerowym szkicem”, ma uporządkować już posiadaną przez nas wiedzę o świecie<sup>264</sup>. Chodzi o to, aby „wprowadzić pewien porządek do naszej wiedzy o użyciu języka: porządek służący określonymu celowi; jeden z wielu możliwych porządków, nie zaś porządek *w ogóle*” (DF§132). Co prawda zamiar wprowadzenia porządku, czy też uporządkowania naszej wiedzy przyświecał również autorowi w *Traktacie*, teraz jednak nie chodzi o „geologiczne” osiągnięcie właściwej koncepcji logicznej jako fundamentu naszej wiedzy, lecz o „topograficzne” opisanie naszych zwykłych sposobów użycia języka w ramach gier językowych. Analizę logiczną ma zastąpić opis. Wittgenstein uznał także, że nie jest moż-

---

<sup>261</sup> Brak w języku polskim dobrego odpowiednika tego terminu. Tłumacz *Słownika Wittgensteina* wskazuje, że termin ten łączy w sobie przeglądowość z przejrzystością. Zob. H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 273.

<sup>262</sup> L. Wittgenstein: *Uwagi różne...*, s. 23.

<sup>263</sup> H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 274. K. Gurczyńska stwierdza, w nawiązaniu do pojęcia „przeglądu”, że metoda zastosowana w *Dociekaniach* nie może prowadzić do żadnych nowych odkryć. Problemy filozoficzne mają zniknąć poprzez ukazanie roli, jaką określone pojęcia pełnią w naszym języku. Zniknięcie problemu jest jego rozwiązaniem, jednakże nie jest w tym sensie żadnym nowym odkryciem. Por. K. Gurczyńska: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin 2007, s. 25.

<sup>264</sup> L. Wittgenstein: *Niebieski i brązowy zeszyt*. Tłum. A Lipszyc, Ł. Sommer. Warszawa 1998, s. 44.



liwe wprowadzenie jednego wzorcowego „porządku” w oparciu o logikę. Chodziło mu raczej o porządek (jeden z wielu), który ma rację bytu w pewnych granicach sensowności, wyznaczonych przez gry językowe i formy życia. Zaraz po tym jak autor *Dociekań* pisze, iż cały sposób patrzenia należy obrócić wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby następuje paragraf 109 gdzie czytamy: „słuszne było to, że nasze rozważania nie powinny być rozważaniami naukowymi (...). Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. Wszelkie *wyjaśnianie* musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. A opis ten otrzymuje swoje światło od problemów filozoficznych. Nie są to rzecz jasna problemy empiryczne, gdyż rozwiązywane są przez wgląd na sposób działania naszego języka (...). Problemy rozwiązuje się tu nie drogą gromadzenia nowych doświadczeń, lecz poprzez zestawienie rzeczy dawno znanych (...)” Rozważania te nie kierują się zatem ku zjawiskom, lecz ku „możliwościom zjawisk” a więc „analizują” rodzaj wypowiedzi, jaki o zjawiskach wypowiadamy (DF§90). Praca filozofa w tym kontekście polega na „gromadzeniu przypomnień w określonym celu” (DF §127). Co jest tym celem? Ukazanie tego, w jaki sposób słowa „zadomowione” w języku potocznym zyskują nowe znaczenie w języku filozofii, w ten sposób wprowadzając nas w błąd, powodując, że język „świętuje” i pracuje na „jałowym biegu”. Wittgenstein podaje szereg tego rodzaju błędów, czyli sytuacji, w których język nasz „wiedzie nas na manowce”<sup>265</sup>. W efekcie, nie może być mowy o niezmienności problemów filozoficznych ponieważ ich charakter i sens zakorzeniony jest w języku potocznym, który jest zmienny i odzwierciedla sposoby życia człowieka. Filozoficzne dociekania muszą zatem przybrać, jak się rzekło, postać „gromadzenia przypomnień”, analizowania sposobów formułowania pojęć filozoficznych, ich drogi od języka potocznego, *lebenswelt*, do filozoficznego dyskursu. Nawiązując jeszcze raz do Gadamera można mówić tu o obserwacji „pracy pojęcia”, o „uświadomieniu sobie stosunku słowa i pojęcia jako stosunku określającego nasze myślenie”. Pojęciowość bowiem „określa sposób, w jaki stawia się pytanie. Chodzi więc o to, w jaki sposób pojawia się pytanie” pisze Gadamer i wskazuje, że należy przede wszystkim „wyjaśnić mroczny rodowód pojęciowy filozoficznych pojęć abstrakcyjnych”<sup>266</sup>. Natomiast autor *Dociekań* rozważa, dlaczego stawiamy pewnego rodzaju pytania, np. co jest istotą języka? Czym jest *ja*? Czym jest zdanie? itp. stwierdzając, że pytania te powstają na skutek nieporozumień dotyczących użycia słów. Są one wywoływane np. pewnymi analogiami pomiędzy

---

<sup>265</sup> Wykaz takich pomyłek zob: P.M.S.Hacker: *Ludwiga Wittgensteina...*, s. 33,36.

<sup>266</sup> H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje...*, s. 104, 109.

formami wyrazu w różnych dziedzinach życia, pomiędzy różnymi grami językowymi (DF§90). W swych uwagach Wittgenstein stwierdza, że jedną z jego najważniejszych metod jest to, „by przedstawić sobie historyczny rozwój naszych myśli zupełnie inaczej, niż to faktycznie miało miejsce. Gdy się to robi, problem ukazuje nam zupełnie nową stronę”<sup>267</sup>.

Przytoczmy na koniec tych rozważań uwagę Gadamera, w której nawiązuje on wprost do późnego Wittgensteina: „Wszelako sam Wittgenstein w swoich późniejszych pracach pokazał, że ideał języka sztucznego jest sam w sobie sprzeczny (...) a więc w ostateczności żaden język sztuczny nie może obyć się bez języka naturalnego. Dla późniejszych przekonań Wittgensteina decydujące jest raczej stwierdzenie, że język jest zawsze w porządku, to znaczy – właściwą funkcją języka jest realizacja porozumienia, zaś źródłem pozornych zagadnień filozofii jest nie wadliwość języka, lecz fałszywa metafizyczna dogmatyzacja myślenia, hipostazowanie wyrażań operatywnych. Język jest jak gra. Wittgenstein mówi o grach językowych, by oddać czysto funkcjonalny sens słów. Język jest językiem wtedy, gdy występuje jako czysty *actus exercitus*, to jest - kiedy sam roztapia się i niejako zanika w pokazywaniu tego, co powiedziane”<sup>268</sup>.

Mimo podobieństwa między obydwoma podejściami nie wolno nam przeoczyć różnic. Mimo, że obaj filozofowie chcąc wprowadzić pewien ład w języku filozofii, sięgają do języka potocznego, to Gadamer wydaje się kłaść większy nacisk na kontekst historyczny i społeczny. Poszukuje przesądów, które wygenerowały określone problemy filozoficzne. Wittgensteina zaś interesuje bardziej nieuprawnione przekraczanie granic różnych dyskursów i gier językowych. Dobrym przykładem jest tu choćby kwestia psychoanalizy Freuda, któremu austriacki filozof zarzucał nieuprawnione nadawanie swej koncepcji statusu naukowego i poprzez to mieszanie dwóch odmiennych gier językowych<sup>269</sup>. Do koncepcji Freuda nawiązuje zresztą także Ricoeur, proponując odczytanie jego koncepcji za pomocą dwóch kluczy: języka siły i energii znajdującej swój wyraz w pragnieniu, oraz sensu, który staje się przedmiotem interpretacji. Przejawia się to w swoistym dualizmie: powód – przyczyna, o którym Ricoeur pisze w swych późniejszych tekstach dotyczących tożsamości podmiotu.

---

<sup>267</sup> L. Wittgenstein: *Uwagi różne...*, s.66.

<sup>268</sup> H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*. W: Idem: *Rozum, słowo...*, s. 84

<sup>269</sup> M. Soin pisze, że jeśli formułuje się hipotezy przyczynowe, to należy je jednocześnie weryfikować empirycznie. Jeśli tezy dotyczą motywów, wówczas należą już do innej gry językowej. Por. M. Soin: *Gramatyka i metafizyka...*, s. 115.

Ponadto wydaje się, że Wittgenstein jest tu bardziej niż Gadamer konsekwentny w odrzuceniu jakiegokolwiek istoty języka. Usuwanie nieporozumień poprzez uściślenie językowych wypowiedzi nie ma prowadzić do jakiegoś stanu pełnej przejrzystości, w którym ostatecznie wszelkie problemy (nieporozumienia) filozoficzne znikną. W tym sensie filozofia nie ma końca<sup>270</sup>. Natomiast Gadamer postuluje osiągnięcie takiego stanu pisząc, w nawiązaniu do idei Heideggera, o sytuacji, w której jedność słowa i pojęcia, słowa i bytu zostaje przywrócona, jak miało to miejsce w języku presokratyków<sup>271</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz tym elementom koncepcji Wittgensteina, które nadają jej charakter zbliżony do badań fenomenologicznych.

Glock, analizując specyfikę metody Wittgensteina stwierdza, że celem „ekspozycji” nie jest formułowanie jakichkolwiek twierdzeń, lecz jedynie przyglądnięcie się rzeczywistości językowej, pozwolenie, by ta rzeczywistość „przemówiła”. „Spójrz na to tak!”, pisze często Wittgenstein, a dalej jeśli problem nadal istnieje : „spójrz na to jeszcze inaczej...” wychodząc z założenia, że zmiana optyki, zmiana sposobu widzenia językowego zjawiska, rozwiązuje problem, bądź często ukazuje go jako pozorny. Autor, pisząc w *Dociekaniach*, że nic nie jest przed nami ukryte, że wszystko leży jak na dłoni (DF§126) wskazuje, że wszystkie możliwości znaczenia i sensu a także wszystkie możliwości zastosowania słowa, choć nie są dane w jednym akcie percepcji, to jednak nie są przed nami ukryte, tak jak ukrytym miał być całkowicie zanalizowany język idealny *Traktatu*. Strategię Wittgensteina można zatem ująć tak, jak uczynił to Finch: świat Wittgensteina jest „płaski”, nie posiada żadnej głębi i upodabnia się do malarstwa współczesnego, w którym nie ma podziału na pierwszy plan i tło, lecz wszystko jest dane na jednej płaszczyźnie<sup>272</sup>. Nie chodzi bowiem o to, „by zjawiska przejrzeć” (DF§90), by odnaleźć „ukrytą istotę” (DF§92), lecz o patrzenie („nie myśl tylko patrz!”) (DF§66), o „uprzytomnienie” (DF§89), o „ekspozycję” zjawisk życia codziennego. Podkreślmy, że ma to być patrzenie nie zniekształcone przez żadną ideę i teorię: „Ideał tkwi w naszych myślach niewzruszenie. Nie można poza niego wyjść, stale trzeba doń wracać (...). Idea siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzymy, to widzimy poprzez nią. Nie przejdzie nam nawet przez myśl, by okulary te zdjąć” (DF§103). Paragraf 125 *Dociekań* informuje nas jednakże, że mimo podobieństw do badań fenomenologicznych, istnieje tu

---

<sup>270</sup> H.-J. Glock: *Słownik...*, s. 277

<sup>271</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 564 oraz A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język...*, s. 374.

<sup>272</sup> H. Le Roy Finch: *Fizjonomiczny fenomenalizm*. W: *Metafizyka jako cień...*, s. 113.

wszak różnica. Nie chodzi tu bowiem o dostrzeżenie „istot” lub *eidos*, jako skutek *epoche*, lecz o zabieg ustalenia określonych reguł, przyjęcia ich niejako na próbę, aby pokazać, że postępowanie wedle nich prowadzi niechybnie do nieporozumień, do sytuacji, w których rzecz przybiera inny niż zakładaliśmy obrót; „że płaczemy się niejako w swych własnych regułach”. Celem tego zabiegu jest właśnie ukazanie tego zaplątania i zorientowanie się w nim (DF§125).

Przypomnijmy, że projekt filozofii hermeneutycznej ściśle wiąże się z metodą fenomenologiczną<sup>273</sup>. Dzieło Gadamera metodologicznie rzecz biorąc stoi na podłożu fenomenologicznym, jednakże bliżej mu w tym względzie do Heideggera niż Husserla, fenomenologia bowiem to dla autora *Prawdy i metody* „teoria rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie”. Dalej w tym fragmencie przedmowy do tego dzieła czytamy: „Muszę więc podkreślić, że moje analizy gry lub języka są pomyślane czysto fenomenologicznie” (i dalej w przypisie): „Dlatego gdy poznałem pojęcie gier językowych u Ludwiga Wittgensteina, wydało mi się ono zupełnie naturalne”<sup>274</sup>. Gadamer wiąże więc pojęcie fenomenologicznego wykazywania ze stosowanym przez Heideggera pojęciem hermeneutyki a jednocześnie – sędzę, że nie przez przypadek – dostrzega też podobieństwo w takim podejściu do filozofii i do języka u Wittgensteina<sup>275</sup>.

Reasumując powyższe uwagi, można stwierdzić, że problem metody jest w dziele Wittgensteina ściśle podporządkowany przedmiotowi badania, a więc językowi. Problem filozoficzny to problem pojęciowy, a zatem drogą do jego rozwiązania jest ukazanie prawdziwej natury takiego problemu, który z perspektywy tradycyjnego podejścia do filozofii, jest problemem pozornym. Można powiedzieć, że problem filozoficzny nie ma swego źródła w świecie–w–sobie, lecz w języku potocznym, odzwierciedlającym bycie w świecie.

Fenomenologiczne echa, jakie pobrzmiwają w niektórych uwagach późnego Wittgensteina, świadczą o podobnym, jak w filozofii hermeneutycznej napięciu pomiędzy metodą a prawdą. Niewątpliwie fakt, że m.in. *Dociekania filozoficzne* są dziełem niesystematycznym, nieuporządkowanym, są zbiorem luźnych uwag, może wynikać właśnie z nieadekwatności jakiegokolwiek metodologii w stosunku do tego, co austriacki filozof chciał

---

<sup>273</sup> Dyskusja o tym, jak dalece hermeneuci odbiegają od intencji Husserla i jego programu fenomenologii wymaga osobnej dyskusji. W niniejszej pracy nawiązuję do idei fenomenologicznych zawartych w tekstach hermeneutów.

<sup>274</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 15.

<sup>275</sup> Por. także P.M.S. Hacker: *Ludwiga Wittgensteina...*, s. 33.

wyrazić. Można więc mówić, jak Gadamer w stosunku do pism późnego Heideggera, o swoistym głodzie języka, czyli poszukiwaniu odpowiednich słów dla filozoficznej myśli, bądź też mówić, jak Wittgenstein, o „szturmowaniu granic języka”<sup>276</sup>.

---

<sup>276</sup> Jedną z wypowiedzi Wittgensteina brzmi następująco: „Dobrze rozumiem to, co Heidegger mówi o byciu i trwaniu. Ludzie przejawiają skłonność, by szturmować granice języka. Pomyślcie na przykład o zdziwieniu, że coś istnieje. Tego pytania nie da się wyrazić w formie pytania i nie istnieje też odpowiedź na nie (...). Tym szturmowaniem granic języka jest etyka (...). Ale tendencja, szturmowanie, na coś wskazują”. F. Waisman, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967, s. 89. Cyt. za: W. Sady: *Wprowadzenie*. W: L. Wittgenstein: *Uwagi o religii i etyce*. Kraków 1995, s. 19.

## II. MIEJSCE ROZUMIENIA W FILOZOFII WITTGENSTEINA

W rozdziale tym przedstawię pojęcie rozumienia w późnej filozofii Wittgensteina i różne jego ujęcia, które zmieniały się wraz z ewolucją późnych poglądów austriackiego filozofa na ten temat. Zgodnie z pewnymi interpretacjami można powiedzieć, że ewolucja ta przebiega zgodnie z rozszerzaniem się kontekstu sensu: od rachunku logicznego opisanego w *Traktacie*, poprzez wielość rachunków i gier językowych aż do ostatnich tekstów, gdzie obok wielości gier językowych mowa jest o pewnych, bardziej ogólnych, podstawach sensu wyrażen językowych<sup>277</sup>. Najpierw więc przeanalizuję rozumienie w aspekcie gier językowych. Ten etap rozważań ma charakter negatywny, bowiem dowiadujemy się, czym rozumienie nie jest, pozostając jednocześnie bez żadnej pozytywnej jego definicji. Następnie postaram się o pozytywne zdefiniowanie rozumienia w oparciu o pojęcie form życia i o odpowiedź na pytanie, czy rozumienie jest rodzajem warunku możliwości pojęciowego myślenia, ugruntowaniem, podstawą, tłem naszego myślenia i używania języka. Dodatkowym elementem rzucającym światło na Wittgensteinowskie pojęcie rozumienia będzie porównanie go z kwestią interpretacji, czym zajmę się w części trzeciej tego rozdziału.

### 1. Czy rozumienie jest tylko grą językową?

W charakterystyczny dla siebie sposób Wittgenstein podejmuje problem zjawiska rozumienia na drodze analizy tego pojęcia oraz innych słów z nim związanych poprzez badanie sposobów ich użycia w języku potocznym, a także na drodze porównania tych pojęć z innymi, takimi jak: myślenie, wyobrażanie sobie, oczekiwanie, itp. Nie ulega wątpliwości, że te analizy są krytyką stanowiska wyłożonego w *Traktacie*, inspirowanego głównie poglądami Frege`go. Późniejsze teksty, począwszy od *Niebieskiego i brązowego zeszytu*, w jeszcze większym stopniu niż *Traktat*, zrywają z mentalistycznym i psychologicznym pojęciem rozumienia i wyjaśniają zjawisko rozumienia za pomocą podo-

---

<sup>277</sup> Por. M. Soin: *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław, 2001, s.192 oraz D. Pears: *Wittgenstein*. Tłum. K. Gurczyńska, J. Gurczyński. Warszawa 1999, s. 92.

bieństwa rodzinnego oraz gier językowych<sup>278</sup>. W okresie przejściowym analizy tego pojęcia będą więc w dużej mierze krytyką stanowiska mówiącego, że rozumienie jest jakimś wewnętrznym procesem zachodzącym w psychice, towarzyszącym niejako używaniu słów a język jest czymś zewnętrznym w stosunku do tzw. zjawisk wewnętrznych (dane doświadczenia, uczucia, emocje). W *Dociekaniach* autor wskazuje, że w procesie komunikowania się naszym celem nie jest odgadnięcie tego, co ktoś ma na myśli, mówiąc coś, ani „przeniknięcie” przez szatę języka do poziomu prawdziwych znaczeń: „(...) tak przywykliśmy do językowego komunikowania się w rozmowie, że zdaje się nam, jakoby cały dowcip tej komunikacji polegał na tym, iż ktoś drugi chwyta sens moich słów – coś psychicznego – i że niejako wchłania go do swojego umysłu. Jeżeli potem coś jeszcze z tym pocnie, to nie należy to już do bezpośredniego przeznaczenia języka (DF§ 36 i 363). A zatem „rozumieć” znaczyłoby w takich przypadkach coś podobnego jak „przejrzeć”, wyjaśnić, w jaki sposób słowa łączą się z owymi stanami<sup>279</sup> i wewnętrznymi danymi doświadczenia<sup>280</sup>. Wittgenstein odrzuca takie psychologizujące stanowisko. Odrzucenie psychologizmu zbiega się także z późniejszą krytyką tzw. języka prywatnego, natomiast dla pojęcia rozumienia istotne jest to, że nie jest ono zjawiskiem wewnętrznym towarzyszącym mówieniu oraz, że cokolwiek uczyniłoby się znakiem rozumienia, nie można byłoby udowodnić, że właśnie ten znak adekwatnie oddaje istotę rozumienia. Odchodząc od mentalistycznego ujęcia rozumienia Wittgenstein skupia się na behawioralnych przejawach tego zjawiska oczywiście w odniesieniu do zachowań językowych. Wyróżnia więc różne, najczęściej współwystępujące ze sobą, kryteria rozumienia, np. wiedza o tym, jak używa się danego słowa, jak reaguje się na jego użycie przez innych oraz jak wyjaśnia się, co ono znaczy, kiedy nas o to pytają (DF§ 269)<sup>281</sup>. Istnieją więc różne typy rozumienia, tak jak istnieją różne gry językowe powiązane podobieństwami rodzinnymi. Przykładem jest choćby estetyka, gdzie rozumienie wiersza lub utworu muzycznego różni się od rozumienia zachowania ludzi w trakcie komunikowania się lub od gry językowej metafizyki, gdzie rozumieć znaczy „przejrzeć” czy „przeniknąć”. Na dro-

---

<sup>278</sup> Platonizujące ujęcie rozumienia było charakterystyczne dla Frege`go oraz Russela. Ich koncepcje stały się inspiracją dla autora *Traktatu*. Por. np. H.-J. Glock: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 401.

<sup>279</sup> L. Wittgenstein: *Z analiz językowych rozumienia*. W: *Wokół rozumienia* *Philoso. Studia i szkice z hermeneutyki*. Red. G. Sowiński. Kraków 1993, s.183. Jest to fragment tekstu L. Wittgensteina: *Philosophical grammar*.

<sup>280</sup> Ibidem, s.180.

<sup>281</sup> Por. także: H.- J.Glock: *Słownik...*, s. 304.

dze obserwacji zachowań językowych autor *Dociekań* dochodzi do koncepcji znaczenia jako użycia: wiemy, co oznacza dane wyrażenie językowe, jeśli wiemy jako użyć go w języku, podobnie jak z przysłowiowym pionkiem na szachownicy (DF§23).

Postawienie pytania „na czym polega rozumienie zdania?” lub „czym jest rozumienie w ogóle?” na tym etapie rozwoju swych poglądów Wittgenstein uznałby zapewne za nieuzasadnione lub błędnie postawione. Rozumienie zdania musi być zrelatywizowane do określonej gry językowej, których przykłady znajdujemy w *Dociekaniach* i w *Gramatyce*: rozumienie jako „przejrzenie”, jako przekład z jednego symbolizmu na inny, rozumienie utworu muzycznego, obrazu, wiersza, rozumienie podczas słuchania i czytania, rozumienie ciągu matematycznego, itd. W każdej z tych czynności rozumienie okazuje się być czymś innym a doszukiwanie się czegoś im wspólnego byłoby tu nadużyciem językowym, czy raczej wyrażeniem przekonania, że *musi* istnieć coś (metafizycznego), co wszystkim tym przypadkom jest wspólne. Tymczasem przypadki te „łączą” jedynie, według Wittgensteina, podobieństwa rodzinne.

W swoich późniejszych poglądach austriacki filozof wskazuje, że rozumienie nie daje się sprowadzić do innych, podobnych zjawisk, takich jak: myślenie, wyobrażenia, stany psychiczne (zmartwienie, zdenerwowanie, itp.) i sugeruje (choć nie pisze o tym wprost), że rozumienie jest ugruntowane w bardziej ogólnych niż gry językowe kategoriach. W paragrafie 149 *Dociekań* pisze: „Rozumieć słowo – pewien stan. Ale czy stan psychiczny? – Stanami psychicznymi nazywamy zmartwienie, zdenerwowanie, bóleści...”. Różnica uwidacznia się, zdaniem Wittgensteina, gdy porównujemy zdania: „od wczoraj miał nieustanne bóleści” z „od wczoraj rozumiem to zdanie” oraz „od wczoraj umiem grać w szachy”. O ile bóleści mogą ustać i ponownie zacząć, o tyle rozumienie lub wiedza raczej nie: „A gdyby spytano: kiedy *umiesz* grać w szachy? Czy może podczas wykonywania ruchu? I czy całe szachy podczas każdego ruchu?” (DF§149). W innym miejscu czytamy: „Jeśli «rozumieć znaczenie słowa» to tyle co znać możliwości gramatyczne jego zastosowania, to mogę zapytać: «Jak mogę z miejsca wiedzieć, co mam na myśli, wypowiadając jakieś słowo; nie mogę mieć przecież w głowie wszystkich na raz zastosowań tego słowa?»”<sup>282</sup> Rozumienie zdaje się więc być pewną dyspozycją, zdolnością, opanowaniem pewnej techniki. W paragrafie 154 *Dociekań* pisze autor wprost: „Spróbuj nie myśleć o rozumieniu jako o zjawisku psychicznym. Myli cię bowiem ten właśnie

---

<sup>282</sup> L. Wittgenstein: *Z analiz językowych rozumienia...*, s. 186



sposób mówienia (...). W tym sensie, w jakim istnieją zjawiska charakterystyczne dla rozumienia (także zjawiska psychiczne), rozumienie nie jest zjawiskiem psychicznym”. Z kolei w *Philosophical Grammar* stwierdza, że rozumienie jest jak tło, na którym dopiero poszczególne zdania zyskują znaczenie, przy czym nie jest ono stanem świadomościowym. Jest raczej czymś w rodzaju opanowania jakiegoś rachunku, „umiejętnością moltiplikowania”<sup>283</sup>. W interpretacji Glocka w ten sposób nie przeczy Wittgenstein temu, iż rozumieniu towarzyszą pewne zjawiska psychiczne lub fizyczne, lecz że zjawiska te nie konstytuują rozumienia. Dzieje się tak z trzech powodów: żadne stany mentalne i psychiczne nie są konieczne dla rozumienia ( np. posiadanie mózgu o określonej budowie nie mówi nam nic o pojęciu rozumienia); zjawiska psychiczne nie są wystarczające, aby stwierdzić rozumienie; rozumienie nie jest czymś, co robimy dobrowolnie, nie jest jakimś procesem, którego możemy zaprzestać. W efekcie Glock dochodzi do wniosku, że rozumienie jest „trwałym uwarunkowaniem”, czymś, co ze względu na brak określonego trwania w czasie, jak to jest w przypadku zjawisk psychicznych, jest raczej czymś potencjalnym niż aktualnym, jest „opanowaniem technik używania słów w niezliczonych czynnościach językowych”<sup>284</sup>.

Jak widać, pojęcie rozumienia jest dla Wittgensteina stosunkowo ważne, zważywszy na to, ile miejsca poświęca jego analizom. Jednakże w specyficzny dla siebie sposób nie buduje żadnej spójnej definicji rozumienia, lecz raczej, poprzez opis użycia wyrażeń językowych, wskazuje na to, czym rozumienie być nie może. Jedno jest jasne: w późniejszych pismach zrywa z przekonaniem, że rozumienie oznacza „rodzinę zjawisk” i wskazuje, że jest ono czymś bardziej ogólnym.

Zanim przejdę do dalszej części ujęcia pojęcia rozumienia w filozofii Wittgensteina, warto podsumować to, co do tej pory zostało napisane, zestawiając te uwagi jednocześnie z hermeneutycznym podejściem do tego problemu.

Warte podkreślenia w tym miejscu są dwie sprawy. Po pierwsze, chcąc odpowiedzieć na pytanie, czym jest rozumienie, autor *Dociekań* odrzuca psychologizm i platonizm wskazując, że wyjaśnienia rozumienia trzeba szukać w samym języku i zachowaniach mu towarzyszących: gestach, reakcjach, które dane są bezpośrednio, empirycznie. Jeśli uwzględnimy fakt, że jest tu mowa nie o idealnym języku z *Traktatu*, lecz o języku potocznym, wplecionym w naszą praktykę życiową, to okazuje się, że rozumienie (ściślej

---

<sup>283</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>284</sup> H.-J.Glock: *Słownik...*, s. 306.

mówiąc: różne jego formy) jest ściśle powiązane z naszym działaniem i zachowaniem. Rozumienie słowa wiąże się zatem z nie tyle ze słownikowym podaniem jego definicji, ale z umiejętnością jego użycia. Krytyka platonizmu pojęciowego, będącej elementem krytyki metafizyki w ogóle, jest jednocześnie przekonaniem, że za tym, co zmysłowo postrzegalne, czyli naszymi czynnościami wplecionymi w język, nie istnieje żadna ukryta struktura bytów (znaczeń, sensów), o której moglibyśmy coś sensownie powiedzieć. Takie ujęcie problemu wykazuje analogię do pewnych hermeneutycznych tez, dotyczących rozumienia, wyrosłych właśnie na hermeneutycznej krytyce idei romantycznych, idei, o jakich pisali choćby Dilthey czy Schleiermacher. Krytyka ta dotyczy przekonania, że rozumienie jest procesem wewnętrznym towarzyszącym niejako językowi a także, że celem interpretacji i rozumienia jest intencja twórcy. Jak wiemy, filozofia wywodząca się z Heideggerowskiej koncepcji rozumienia całkowicie zrywa z tym podejściem. Rozumienie w *Byciu i czasie* nie jest cechą podmiotu, stanem psychicznym, lecz sposobem bycia. Jest kategorią przekraczającą wymiar *subiectum* i cechuje się przede wszystkim dziejowością. Fenomen rozumienia doskonale ukazuje się w również w koncepcji języka i językowości przedstawionych w *Prawdzie i metodzie*. Czytamy tam, że szeroko pojęty język nie jest językiem substancji, lecz odzwierciedla nasze bycie w świecie, któremu można przypisać cechy intersubiektywności i dziejowości jednocześnie. W tej perspektywie subiektywność jednostki oraz jej intencje stają się tylko odzwierciedleniem panujących w danym czasie przesądów. Według Gadamera, język nie jest językiem substancji, co oznacza, że nie zakrywa on poza sobą żadnych mentalnych bytów. Dlatego byt, przybierając w rozumieniu postać językową, nie uzyskuje drugiego istnienia<sup>285</sup>. Widać więc, że antypsychologizm zarówno u Gadamera, jak i Wittgensteina idzie w parze z krytyką metafizyki substancji. Ponadto dla obu tych filozofów celem rozumienia jest nie tyle druga osoba, co „rzecz”, „porozumienie się co do rzeczy” lub, co do znaczenia pewnej sytuacji, gry językowej, a dopiero wtórnie pogląd lub myśl Innego.

W podobnym duchu i nieco bardziej szczegółowo krytykuje romantyzm Ricoeur. Choć celem hermeneutyki jest dla niego pokonanie dystansu historycznego, to nie dzieje się to bezpośrednio, lecz za pośrednictwem znaków. Dlatego też nie jest możliwe uchwycenie czyjegoś życia, czyjegoś wnętrza, lecz tylko interpretacja i rozumienie pewnego sensu

---

<sup>285</sup> H. – G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2004, s. 636.

oraz znaczenia poprzez zobiektywizowane w piśmie znaki<sup>286</sup>. Dzięki pojęciu „świata tekstu” Ricoeur może powiedzieć, że język nie jest zamkniętym w sobie bytem, lecz do-  
sięga życia, dlatego też pokonanie dystansu historycznego i poznanie Innego nie będzie  
wzuciem się o charakterze psychologicznym, lecz interpretacją<sup>287</sup>.

Jak widać, zarówno u Wittgensteina, jak i w filozoficznej hermeneutyce problem ro-  
zumienia nie jest domeną psychologii, lecz skierowuje uwagę na problem użycia wyra-  
żeń językowych i znaków. Jest to, można rzec, ruch od tego, co wewnętrzne i subiektyw-  
ne do tego, co zewnętrzne i intersubiektywne.

Poza tym, konsekwencją krytyki psychologizmu jest podważenie prawomocności po-  
działu na nauki o duchu i nauki przyrodnicze. Cechą wyróżniającą tych pierwszych było  
przekonanie o możliwości przeniesienia się człowieka w życie innych ludzi, co nie doty-  
czyło nauk przyrodniczych badających zjawiska różne od człowieka. W sytuacji, gdzie  
odrzuca się możliwość bezpośredniej introspekcji i wczucia w Innego, a więc możliwość  
wykroczenia poza granice języka, problem stosunku tych dwóch typów nauk ulega prze-  
formułowaniu. To, jak się wydaje, leży u podłoża przekonania właściwego zarówno dla  
filozofii hermeneutycznej, jak i filozofii *Dociekań*, że filozofia nie może być epistemolo-  
gią dociekającą najbardziej podstawowych danych doświadczenia, oraz, że nie może  
mieć charakteru naukowego. W świetle przedstawionych tu koncepcji filozofia powinna  
być raczej analizą języka i językowych zachowań<sup>288</sup>, „historią pojęć” lub „pracą pojęcia  
filozoficznego” (Gadamer)<sup>289</sup>. Kryterium rozumienia są przecież zjawiska o charakterze  
behawioralnym, które wiążą się z faktem, że są charakterystyczne dla ogółu, a nie tylko  
dla jednostki. Krytyka „języka prywatnego” przeprowadzona w *Dociekaniach* jest ele-  
mentem bardziej ogólnego ataku na platonizm, mentalizm i tzw. „augustyński obraz ję-  
zyka”. Obok przykładów ukazujących niemożliwość podania całkowicie „prywatnej”  
definicji ostensywnej jakiegoś słowa austriacki filozof podaje też szereg innych argu-  
mentów, mówiących o tym, że doznania nie są niekomunikowalne i że w jakiś „intymny”  
sposób nie przynależą tylko do mnie (DF§243-315). W tym kontekście pisze Krasnodęb-  
ski, że słowa, w których mówimy o czyichś doznaniach, na przykład o czyimś bólu, tylko  
dlatego mogą pełnić swą funkcję, odnosić się do doznań, że istnieją naturalne oznaki

---

<sup>286</sup> P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. P. Graff. Warszawa 1989, s. 23.

<sup>287</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>288</sup> Por.: Z. Krasnodębski: *Rozumienie bytu ludzkiego*. Warszawa 1986, s. 219.

<sup>289</sup> Por. H.-G. Gadamer: *Historia pojęć jako filozofia*. W: Idem: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1979.

wyrażające ból w zachowaniu człowieka”<sup>290</sup>. Intersubiektywny charakter rozumienia i języka podkreśla Gadamer, kiedy twierdzi, że rozumienie jest językiem i przynależy z istoty do sfery „my”, a nie „ja”<sup>291</sup>. Poza tym warto przypomnieć tu uwagi Gadamera dotyczące fenomenu gry traktowanego jako wzorca rozumienia. Do fenomenu tego jeszcze nawiążę w dalszej części tego rozdziału, natomiast teraz chciałbym podkreślić jedną tylko jego cechę: gra ma sens tylko przy założeniu przestrzeni intersubiektywnej, o czym przesądza istnienie reguł, bez których gra traci sens.

W następnym podrozdziale zaproponuję próbę wyjaśnienia fenomenu rozumienia, kładąc nacisk na inne cechy tego pojęcia, a mianowicie na jego dziejowy charakter oraz kulturową zmienność. Skoncentruję się na uwagach Wittgensteina z najpóźniejszego okresu jego działalności, dotyczących pojęcia „Formy życia” i tzw. „tła”.

### **3. Rozumienie i formy życia. Pojęcie „tła”**

Jednym z podstawowych pojęć koncepcji języka przedstawionej w *Dociekaniach filozoficznych* są gry językowe. Jak wiadomo, ich wielość i niejednoznaczność miała podkreślać w zamyśle autora niemożliwość ujęcia języka i myślenia w jakąś jedną spójną teorię oraz była konsekwencją dotkliwej krytyki innych teorii m.in. związanych z *Traktatem*. Nasze myślenie, twierdzi austriacki filozof, nie przebiega według określonych, stałych praw logiki czy nauki, lecz jest raczej – używając porównania z *Dociekań* – plenerowym szkicem, płataniną uliczek. Uliczki te krzyżują się, zbliżają się do siebie, jednak mimo podobieństwa nie ma niczego, co im wszystkim byłoby wspólne. Trzeba jednak pamiętać, że filozoficzny obraz, jaki Wittgenstein konstruuje, to nie tylko język i gry językowe, lecz coś więcej, to także „życie” ujęte jako *Lebensformen*, czyli jako formy życia lub sposoby życia. Skupienie Wittgensteina w swoich ostatnich pismach bardziej na zagadnieniach dotyczących podstaw języka i myślenia, a nie tylko na krytyce swoich wcześniejszych twierdzeń idzie w parze z odchodzeniem od przekonania o całkowitej autonomii języka i gramatyki oraz częstym wskazywaniem autora *O pewności* na określone warunki myślenia, będące podstawą języka.

---

<sup>290</sup> Z. Krasnodębski: *Rozumienie bytu...*, s. 218.

<sup>291</sup> H. -G. Gadamer: *Człowiek i język*. W: *Rozum, słowo, dzieje...*, s. 53 oraz: Idem: *Prawda i metoda...*, s. 405.

Podobnie jak w przypadku innych pojęć, Wittgenstein nie podaje żadnej jednoznacznej definicji formy życia. Jak podkreśla Henry Le Roy Finch, pojęcie to ma z istoty charakter ogólny oraz formalny i nie daje się sprowadzić do wykładni socjologicznej, psychologicznej czy biologicznej. Obejmuje ono „całość społecznego lub kulturowego zachowania o tyle, o ile posiada ono znaczenie”. Nie są to „fakty społeczne”, lecz raczej formy rozumienia jako możliwości znaczenia, jako ustalone wzory działania<sup>292</sup>. Formy życia wiążą się z językiem, są jednak od niego czymś bardziej podstawowym (DF§23). Choć wyobrażenie sobie formy życia jest wyobrażeniem sobie języka, to nie każda forma życia wymaga odmiennego języka. Cechą wspólną tych określeń jest to, że forma życia wiąże się zawsze z pewną działalnością, regularnością działania lub z działaniem po prostu. Przykładów owych form Wittgenstein podaje kilka. Jest nią np. „żywienie nadziei” (DF§243), tzw. augustyński obraz języka i związana z tym wizja świata (DF§19), obcy język jakiegoś plemienia. Odmienną formę życia reprezentuje np. ateista a inną wierzący. Forma życia jest „możliwością mającego znaczenie działania, w którym uczestniczą członkowie grupy a stąd powtarzalnego przez różnych członków grupy (...). Są to działania, które nazywamy społecznymi lub kulturowymi i które trzeba rozumieć, jeśli rozumieć mamy to, co ludzie czynią, i nawet to, co mówią”<sup>293</sup>.

Następujące uwagi doskonale obrazują charakter form życia:

„Powiada się czasem: zwierzęta nie mówią, bo brak im odpowiednich zdolności umysłowych. To zaś znaczy: nie myślą, a zatem nie mówią. Ale one po prostu nie mówią. Albo lepiej: nie używają języka (...) – Rozkazywać, pytać, opowiadać, gawędzić należy tak samo do naszej historii naturalnej, jak chodzić, jeść, pić, bawić się (DF§5).

„Rozumieć zdanie – znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język – znaczy władać pewną techniką” (DF§199) .

„Czy człowiek dlatego myśli, że myślenie zdało egzamin? – Ponieważ myśli, że myśleć jest rzeczą korzystną? (czy wychowuje on swe dzieci dlatego, że zdało to egzamin?)” (DF§467).

---

<sup>292</sup> H. L. R. Finch: *Formy życia*. Tłum. A. Orzechowski. W: *Metafizyka jako cień gramatyki*. Red. A. Chmielewski i A. Orzechowski. Wrocław 1996, s. 92,93.

<sup>293</sup> Ibidem, s. 94

„Charakterystyczne dla naszego języka jest to, że fundament, na którym wzrasta, składa się ze stałych sposobów życia, z regularnej działalności. Jego funkcje wyznacza przede wszystkim działanie, któremu towarzyszy”<sup>294</sup>.

„Jednakże ugruntowywanie, uzasadnianie świadectw dobiega kresu; - ale ów kres nie polega tylko na tym, że niektóre zdania jawią nam się bezpośrednio jako prawdziwe, nie jest więc z naszej strony pewnym sposobem *widzenia*; jest naszym *działaniem*, które leży u podstaw gry językowej”(OP§ 204).

„Tym, co po prostu trzeba przyjąć, co jest dane, są – można rzec - sposoby życia” (DF§ 317).

Uwagi te wskazują, że formy życia są podstawą wszelkiego myślenia i pojmowania. W szczególności uderza to, że są one ściśle sprzężone z takimi fenomenami jak działanie, technika, praktyka, uznanymi za najbardziej podstawowe, cechujące człowieka jako gatunek istot żywych. Podobnie jest z myśleniem: myślimy bowiem nie dlatego, że myślenie się sprawdziło lub z takich lub innych względów jest korzystne. Myślimy, ponieważ taka jest, można powiedzieć, nasza kondycja ludzka, jako określonego żyjącego gatunku, sama nasza egzystencja z istoty więc musi wiązać się z myśleniem. Na te fragmenty należy też spojrzeć z perspektywy *Traktatu*: myślenia oraz języka nie wyznacza niezmienna przestrzeń logiczna, „przedmioty” ani też logiczny ideał ścisłego języka, lecz zmienna ludzka praktyka, której kształt i zmienność zdeterminowane są teraz poprzez formy życia. Myślenie nie naśladuje tu żadnego, ukrytego pod powierzchnią potocznego języka, logicznego symbolizmu, lecz wyłania się z praktyki naszego życia. Sugestywna jest zwłaszcza ta uwaga, w której proces uzasadniania naszych zdań nie może opierać się na sposobie *widzenia*, (obrazie, twierdzeniu, hipotezie, zdaniu elementarnym, itp.), lecz po prostu na *działaniu*, które jest nieugruntowane, tj. nieuzasadnialne i nieeksplikowalne (OP§ 110)<sup>295</sup>.

Inną zagadkową uwagą rzucającą nieco więcej światła na kwestię rozumienia jest ta, w której mowa o lwie: „gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć” (DF§313). Nie mogliśmy zrozumieć lwa, nawet gdybyśmy znali lwi język i gramaty-

---

<sup>294</sup> Cyt. za: *Cause and effect: Intuitive Awareness*. Wyd R. Rhees, przeł. P. Winch, “Philosophia”, nr 6, 1976, s. 392- 445.W: H.-J. Glock: *Słownik...*,s. 325.

<sup>295</sup> Autorzy polskiego tłumaczenia podają tu „nieuzasadniony” sposób działania, natomiast Finch tłumaczy „nieugruntowany” sposób działania. Por.: L. Wittgenstein: *O pewności*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001, s. 37, oraz: H. L. R. Finch: *Nieugruntowanie działań*. W: *Metafizyka jako...*, s. 131.

kę, ponieważ lwa forma życia jest zasadniczo odmienna od ludzkiej. Nie rozumielibyśmy lwa, gdyż nie wiedzielibyśmy, jak lew używa określonych znaków i gier językowych. Finch stwierdza, że „między istotami ludzkimi a lwami jest niedostatecznie wiele wspólnego, abyśmy byli zdolni do znalezienia wystarczająco licznych podobieństw między ich formami życia (gdyby potrafiły mówić) a naszymi po to, by je rozumieć”<sup>296</sup>. Wiadąc zatem, że granice rozumienia przebiegają zgodnie z granicami ludzkiej formy życia w odróżnieniu od zwierzęcej, mając za podstawę tzw. „wspólny ludziom sposób działania” (DF§206). A zatem można stwierdzić, że odmienność lwiej i ludzkiej formy życia jest na tyle zasadnicza, że uniemożliwia zrozumienie, w przeciwieństwie do typowo ludzkich form życia, między którymi byłoby możliwe zrozumienie. Wynika ono z podobieństwa a nawet jedności ludzkiej kondycji, z tego, co autor *O pewności* nazywa „rusztowaniem” (DF§240), z którego działa nasz język<sup>297</sup>.

W *O pewności*, zbiorze uwag napisanych pod koniec życia filozofa, znajdujemy także szereg interesujących uwag dotyczących omawianej tu problematyki. Przypomnijmy, że tekst ten został poświęcony głównie problemowi pewności w nawiązaniu do Moore`a i filozofii zdrowego rozsądku. Jej punktem centralnym są zdania pewne, traktowane przez Moore`a jako podstawa wiedzy i poznania, w które nie sposób wątpić. Zostają one w *O pewności* poddane drobiazgowej analizie, która zawiera także wiele cennych dla naszej tematyki uwag. Pozwalają one lepiej zrozumieć, czym są formy życia a tym samym rzucają więcej światła na kwestię rozumienia. Pojęcia te dobrze oddaje, jak sądzę, metafora tła, obecna już w pismach z lat trzydziestych, a więc przejściowego okresu filozofii austriackiego myśliciela, zaskakująco korespondująca z *O pewności*: „Niewypowiadalne (to, co jawi mi się pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi, być może, tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię”<sup>298</sup>, natomiast w *Philosophical Grammar* czytamy: „Rozumienie języka, *quasi-gry*, jawi się niczym tło, na którym dopiero poszczególne zdanie uzyskuje znaczenie. Ale to rozumienie, ta znajomość języka nie jest stanem świadomościowym, który towarzyszy zdaniom języka (...) Należałoby

---

<sup>296</sup> H. L. R. Finch: *Formy życia. W: Metafizyka jako...*, s. 99

<sup>297</sup> Istnieją różne interpretacje zarówno takich pojęć jak „forma życia”, „wspólny ludziom sposób działania”. Glock sugeruje, że pojęcie „rusztowania” , z jakiego działa nasz język oraz „wspólny ludziom sposób działania” stanowią uniwersalną postawę, na której różnicują się relatywne kulturowo „formy życia”, natomiast Soin wskazuje, że można równie dobrze mówić o jednej wspólnej wszystkim ludziom formie życia. Por.: H.-J. Glock: *Słownik...*s. 326 oraz: M. Soin: *Gramatyka i metafizyka...*, s.194.

<sup>298</sup> L. Wittgentein: *Uwagi różne*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 40.

raczej powiedzieć, że ma ono taki sam charakter jak rozumienie, opanowanie jakiegoś rachunku, zatem jak umiejętność multiplikowania”<sup>299</sup>.

Można przyjąć, że metafora tła pomaga Wittgensteinowi wysłowić szerszą i głębszą perspektywę, na której dopiero stają się zrozumiałe ludzkie działania. W *O pewności* czytamy natomiast: „Ale nie zyskałem swego obrazu świata dlatego, gdyż przekonałem się o jego poprawności, ani nie dlatego, że jestem przekonany o jego poprawności. Lecz jest to odziedziczone tło, na którym rozróżniam prawdę od fałszu”(OP §94). Tło lokuje się zatem poza tym, co można jasno wyartykułować, wypowiedzieć. Jest znajomością języka, ale traktowaną jako rozumienie, tj. zdolność do tworzenia powiązań znaczeniowych, tak jak zdolność tworzenia jakiegoś rachunku. Jest to wreszcie coś, co jest przynajmniej częściowo nieświadome, gdyż wrastamy w to, jako w coś już zastanego i dziedzicznego. „Zdania opisujące nasz obraz świata mogłyby należeć do jakiegoś rodzaju mitologii. A ich rola podobna jest do roli reguł gry” (OP § 95)

Zdania te określone zostają jako „zdania zawiasowe” (OP §341), jako „wyłączone z ruchu” (OP §210), leżące poza drogą, po której porusza się nasze badanie (OP § 88) a jednocześnie jako leżące poza zasięgiem jakichkolwiek wątpliwości. Są one „zakotwiczone we wszystkich naszych pytaniach i odpowiedziach” (OP §103), co oznacza, że możliwość zarówno pytań i odpowiedzi, jakie stawiamy, opierają się na tym, że pewne zdania nie podlegają już dalszym wątpliwościom i uzasadnieniom (OP §341). Stanowią jak gdyby oś, wokół której krążą wszystkie inne elementy naszego języka. Dodajmy jednak od razu, że oś ta nie jest ugruntowana metafizycznie niczym „traktatowe” przedmioty, lecz, że „ruch wokół niej określa ją jako stałą”, tzn. służą one jako podstawa dla innych przekonań, jednak nie wyprowadzamy z nich innych prawd, opieramy się na nich jak na tle naszych racjonalnych przekonań („I można by nieomal powiedzieć, że te fundamenty dźwigane są przez dom”) (OP §248).

Na tło składają się zatem pewne warunki myślenia, które nie funkcjonują w języku *explicite*, jak zwykłe słowa, pojęcia oraz przekonania, lecz są już założone we wszelkim badaniu i uzasadnianiu. Funkcjonują podobnie jak mit, który posiada walor pierwotności i pełni rolę światopoglądową, kształtując nasze widzenie świata. Wittgenstein podkreśla zwłaszcza fakt, że tło to pewien system i tylko przy jego założeniu sensu nabierają wszelkie nasze praktyki i gry językowe:

---

<sup>299</sup> L. Wittgenstein: *Z analiz językowych rozumienia*. W: *Wokół rozumienia...*, s. 187.



„Wszelkie sprawdzanie, wszelkie potwierdzanie i obalanie założenia dokonuje się już zawsze wewnątrz jakiegoś systemu. A system ten (...) nie jest punktem wyjścia wszystkich naszych argumentów, lecz należy do istoty tego, co nazywamy argumentem. System jest nie tyle punktem wyjścia, ile żywiołem, w którym żyją argumenty” (OP §105).

„To, przy czym obstatek, nie jest jednym zdaniem, lecz siecią zdań” (OP §225).

„Nie opanowujemy praktyki wydawania sądów empirycznych ucząc się reguł; uczy się nas *sądów* i ich związków z innymi sądami. *Ogół sądów* jest dla nas przekonujący” (OP §140).

„Kiedy zaczynamy w coś wierzyć, to nie w pojedyncze zdanie, ale w cały system zdań (światło stopniowo rozjaśnia wszystko) (OP §141).

Jako jeden z elementów owego żywiołu podaje Wittgenstein „obraz świata” (OP §167), w jakim żyjemy, świadomie odróżniając to pojęcie od hipotezy. Tworzymy sobie taki obraz, twierdzi autor, a obraz ten „pomaga nam teraz wydawać sądy o różnych stanach rzeczy” (OP §146), pełni on rolę „naszego układu odniesienia” a także „rusztowania”, z jakiego działa nasz język, w który, dodajmy, nie można wątpić, o ile „wydawanie sądów ma być w ogóle możliwe” (OP §308).

W *O pewności* znajdujemy także argumenty na rzecz tezy, że tło jest zmienne historycznie i kulturowo. Przekonuje nas o tym choćby znany fragment o korycie rzeki:

„Można by sobie wyobrazić, że pewne zdania o formie zdań empirycznych stwardniały i funkcjonowały jako kanały dla niestwardniałych, płynnych zdań empirycznych; i że ten stosunek zmienił się z czasem, kiedy zdania płynne stwardniały a twarde stały się płynnymi”.

„Mitologia może na nowo popaść w stan płynny, koryto myśli może się przesunąć. Rozróżniam jednak ruch wody w korycie rzeki od przesunięcia samego koryta, choć nie ma między nimi ostrego podziału” (OP §96,97).

Koryto rzeki jest tym co, powiedzmy, nadaje charakter praktyce społecznej, stanowi o układzie odniesienia. Można rozumieć je jako podstawę określonego kulturowo poglądu na świat, podstawę sposobu obrazowania. Na tak rozumiane „koryto” składałyby się zarówno zdania gramatyczne, jak i tzw. zdania „zawiasy”. Sposoby obrazowania rzeczywistości nie są więc metajęzykowymi i niezmiennymi regułami, lecz są zmienne historycznie i kulturowo: „Przyszłe doświadczenia nie mogą zadać kłamstwa wcześniejszym, co najwyżej mogą zmienić cały nasz pogląd na sprawę” (OP §292), co oznacza, że sposób obrazowania rzeczywistości może zmieniać się historycznie, a sens poszczególnych do-

świadczeń należy rozważać tylko w granicach określonego dyskursu, czy też w obrębie reguł, jakie legną u podstaw życia przyszłych pokoleń: „... to, co ludziom wydaje się rozsądne lub nierozsądne, zmienia się. W pewnych okresach wydaje się ludziom rozsądne coś, co w innych czasach wydaje się nierozsądne” (OP §336), gdzie „rozsądne” należy czytać jako to, co niepowątpiewalne i pewne. Austriacki filozof dochodzi w pewnym momencie do wniosku, że nie byłoby w zasadzie możliwe budowanie żadnego dyskursu, jeśli nie uznaliby się po prostu pewnych autorytetów („A więc czy muszę uznawać pewne autorytety, by móc w ogóle wydawać sądy?”) (OP §493).

W jaki sposób powyższe interpretacje ukazują nam kwestię rozumienia?

Tym, co najbardziej istotne na tym etapie naszych badań jest fakt, że rozumienie i język są ściśle sprzęgnięte z naszym działaniem, z praktykami życia, na jego najbardziej podstawowym poziomie, który musi być już założony przed wszelką świadomą refleksją i uzasadnianiem. Jest to obszar naszego codziennego życia i codziennej pewności; jest on antycypowany we wszelkich naszych pytaniach i odpowiedziach. Musimy więc już coś rozumieć (nie wiedzieć, gdyż wiedza pojawia się wraz uzasadnianiem i argumentacją), lub też musimy być już czegoś pewni, aby w ogóle móc wątpić i pytać. Mówiąc krótko: możemy zrozumieć jedynie to, co możemy zrobić, ponieważ granice rozumienia wyznaczone są poprzez granice naszych praktyk. Są one nieeksplikowalne, stanowią więc ostateczną, nieugruntowaną podstawę myślenia. Tło nie jest przy tym niczym transcendentnym w stosunku do potocznego doświadczenia. Przeciwnie, lokuje się w intersubiektywnej przestrzeni społecznej i jest historycznie oraz kulturowo zmienne.

### **3. Rozumienie a interpretacja**

O tym, czym jest rozumienie w tekstach Wittgensteina, wiele mówi także porównanie tego pojęcia z problemem interpretacji. Zastanówmy się nad dwoma zagadnieniami, jakie Wittgenstein analizował w *Dociekaniach filozoficznych*: „postępowaniu zgodnym z regułą” oraz „widzeniem jako”.

Problem istnienia w języku reguł oraz ich statusu był jednym z kluczowych problemów analizowanych przez autora *Dociekań*. Ich analiza doprowadziła go do wniosku o niemożliwości „prywatnego” kierowania się regułą (reguły zakładają kontekst społeczny), ale też do interesujących wniosków dotyczących kwestii rozumienia. Oto kilka kluczowych w tym temacie uwag:

„W jaki jednak sposób reguła może mnie pouczyć, co mam zrobić w tym miejscu? Cokolwiek zrobię, da się przecież poprzez jakąś interpretację pogodzić z regułą» (...) „Każda interpretacja – wraz z tym co interpretowane – zawieszona jest w powietrzu; nie może mu służyć jako podpora. Same interpretacje nie wyznaczają znaczenia. «Cokolwiek zrobię, da się to pogodzić z regułą?» – pozwól, że spytam: co ma wspólnego wyraz reguły – powiedzmy, drogowskaz – z moim działaniem? Jaki zachodzi tu związek? Ano np. ten: wyćwiczono mnie w określonym reagowaniu na ten znak, i tak teraz reaguję. Ale w ten sposób podałeś tylko związek przyczynowy (...). Nie; zaznaczyłem też, że tylko o tyle ktoś kieruje się drogowskazem, o ile istnieje tu stały zwyczaj.» (DF §198)

„Rozumieć zdanie – znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język – znaczy władać pewną techniką» (DF§199)

„Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłby tu ani zgodności, ani sprzeczności. Że jest to nieporozumienie, widać już stąd, że w rozumowaniu tym podajemy interpretacje za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej. Albowiem wykazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które *nie jest interpretacją*. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy „kierowaniem się regułą” oraz „postępowaniem wbrew niej”. Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją” należałoby nazywać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym.” (DF§201).

„Dlatego `kierowanie się regułą` jest pewną praktyką” (DF§202).

„Układem odniesienia jest tu wspólny ludziom sposób działania” (DF§206).

W uwagach tych narzuca się przede wszystkim kwestia rozbieżności, czy raczej braku związku pomiędzy regułą a jej wyrazem. Interpretacja nie jest tu rozwiązaniem, gdyż każde działanie odpowiednio zinterpretowane daje się z regułą pogodzić, dlatego też nie istnieje nic takiego, jak obiektywne kierowanie się regułą. Interpretacja pojawia się w momencie niejasności, gdy danej reguły nie rozumiemy. Jest ona zatem zastępowaniem jakiegoś wyrazu reguły innym. To właśnie, zdaniem Wittgensteina, wskazuje, że istnieje takie ujęcie reguły, które nie jest jej interpretacją, co oznacza, że działamy wedle niej niejako automatycznie, tak jak nas wyćwiczono. Przy takim podejściu zakłada się zatem cały kontekst kulturowy i historyczny, związany z procesem socjalizacji oraz zwyczajami

społecznymi. Podobny fenomen zauważa Wittgenstein w przypadku tzw. definicji ostensywnych. Definicja taka objaśnia znaczenie wyrazu wtedy, gdy już wcześniej wiadomo, jaką rolę dany wyraz powinien pełnić w języku (DF§30). „Trzeba już coś wiedzieć (lub umieć), by móc pytać o nazwę. Ale co trzeba wiedzieć?” (DF§31).

Nie tylko jednak zgoda społeczna jest istotna w tych przykładach. Istotne jest przede wszystkim to, że kierowanie się regułą jest pewną praktyką, jest stosowaniem tej reguły, jest bardziej działaniem niż myśleniem (jak to ma miejsce w akcie interpretacji) zgodnie z przytoczonymi już uwagami, że u podstaw języka leży regularność działania i zachowania. Wittgenstein twierdząc, że układem odniesienia jest tu wspólny ludziom sposób działania, dowodzi nie tylko intersubiektywnego charakteru reguł, a tym samym języka, lecz istnienia form życia. To one wyznaczają ramy, w obrębie których działamy i oraz granice tego, co rozumiemy: „jak można kierować się regułą?» - jeżeli nie jest to pytanie o przyczyny, to jest pytaniem o usprawiedliwienie, dlaczego *t a k* według niej postępuję. Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: «po prostu tak właśnie postępuję»” (DF§217). Dodajmy jednocześnie, że reguła nie jest skutkiem jakiejś umowy lub konwencji, lecz jej obowiązywanie podtrzymywane jest właśnie poprzez praktykę. Na przykład system mierzenia w metrach możemy różnie uzasadniać, jednak zdaniem Wittgensteina o jego obowiązywaniu przesądza po prostu fakt, że najbardziej sprawdza się w praktyce.

Rozważmy inny fragment *Dociekań*:

„«Między rozkazem i wykonaniem go leży przepaść. Wypełnić musi ją zrozumienie»”  
„«Dopiero zrozumienie mówi, że mam zrobić TO»” (DF§431)

Kiedy np. wydaje rozkaz, aby ktoś uniósł rękę, twierdzi autor, to sprawa wydaje się jednoznaczna, dopóki nie postawimy pytania: skąd ten ktoś wie, jaki ruch ma wykonać, słysząc moje słowa? („skąd w ogóle wie, jak używać jakichkolwiek znaków, które mu daje?”) (DF § 433). Podawanie tej osobie różnych wyjaśnień i gestykulacja jako uzupełnienie rozkazu nie rozwiązują sprawy, bo można ponownie zapytać: jak gest (lub zdanie) to robi, że przedstawia? „Życzenie, zdaje się już wiedzieć, co je spełni lub co by je spełniło; zdanie, myśl – co zapewni im prawdziwość, nawet gdy tego czegoś w ogóle nie ma! Skąd bierze się owo wyznaczanie tego, czego jeszcze nie ma?” (DF§437). Z pewnością nie jest to „twardość logicznej konieczności”, lecz tło, o którym już pisałem, a które trzeba założyć, aby takie zachowania językowe stały się zrozumiałe. Termin „zrozumienie”, który został tu użyty, nie oznacza świadomego zachowania nakierowanego na cel. Gdy

otrzymujemy rozkaz, nie zastanawiamy się nad tym, jaką rolę może to słowo pełnić w naszej grze językowej. Trzeba raczej powiedzieć, że w tej grze językowej (wydanie rozkazu) zawarte jest już to, że jestem nastawiony na pewne określone zachowanie i reagowanie. Niezrozumienie rozkazu poznajemy po określonym geście lub zachowaniu, a nie jest on przecież rezultatem jakiegoś procesu interpretacji. Dlatego można nieco paradoksalnie stwierdzić, że to, czego jeszcze nie ma, jest już wyznaczone w przestrzeni tego, co zrozumiane, co trzeba założyć, aby cała reszta naszych twierdzeń miała sens. Jest to więc ów żywioł, w którym żyją argumenty i tło na którym wszystko inne zyskuje znaczenie.

W końcowych partiach *Dociekań* Wittgenstein rozważa problem postrzegania aspektu oraz problem „widzenia jako”. Kluczowe są tu analizy tzw. kaczkozająca, czyli rysunku, który można postrzegać raz jako kaczkę a innym razem jako zającą, oraz rysunek sześcianu, dający się spostrzec jako np. skrzynia, szkielet z drutu, blok szkła lub jeszcze inaczej. Za każdym razem w zależności od tekstu książki, w jakiej jest umieszczony, interpretujemy ten rysunek inaczej, tj. „za każdym razem tekst interpretuje ilustrację. Ilustrację jednakże można też widzieć raz jako to, raz jako tamto. – A więc interpretujemy ją i widzimy tak, jak ją interpretujemy” (DF§271). Cały problem polega tu na słowie „to” w zdaniu: „widzę to jako...” Nie można, twierdzi autor, odnaleźć w spostrzeżeniu żadnego elementu, który miałby być podstawą widzenia figury jako czegoś (np. skrzyni). Aspekt skrzyni wydaje się tu równie pierwotny, co każdy inny oraz, jak sam rysunek sześcianu. Według Glocka, Wittgenstein pokazuje w ten sposób, że postrzeganie nie jest konstruowaniem wrażeń z jakichś podstawowych danych, lecz jest przesycone pojęciami oraz kontekstami. Dostrzegając aspekt, nie dopasowujemy surowej danej („rysunek sześcianu”) do jakiejś jego interpretacji („widzenie sześcianu jako...”) ponieważ „widzenie jako...” uznaje Wittgenstein za istotę postrzegania w ogóle. Dostrzegając aspekt, umieszczamy to, co postrzegamy w innym kontekście, wykrywamy nowe powiązania albo dokonujemy nowych porównań. Można więc wyciągnąć wniosek, że nie postrzegamy odizolowanych obrazów i przedmiotów, lecz postrzeganie jest zawsze kontekstowe. Spostrzec znaczyłoby: umieścić w kontekście, powiązać z czymś, a często: rozpoznać.

Jakie hermeneutyczne implikacje można wyciągnąć z powyższych analiz?

Przypomnijmy podstawowe cechy rozumienia w wymiarze hermeneutycznym.

Po pierwsze, rozumienie jest sposobem bycia, wiąże się bardziej z praktyką życia a nie z poznaniem jako świadomym aktem podmiotu. Dla Heideggera refleksja nad rozumieniem skupia się wokół takich zagadnień jak bycie-w-świecie, manipulatywno-użytkowe

odniesienie *Dasein* do bytu, „narzędziowość” czy „poręczność”. Ta perspektywa rozumienia poprzedza to, co jest konstruktem podmiotu oraz to, co świadome i metodyczne. W podobnym kierunku zmierzają rozważania Wittgensteina, próbujące opisać myślenie i pojmowanie na poziomie najbardziej źródłowym. Obie te aktywności uzależniają on od obszaru naszych praktyk i technik życiowych, od reguł oraz regularności działania, od „wspólnego ludziom sposobu działania” i form życia. Obszar ten funkcjonuje jako tło względem wszelkich uzasadnień oraz myślenia pojęciowego. Wiążąc myślenie z ludzką praktyką, Wittgenstein, tak jak Heidegger, wskazuje, że zjawiska i rzeczy są dla nas zrozumiałe tylko jako coś użytecznego, a więc z perspektywy codziennej praktyki. Widać to szczególnie mocno w krytycznym stosunku obu filozofów do epistemologii i nauki. Oba te podejścia narzucają perspektywę metodyczności i relacji podmiotowo-przedmiotowych, nie uwzględniając przy tym „tła”, czyli tego, co jest, można powiedzieć, warunkiem możliwości poznania. Tymczasem jeśli coś ma znaczenie, ma je tylko w obrębie określonej gry językowej i w określonym „żywiolu” form życia (DF§97). Musimy już coś rozumieć, aby stawiać pytania; musimy przyjąć istnienie pewnego kontekstu, „całości kształtu powiązań” (Heidegger), „układu odniesienia”, niewysłowionego „obrazu świata” (OP§167), przesądów (Gadamer). Można więc za Gadamerem stwierdzić, że każde zdanie odsyła wstecz, poza siebie do tego, co niewypowiedziane, a co nadaje sens temu, co wypowiedziane<sup>300</sup>.

Po drugie, rozumienie jest językowe. Fakt, że cała filozofia Wittgensteina „stoi” pod znakiem języka, przesądza także kwestię rozumienia. Przypomnijmy, że nie chodzi tu o poszukiwanie tzw. istoty języka, o której mowa w *Traktacie*, lecz o perspektywę, w której „musimy obrócić wszystko wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby” (DF§108). Język, jako właściwy obszar filozoficznego opisu, jak już powiedziano, oscyluje wokół potocznego życia, co powoduje, że również kwestia rozumienia rozpatrywana jest wyłącznie w tejże perspektywie. Językowość wyznacza granice myśleniu, ponieważ wszystko, co jest ludzkim światem, jest wyrażane właśnie w medium języka. Przywodzi

---

<sup>300</sup> Zaskakujące jest, że zarówno Wittgenstein jak i Gadamer, porównują zdanie i pojęcie z utworem muzycznym, próbując opisać to, w jaki sposób w zdaniu „pobrzmiwają” różne ukryte sensy i znaczenia, sugerując, że zdanie – podobnie jak utwór muzyczny – składa się z różnych tonów, rytmów, odcieni, itp. Zob.: DF§527 i H.–G. Gadamer: *Historia pojęć...*, s. 117 oraz A. Bronk: *Rozumienie-dzieje-język...*s. 392.

to na myśl znamienne zdanie Gadamera, iż „bytem, który może być rozumiany, jest język”<sup>301</sup>.

Po trzecie, rozumienie jest założeniowe i dziejowe. Szczególnie mocno zostało to podkreślone w *Byciu i czasie*, ale też w *Prawdzie i metodzie* dzięki pojęciu przesądu. Przesady są, jak powiada Gadamer, antycypowane w każdym doświadczeniu, a nawet są one warunkiem możliwości doświadczenia<sup>302</sup>. Wiele uwag Wittgensteina z *Dociekań*, a zwłaszcza z *O pewności* także dotyczy założeniowego charakteru myślenia i poznania. Przekonuje o tym metafora tła, której autor, jak można przypuszczać, użył nieprzypadkowo, właśnie po to, by podkreślić, że zjawiska językowe są zrozumiałe tylko przy założeniu istnienia owego tła. Formy życia oraz zdania „zawiasowe” stanowią ostateczny kres uzasadnień, wskazując na to, że pewne ludzkie działania są „nieugruntowane” i nieeksplikowalne. Podobnie jak u Husserla *Lebenswelt*, tak u Wittgensteina tło jest antycypowane „we wszystkich naszych pytaniach i odpowiedziach”. Zauważmy jednocześnie, że Wittgensteinowskie tło nie jest niezmiennym platońskim bytem, lecz jest relatywne kulturowo i historycznie. Formy życia jako określone wzorce społecznego działania są w swym kształcie zrelatywizowane do danej kultury i epoki. Są więc płynne i zmienne niczym koryto rzeki, którym płynie nurt żywej mowy. Intersubiektywny i zmienny charakter rozumienia podkreślał Gadamer dzięki fenomenowi gry. Gra nie jest ani aktem świadomości ani zjawiskiem psychicznym, lecz zmiennym procesem wykraczającym poza *subiectum*; procesem, w który uwikłana jest świadomość tak, jak w tradycję, czy, jak powiedziała by Wittgenstein, w żywioł, w którym „żyją argumenty”.

Po czwarte, rozumienie jest bardziej podstawowe niż interpretacja. Przedstawione powyżej przykłady świadczą o tym, że interpretowanie jest świadomym działaniem, które zakłada już cały kontekst językowy, pewien obyczaj. Rozumienie tego, czym jest reguła, jaką rolę pełni w języku, poprzedza wszelką interpretację.

---

<sup>301</sup> H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 637.

<sup>302</sup> Tamże, s. 406

### III. KRYTYKA PODMIOTU

#### 1. Podmiot jako konstrukt językowy

Podobnie, jak to się dzieje w przedstawionych już analizach, tak też i w przypadku zagadnień takich, jak: podmiot, świadomość oraz *ja* Wittgenstein wskazuje, z jakich powodów nie ma sensu tworzyć tego rodzaju pojęć, a przynajmniej przypisywać im realnego istnienia. Pytanie o to, czym jest *ja* lub czym jest podmiot, zostają w zasadzie ze-pchnięte na dalszy plan lub po prostu uznane za wadliwie postawione, natomiast w ich miejsce pojawia się krytyka tzw. języka prywatnego, krytyka stanów wewnętrznych (nawiązująca do opisanego wcześniej krytyki mentalizmu), oraz analiza zwrotu „Ja”, prowadząca w efekcie do wniosku, że mówienie o podmiocie i jego tożsamości w tradycyjnym sensie staje się problematyczne. Wydaje się zatem, że w tekstach Wittgensteina, podobnie jak w *Byciu i czasie* oraz *Prawdzie i metodzie*, podmiot wyłania się nie bezpośrednio, lecz poprzez to, co od-podmiotowe, czyli język, zachowanie, przestrzeń intersubiektywną i społeczną<sup>303</sup>. W istocie, wszystko, co o podmiocie powiedzieć można - zdaje się sugerować austriacki filozof - znajdujemy w języku.

Jednym z problemów, który wpisuje się w kwestię podmiotu jest problem tzw. „języka prywatnego”, a więc języka, który może znać tylko mówiący i którego słowa odnoszą się do wewnętrznych stanów i przeżyć podmiotu. Autor *Słownika Wittgensteinowskiego* stwierdza, że argument języka prywatnego jest milczącym założeniem filozofii nowożytnej wywodzącym się m.in. od Kartezjusza i Kanta, a sięgającym nawet Augustyna<sup>304</sup>. Jego istotą jest przekonanie, że znaczenie słów jest dane przez to, co słowa reprezentują oraz, że terminy i pojęcia psychologiczne odnoszą się do zjawisk wewnętrznych, zachodzących we wnętrzu podmiotu i dostępnych tylko temu podmiotowi. Stąd wywodzi się wniosek, że wewnętrzne idee i wrażenia nadają znaczenie wszystkim słowom języka potocznego. Wittgenstein podważa to fundamentalne założenie dotychczasowej filozofii głównie w uwagach dotyczących doznań (takich jak np. ból i doznań wzrokowych), kierowania się regułą, a także definicji ostensywnych.

---

<sup>303</sup> Przypomnijmy, że w *Byciu i czasie* Heidegger stara się określić *Dasein* właśnie za pomocą takich fenomenów, jak np.: bycie-w-świecie, nastrojeenie, narzędziowość, troska, dzięki którym uzyskujemy dopiero rozumienie, czym jest człowiek.

<sup>304</sup> H.-J. Glock: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 49.



Pojęcie bólu i jego doznanie pojawia się na stronach *Dociekań* stosunkowo często prawdopodobnie dlatego, że doznanie to pełni bardzo ważną i podstawową funkcję w naszym życiu a jednocześnie jest doznaniem, można powiedzieć, jednoznacznym, i ze względu na swoją wyrazistość, „namacalnym” a zatem doznaniem sugestywnym, sugerującym istnienie jakiegoś bytu w naszym wnętrzu. Tymczasem wysiłki Wittgensteina zmierzają w przeciwnym kierunku. W przypadku doznania bólu i skupienia na nim uwagi wydaje nam się, że łączymy nazwę z doznaniem a ów związek znany jest tylko nam. Jednak zwodnicze jest tu to, że obraz lub nazwę pojmujemy jako „słowny obraz faktów” (DF§291), przedstawiający po prostu, jaka jest dana rzecz. W przypadku doznań jednak nie mamy do czynienia z odwzorowaniem faktów przez słowo: „Nie myśl zawsze, że słowa swe odczytujesz z faktów; że fakty odwzorowujesz według pewnych reguł na słowa! Bo zastosowania reguły do konkretnego przypadku musiałeś przecież dokonać bez pomocy” (DF§292). Ten błędny zdaniem Wittgensteina obraz, który czyni własne *ja* jedynym uprzywilejowanym obserwatorem własnych stanów psychicznych wynika z niezrozumienia tego, w jaki sposób uczymy się pojęcia bólu. Tak, jak to było w przypadku rozkazów i oczekiwań, o których pisałem w rozdziale dotyczącym rozumienia, tak tutaj można rzec, że aby nadać doznaniu nazwę, musimy pamiętać, iż „wiele musiało być już przygotowane w języku, aby proste nazywanie miało swój sens. Gdy mówimy, że ktoś nadał bólowi nazwę, to gramatyka słowa «ból» jest tym, co było już przygotowane; wskazuje ona miejsce, w które wstawia się nowe słowo” (DF§257). Czym jest owo miejsce w naszym języku i co musiało być przygotowane? Odpowiedź nasuwa się taka, iż formą życia człowieka jest m.in. to, że odczuwamy ból w określonych okolicznościach, w określony sposób nań reagujemy oraz, że w określony sposób i w pewnych kontekstach uczymy się znaczenia słowa „ból”. Jak już zostało powiedziane, formy życia należy rozpatrywać tylko w kontekście społecznym, tak też przejaw bólu i jego znaczenie istnieje tylko w strumieniu życia, w powiązaniu z innymi jego przejawami i pełni w nim określoną funkcję<sup>305</sup>. A więc znaczenia „ból” nie uzyskujemy poprzez powiązanie słowa z przedmiotem tak, jak w przypadku definicji ostensywnej. Nie uzyskujemy go także poprzez introspekcję, lecz można powiedzieć, wchodzimy w życie wraz z rozumieniem tego, co składa się na znaczenie tego słowa. Musimy już znać sposób użycia tego słowa, aby ból nazwać bólem.

---

<sup>305</sup> L. Wittgenstein: *Kartki*. Tłum. S. Lisiecka. Warszawa 1999, s.124.

W analizach tych należy pamiętać, że przedmiotem nie jest tu doznanie jako takie, bodziec. Problem ten nie jest empiryczny, lecz pojęciowy, co oznacza, że ktoś z bardzo różniącej się od naszej kultury czy cywilizacji, operujący diametralnie inną gramatyką od naszej, nie odczuwa bólu inaczej, lecz rozumie go inaczej. O doznaniu bólu możemy mówić tylko w kontekście rozumienia tego, czym jest ból. A zatem nie możemy pomyśleć, czym jest ból, bez całej instytucji języka, tj. nie moglibyśmy słowa tego wypowiedzieć ze zrozumieniem! (DF§540).

Analiza doznania bólu jest, jak się wydaje, modelowym przykładem tego, jak austriacki filozof rozumiał kwestię doznań w ogóle. Ogniskują się tu trzy problemy: krytyka mentalizmu, krytyka traktowania pojęć psychologicznych tak samo jak innych (mylenie gier językowych), krytyka podmiotu jako odizolowanej od świata monady. Dobrym przykładem ilustrującym dążenia Wittgensteina jest paragraf z „żukiem”: „Cóż, każdy mówi mi o sobie, że tylko sam po sobie wie, czym jest ból! – Przypuśćmy, że każdy miałby pudełko zawierające coś, co nazywamy «żukiem». Nikt nigdy nie może zajrzeć do cudzego pudełka; i każdy mówi, że tylko z widoku *swego* żuka wie, co to jest żuk. – mogłoby się zdarzyć, że każdy miałby w swoim pudełku co innego. Można by nawet sobie wyobrazić, że rzecz ta stale by się zmieniała. – gdyby jednak mimo to słowo «żuk» miało dla tych ludzi jakieś zastosowanie? – Wtedy byłoby ono zastosowaniem nazwy pewnej rzeczy. Rzecz w pudełku nie należy w ogóle do gry językowej; nawet nie jako *coś*, gdyż pudełko mogłoby być też puste (...). To znaczy: jeżeli gramatykę wyrazu doznania konstruujemy według wzorca `przedmiot – oznaczenie`, to przedmiot wypada z rozważań jako nieistotny”(DF§293).

Ta metafora podmiotu, monady, jako pudełka zawierającego *coś*, czyli doznania, procesy wewnętrzne, itp. kreśli obraz, przeciwko któremu Wittgenstein walczył. Nie przez przypadek, jak sądzę, wśród uwag dotyczących doznań pojawia się nagle zdanie o celu filozofii: „Co jest twoim celem w filozofii? – Wskazać muszce wyjście ze szklanej muchołapki” (DF§309), gdzie natykamy się ponownie na metaforę zamknięcia oraz wydobywania się z owego zamknięcia.

## 2. Iluzja ego

W kontekście powyższych rozważań narzuca się pytanie, czym w takim razie jest *ja*, czy w ogóle istnieje, i czy możemy określić w jakiś sposób tożsamość podmiotu, tożsamość osobową?

Zdaniem Gurczyńskiej konsekwencją faktu, że tzw. zjawisk wewnętrznych nie możemy poznać tak, jak poznajemy empirycznie zjawiska zewnętrzne (nie możemy posiadać o nich wiedzy), że nie mamy do nich żadnego uprzywilejowanego dostępu (mit bezpośredniej introspekcji), jest to, że nie jesteśmy właścicielami tychże zjawisk wewnętrznych<sup>306</sup>. Nie może być tu mowy o „posiadaniu”, w związku z tym nie może być mowy także o „posiadaczu”, czyli o ja. Gdy wyobrażam sobie coś, pisze Wittgenstein, lub widzę to coś, to mam pewne wyobrażenie, mam jednym słowem coś czego ktoś inny nie ma, lecz, pyta dalej autor, w jakim celu podkreślam ten fakt? Czemu ma służyć podkreślenie, że jestem podmiotem widzącym lub wyobrażającym sobie coś? Odpowiada w ten sposób: „tutaj nie ma mowy o żadnym `widzeniu` ani `posiadaniu`, nie ma więc też mowy o podmiocie ani o jakimś Ja”(DF§398).

Negatywną odpowiedź na pytanie o *ja* przynoszą także uwagi dotyczące własnej świadomości a w szczególności możliwości introspekcyjnego poznania świadomości. Taka możliwość zostaje również odrzucona: nie możemy ująć poznawczo własnej świadomości, dopóki traktujemy ją jako przedmiot, jako coś, co ma charakter fizyczny w sposób właściwy dla tego rodzaju przedmiotów. A zatem mamy tu podobną sytuację, jak powyżej, mylimy gry językowe a jednocześnie sądzimy, iż nieuchwytność świadomości poprzez introspekcję (kierowanie uwagi, skupienie) jest wynikiem nie tyle sposobu podejścia do problemu, ile specyfiki samego przedmiotu; że coś musi istnieć, lecz my jeszcze nie znaleźliśmy na to odpowiedniej metody.

Można więc postawić pytanie: co składa się na naszą tożsamość? Jak wskazuje Gurczyńska<sup>307</sup>, Wittgenstein stara się pokazać, że tak samo, jak nie możemy sami introspekcyjnie poznać własnych przeżyć, tak samo też nie możemy w ten sposób określić własnej tożsamości: „Ja nie nazywa żadnej osoby, tu – żadnego miejsca, to nie jest żadną nazwą. Ale pozostają w związkach z nazwami; za ich pomocą nazwy są objaśniane” (DF§410).

---

<sup>306</sup> K. Gurczyńska: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin 2007, s. 234.

<sup>307</sup> *Ibidem*, s. 241.

Wyprzedzając nieco poniższe wywody powiedzmy, że – zgodnie z interpretacją Gurczyńskiej - tożsamość osobowa może być określona nie poprzez wgląd w samego siebie, lecz tylko poprzez innych, a więc z uwzględnieniem przestrzeni intersubiektywnej i społecznej<sup>308</sup>. Jak autor *Dociekań* dochodzi do tego wniosku? Ponownie odwołując się do doznania bólu. Otóż wiedzieć, że ktoś ma bóle, możemy tylko o kimś innym, nie zaś sami o sobie: „Mówiąc, `mam bóle`, nie wskazuje żadnej osoby, która ma bóle, gdyż w pewnym sensie nie wiem wcale, *kto* je ma». To da się uzasadnić. Bo przede wszystkim: nie powiedziałem przecież, że ta a ta osoba ma bóle, lecz że «mam... ». Nie wymieniam przez to żadnej osoby, tak, jak jej nie wymieniam przez to, że jęczę z bólu. Chociaż ktoś drugi poznaje po jęku, kto ma bóle” (DF§404). A więc wiedzieć, kto ma bóle jest jednoznaczne z tym, że potrafimy wskazać lub zidentyfikować kogoś (tak, jak pewien obiekt), kto w pewien określony sposób, charakterystyczny dla odczucia bólu, zachowuje się. Choć jest wiele kryteriów tożsamości osoby, jak powiada Wittgenstein, to żadne z nich nie pozwala mi stwierdzić, że to `ja` mam bóle. Dlatego na pytanie, kto ma bóle, nie wskażemy sami na siebie, gdyż sami dla siebie nie jesteśmy osobą. Nie istnieją bowiem żadne kryteria pozwalające uznać siebie samego za osobę.

Podobnie interpretuje tę kwestię Glock, stwierdzając, że z punktu widzenia samego użytkownika języka słowo „ja” nie identyfikuje nikogo, tzn. nie wyróżnia nikogo w grupy innych osób. Powiedzenie „ja” przypomina nie tyle wskazanie na kogokolwiek, ale jak gdyby podniesienie ręki do góry; oznacza punkt, z którego wychodzi wskazywanie<sup>309</sup>. Wydaje się, że Wittgenstein wskazuje na istnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie gier językowych z użyciem słowa „ja”: użycia podmiotowego w zdaniach typu „Boli mnie ząb” oraz przedmiotowego w zdaniach „ja mam złamaną rękę”. W pierwszym przypadku zdanie odnosi się do rzekomych doznań i zjawisk wewnętrznych, lecz w zasadzie słowo „ja” jest w nim zbędne (*ja mam ból zęba* oznacza to samo co *mam ból zęba*). W drugim, zdanie to nie odnosi się do mojego ja, lecz do mojego ciała, jako czegoś, co jest identyfikowalne empirycznie<sup>310</sup>.

Podsumowując powyższe uwagi, można stwierdzić, że podobnie jak to się dzieje w filozofii hermeneutycznej, podmiot, pojęty jako kartezjańskie *cogito*, ulega podważeniu.

---

<sup>308</sup> K. Gurczyńska: *Inny drogą do poznania samego siebie. Heidegger jako klucz do rozumienia Wittgensteina*.

„Edukacja filozoficzna” vol. 42, 2006, s.164.

<sup>309</sup> H.-J. Glock: *Słownik ...*, s. 152.

<sup>310</sup> *Ibidem*, s. 150.

Droga do samego siebie, samorozumienie, nie jest więc bezpośrednią intuicją czy introspekcją, lecz wiedzie poprzez to, co „odpodmiotowe” a więc poprzez język i aspekt społeczny. Przytoczmy tu bardzo trafny fragment z cytowanej już książki Katarzyny Gurczyńskiej: „Tym, co konstytutywne dla samej idei podmiotu, jest świat, w którym żyjemy z innymi ludźmi. *Ja* ujmowane jest w ścisłym związku z tym, co w tradycji nowożytnej uznawane za leżące poza sferą immanencji, poza samym podmiotem. Rezultatem owego `nowego` ujęcia jest utrata immanencji i autonomii podmiotu, tak, jak pojmowano ją kiedyś. Analiza pojęć psychologicznych wskazuje bowiem na iluzoryczność istnienia sfery immanentnej (...). Nie mamy dostępu do siebie samych rozumianych jako byt izolowany – jesteśmy niejako od razu w relacji do tego, co (jak nam podpowiada błędne ujęcie siebie) znajduje się poza nami”<sup>311</sup>. Autorka dostrzega również znaczące analogie z Heideggerowskim rozumieniem bytu ludzkiego. Wiąże ona Wittgensteinowskie podejście do podmiotu z kategorią zestrojenia. Miejsce *cogito* zajmuje właśnie zestrojenie ze światem, gdyż to, czym jesteśmy, jest, by tak rzec, przeniknięte światem. Zostajemy określani przez to, ku czemu odnosimy się w naszej egzystencji, w naszym byciu-w-świecie<sup>312</sup>.

Zauważmy, że istnieje tu także analogia do pojęcia „sobości”, jakie proponuje Ricoeur. Jak pamiętamy, francuski filozof proponuje „długą drogę” poprzez znaki kultury i ekspresje życia (np. język, tekst), za pośrednictwem której podmiot dociera do samego siebie. Nie jest to *cogito* ujęte w akcie bezpośredniej intuicji, lecz „ten-który-jest-sobą”. Zatem w swoim poszukiwaniu tożsamości podmiotu francuski filozof nawiązuje obszernie do szczegółowych analiz językowych, będących częścią dookolnej drogi do samorozumienia, na którą skazuje nas, jak już stwierdzono, destrukcja kartezyjańskiego paradygmatu *cogito*. Tylko w ten zapośredniczony sposób podmiot może się przejawiać w różnych językowych formach. Ricoeur ujmuje to tak: „*Uciekanie się do analizy*, w sensie nadawanym temu terminowi przez filozofię analityczną, *jest ceną, jaką trzeba zapłacić za hermeneutykę, która znamionuje pośredni status ustanawiania tego-który-jest-sobą (sobości) (...)*. Ale impuls płynie z pytania *kto?*. Dzieli się ono na dwa bliźniacze pytania: *O kim się mówi*, gdy w sposób referencyjny oznacza się osobę różną od rzeczy? I *kto mówi*, oznaczając siebie samego jako rozmówcę (...)?”<sup>313</sup>. Dodajmy, że „ten-który-jest-

---

<sup>311</sup> K. Gurczyńska: *Podmiot jako...*, s. 255.

<sup>312</sup> Ibidem, s. 256.

<sup>313</sup> P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chełstowski. Warszawa 2005, s. 31.

sobą” to nie *cogito*, lecz raczej jaźń, wyłaniająca się z procesu interpretacji i zapośredniczeń. Do tych pytań dochodzi jeszcze inne, mieszczące się w granicach filozofii działania, a mianowicie: kto działa? Francuski filozof konfrontuje ze sobą różne koncepcje językowe dotyczące pojęcia podmiotu, aby poprzez swoistą fuzję tych różnych horyzontów dojść do konstruktywnej koncepcji podmiotu. Zastanawiając się nad tożsamością osoby, Ricoeur wysnuwa podobne wnioski, jakie przytoczyliśmy powyżej: o tożsamości osoby świadczy nie jej „wnętrze”, nie to, kim jest, lecz raczej to, co czyni, to, czemu daje świadectwo. Tożsamość osoby przejawia się w narracji życia, w ciągu wydarzeń związanych z nią. A zatem, choć akceptuje on wyniki językowych analiz dotyczących *ja*, ostatecznie skłania się do określenia tożsamości osoby na podstawie pojęć etycznych, związanych z praktyką życia jednostki, takich jak: „poświadczenie” – związane z kwestią prawdomówności, zaufanie i wyznanie – związane z możliwością akceptacji lub jej braku, obietnica i zamiar. Wchodzą one w zakres nie tyle faktów językowych i opisu, ile raczej w zakres możliwości i przyszłości jako miejsca realizacji obietnic lub zamiarów<sup>314</sup>. Można więc stwierdzić, że u Wittgensteina i Ricoeura kolejność uchwytwalności *ja* zostaje odwrócona: nie jest nam ono dane, lecz zadane, wyłania się na poziomie gramatyki, czy szerzej, na poziomie tekstu i narracji. Musimy zatem do owego *ja* dotrzeć na drodze tak czy inaczej rozumianych poszukiwań. Ponadto wspólnym elementem jest tu także fakt, że prawda o nas samych wyłania się nie w jakimś pojedynczym akcie introspekcji czy spostrzeżeniu, lecz w praktyce życia, w naszej codzienności<sup>315</sup>.

Podsumowując powyższe analizy podmiotowości można wysnuć wniosek, że myśl Wittgensteina podąża za naczelną tezą hermeneutyki, iż to dopiero znaczenie całości umożliwi zrozumienie następujących po sobie słów danego tekstu, bowiem *ja* może być zrozumiane dopiero poprzez odniesienie do kontekstu kulturowego i społecznego, który w analizowanych tu tekstach przejawia się jako gramatyka, formy życia i gry językowe. Podobnie jak w *Prawdzie i metodzie*, gdzie czytamy o primacie gry względem subiektywności graczy, tak też w *Dociekaniach*, *ja* jest uwarunkowane kontekstem gier językowych. Powtórzmy więc na koniec za Heglem i Gadamerem, że poznanie człowieka

---

<sup>314</sup> M. Drwięga: *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz 1998, s. 122.

<sup>315</sup> Mimo podobieństw, zachodzą tu także różnice. W przeciwieństwie do Wittgensteina, który nie formułuje żadnej pozytywnej definicji *ja* ani osoby oraz wskazuje, że samo pojęcie podmiotu jest błędne, Ricoeur, mimo krytyki *cogito* i oparcia się o analizy językowe, nadal operuje pojęciem podmiotu. Jest ono celem jego filozofii, w związku z czym jego filozofia nosi dość silne piętno refleksyjności. Por. np. esej Ricoeura: *Od metafizyki do moralności*. W: Idem: *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. Tłum. P. Bobowska-Nastarzewska. Kęty 2005, s. 54.

winno podążać drogą odwrotną w stosunku do fenomenologii ducha, póki nie wykaże w każdej subiektywności określającej ją substancji.

## IV. FILOZOFIA JAKO TERAPIA

### 1. Pozorny charakter problemów filozoficznych

Dotychczasowe rozważania, dotyczące m. in. kwestii języka, pojęcia rozumienia oraz metody, jaką stosował „późny” Wittgenstein, rysują obraz tej filozofii przede wszystkim, jako przedsięwzięcia o charakterze krytycznym, destrukcyjnym raczej niż konstrukcyjnym, podważającym bardziej niż budującym. Jak powiedziano, nie tworzy się tu nowych definicji i teorii, lecz dokonuje przeglądu oraz rewizji tego, co już jest dane. Mimo wielu różnic w stosunku do idei *Traktatu*, jedno pozostaje bez zmian u „późnego” Wittgensteina: przekonanie, że filozofia nie jest nauką, nie jest dyscypliną poznawczą; że nie stawia hipotez i nie dokonuje także żadnego postępu. Zbliży się tym samym do kantowskiego modelu filozofii krytycznej, koncentrując się nie na prawdzie, lecz raczej na znaczeniu i na warunkach poznania. Pytanie o prawdę rzeczywistości a także o fakty empiryczne nie interesuje Wittgensteina i zostaje zastąpione pytaniem o znaczenie i sens wyrażań językowych. Koncentruje się on jedynie na opisie języka i zjawisk jemu towarzyszących<sup>316</sup>. Miejsce wyjaśniania i analizy zajmuje „przejrzysta ekspozycja” reguł gramatyki i związków między pojęciami, która służyć ma demaskowaniu pozornych problemów metafizyki.

Czy w związku z tym, że problemy filozoficzne mają w tym kontekście charakter pozorny, oznacza to, że filozofia jest zbędna i że jest chorobą, której należy zapobiegać? Jak zobaczymy, pozorność problemów filozoficznych nie musi wcale oznaczać, że filozofia jest zbędna niczym kłopotliwa kwestia, którą trzeba raz na zawsze, ostatecznie rozwiązać i wyeliminować z naszego życia. Otóż pozorność problemów filozoficznych należy tu postrzegać tylko w kontekście metodologicznych poglądów autora *Dociekań* na filozofię. Są one pozorne właśnie w kontekście poznawczych aspiracji, jakie przypisywano filozofii. Pozorność problemu oznacza, że nie ma on odniesienia do rzeczywistości, nie ma wartości poznawczej. Tezy filozofii są niedorzeczne, gdyż powstają na skutek, ogólnie mówiąc, pomieszania pojęć. Problemy: co to jest znaczenie? lub: czym jest długość? Co to jest liczba? różnią się znacząco od pytań np. „co jest wyjaśnieniem znaczenia? Jak mierzy się długość? Jak używa się wyrażań liczbowych? W tym pierwszym

---

<sup>316</sup> L. Wittgenstein: *Philosophical grammar*. Wyd. R. Rhees. Tłum. A.J.P.Kenny. Berkeley and Los Angeles 1974, s. 66.



przypadku zakładamy po platońsku, że istnieją pewne byty, np. mentalne, gdyż zwoździ nas w tej sytuacji podmiotowo-orzecznikowa gramatyka naszego języka (zakładamy istnienie specyficznych przedmiotów odpowiadających wyrażeniom rzeczownikowym)<sup>317</sup>. Nie można więc dowodzić istnienia takich „bytów”, gdyż kwestia już na samym początku jest błędnie postawiona.

Dlaczego zatem problemy filozofii i ona sama miałyby stanowić jakąkolwiek wartość?

Przypomnę najpierw, że w *Dociekaniach* i innych późniejszych pismach austriackiego filozofa, termin „filozofia” funkcjonuje w dwóch różnych znaczeniach. Z jednej strony, filozofia jest przedmiotem krytyki, i jako taka jest nazywana często „metafizyką”, czyli filozofią pierwszych zasad, podejmującą tradycyjne dla ontologii i teorii poznania pytania oraz problemy. To właśnie tak rozumiana metafizyka staje się powodem, że „język świętuje”, a umysł nabawia się „guzów”.

Z drugiej strony, pojęcie „filozofia” funkcjonuje jako krytyczna metoda, którą Wittgenstein stosuje w swoich dociekaniach. Jest to metoda w rozumieniu samego autora nowa, bo stanowi alternatywę w stosunku do nomologiczno-nomotetycznego wyjaśniania stosowanego w naukach empirycznych. To właśnie nowa metoda prowadzi do krytyki tradycyjnie rozumianej metafizyki. Jak już wspomniałem, metodą tą jest *Übersicht*, czyli swoisty przegląd języka.

Swoje metodologiczne poglądy dotyczące nowej metody Wittgenstein łączy przeważnie z jednoczesną krytyką metod naukowych. Podkreśla przy tym, że chodzi tu nie tyle o nową metodę badań, ile zmianę sposobu myślenia a nawet, jak zobaczymy, o zmianę światopoglądu, zmianę sposobu życia. Widać więc wyraźnie, że nowa, krytyczna filozofia polegać ma nie na budowaniu teorii i definicji, lecz na czymś zgoła innym – na zmianie optyki, zmianie sposobu patrzenia na podstawowe problemy naszego życia. Oto charakterystyczna uwaga autora w tym kontekście: „Jednym z głównych źródeł naszego niezrozumienia jest to, że brak nam jasnego *przeglądu* sposobów użycia naszych słów (...). Przejrzysta ekspozycja umożliwi zrozumienie, które na tym właśnie polega, że ‘dostrzegamy związki’ (...). Pojęcie przejrzystości ma dla nas zasadnicze znaczenie. Charakteryzuje ono formę naszego ujęcia, sposób, w jaki sprawy widzimy (Czy jest to nowy pogląd na świat?)” (DF§122). Z tej perspektywy problem filozoficzny ma postać, jak pisze Wittgenstein: „nie mogę się rozeznąć” (DF§123). Jest stanem, w którym dajemy się

---

<sup>317</sup> P.M.S. Hacker: *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii*. W: *Metafizyka jako cień gramatyki*. Red.A. Chmielewski i A. Orzechowski. Wrocław 1996, s. 37.

zwieść na manowce pewnym obrazom i pojęciom, które się nam narzucają w sposób naturalny, ponieważ są one związane ściśle z naszym codziennym życiem i jego rozumieniem. Jest to więc ujęcie przeciwstawne do tego, w którym traktuje się problem filozoficzny jako „akademicki” czy naukowy, tj. leżący raczej po stronie obiektywnej rzeczywistości, której dostatecznie jeszcze nie rozpoznano. W naszym przypadku rozwiązanie problemu nie leży po stronie rzeczywistości, lecz po stronie podmiotu oraz jego nastawienia.

## **2. Zadania terapii**

Takie podejście do rozwiązywania problemów filozoficznych zbliża projekt Wittgensteina do swoistej terapii. On sam w wielu miejscach podkreśla tę analogię a nawet wprost nazywa swą filozofię właśnie terapią, wiążąc jej potrzebę jednocześnie z „chorobą”, która powstaje na skutek nieprawidłowego posługiwania się językiem:

„Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka(…)” (DF§119),

„Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez formy naszego języka” (DF§109),

„Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie” (DF§133),

„Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” (DF§255),

„Filozofem jest ten, kto musi uleczyć w sobie wiele chorób umysłu, nim zdoła dotrzeć do pojęć zdrowego rozsądku”<sup>318</sup>.

W *Dociekaniach* często porównuje się filozofię w sensie metafizyki do choroby. Filozofia Wittgensteinowska okazuje się być terapią, gdyż jest pracą nad sobą samym, nad tym, jak postrzega się rzeczywistość<sup>319</sup>. Terapia polega na osiągnięciu takiego „miejsca”, w którym jasno widzimy, z jakich podstaw rodzą się nasze gry językowe, za pomocą których opisujemy rzeczywistość.

Kwestia terapii i kuracji choroby umysłu wiąże się z potrzebą przemiany.

W notatkach Wittgensteina czytamy: „Filozofując, należy zstąpić w pradawny chaos i czuć się tam dobrze” i dalej: „Jeśli jest coś we Freudowskiej nauce o znaczeniu snów, to

---

<sup>318</sup> L. Wittgenstein: *Uwagi różne*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 73.

<sup>319</sup> Ibidem, s. 40.

to, że pokazuje, w jaki *skomplikowany* sposób duch ludzki tworzy obraz rzeczywistości. Tak skomplikowany, tak nieregularny jest sposób odwzorowania, że *prawie* nie można nazwać tego odwzorowywaniem” oraz : „Trudno jest głęboko ująć trudność (...). Trzeba wyrwać ją z korzeniami; a to znaczy, że trzeba zacząć myśleć o tym w nowy sposób. Przemiana musi być tak zdecydowana jak ta, która prowadzi od alchemicznego do chemicznego sposobu myślenia – to nowy sposób myślenia jest tym, co trudno ustawić”<sup>320</sup>. Przemiana, podkreślmy to jeszcze raz, nie ma nic wspólnego z tzw. rzeczywistością obiektywną, lecz dokonuje się, można rzec w samym podmiocie i zależy od jego nastawienia. Powstanie i istnienie problemu są dla Wittgensteina jedynie skutkiem określonego widzenia rzeczy. Rozwiązanie problemu oznacza jego zniknięcie, lecz problem znika właśnie dlatego, że zmieniamy sposób widzenia, tj. pewne obrazy lub sytuacje przestają być problematyczne. Zadaniem filozofa, tak jak terapeuty, jest przegląd podstaw myślenia i jego ukrytych struktur oraz doprowadzenie do zmiany nastawienia. Problem znika wraz ze zmianą optyki. W efekcie, można powiedzieć, że pacjent zyskuje nowy pogląd na świat i na siebie<sup>321</sup>. Wittgensteinowskie terapie z jednej strony odślaniają nastawienie filozofującego podmiotu, odślaniają jego zauroczenie iluzją, urok niedorzeczności, z drugiej, starają się zmienić to nastawienie wszędzie tam, gdzie stoi ono na przeszkodzie „przejrzystej ekspozycji”<sup>322</sup>.

Zmiana nastawienia to przemiana podmiotu filozofującego. Poprzez wgląd w siebie i w rzeczywistość, jakie uzyskujemy dzięki terapii, nie tylko poszerzamy pole naszej wiedzy, lecz stajemy się kimś innym, ponieważ zmienia się „cały nasz sposób życia”. Według S. Ronen, która porównuje terapię Wittgensteina do filozofii Nietzschego, w samym pojęciu *self-therapy* zawiera się idea przewycięzania siebie, doskonalenia i duchowego

---

<sup>320</sup> Ibidem, s. 73, 78, 102

<sup>321</sup> Zauważmy, że takie ujęcie zagadnienia prowadzi do określonych konsekwencji etycznych. Komentatorzy pism austriackiego filozofa podkreślają, że jednym z głównych jego celów było uwolnienie człowieka od złudzenia obiektywności, czyli od przekonania, że istnieje obiektywna rzeczywistość, którą można w jakikolwiek sposób opisać. Wysiłki autora *Dociekań* zmierzały do wykazania, iż tego rodzaju pojęcie byłoby bezowocne w sensie poznawczym i aksjologicznym. W tym kontekście Ziemiński stwierdza, że skoro „świat jest nam dany zawsze jako *ś w i a t* d l a *p o d m i o t u*, w związku z czym to właśnie podmiot wyznacza sposób obecności świata oraz jego granice. Terapeutyczność filozofii polega więc na odkryciu fundamentalnej roli podmiotu jako warunku zarówno wszelkiego dyskursu, jak i świata”. Por. I. Ziemiński: *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*. Kraków 2006, s. 181.

<sup>322</sup> J. Tomczyk: *Dociekania: rekonstrukcja i zastosowanie*. W: *Wittgenstein w Polsce*. Red. M. Sojn. Warszawa 1998, s. 120.

rozwoju<sup>323</sup>. Wspomniana autorka postrzega filozofię Wittgensteina jako terapię mającą na celu osiągnięcie świeckiego zbawienia (*secular salvation*). Twierdzi, że celem jego filozofii była zmiana ludzkiego życia i przemiana osobowości (*self*) wyrastające z sytuacji „choroby”, w jakiej się znajdujemy<sup>324</sup>.

Należy jeszcze raz podkreślić, że terapeutyczny charakter Wittgensteinowskiego projektu wynika z przekonania, iż filozoficzne problemy wykraczają poza granice spekulacji akademickich i naukowych. Zasięg terapii jest znacznie szerszy, obejmuje bowiem nasze konkretne bycie-w-świecie oraz formy życia. Jak podkreśla D. Pears, Wittgenstein przywrócił filozofii kontakt z życiem codziennym, dowodząc przekonująco, że wszelki sens jest konstytuowany we wspólnocie komunikacyjnej i kulturowej podczas używania języka w codziennej praktyce<sup>325</sup>. Terapia polega właśnie, między innymi, na sprowadzaniu znaczenia słów i pojęć ponownie na poziom języka potocznego z ich zastosowań metafizycznych. Jest to ruch odwrotny do tego, co nazywane jest w pismach austriackiego filozofa jako „szturmowanie granic języka” lub „naturalna skłonność, by atakować granicę języka i sensu”. W „późnej” filozofii Wittgensteina, jak wiemy, granice sensu ulegają przeformułowaniu, dlatego nie mówi się tu o wykraczaniu poza granicę języka faktów, lecz raczej o naturalnej skłonności, by podążać za pewnymi obrazami, które „wysyłają nas w pogoń za chimerami”<sup>326</sup>. W podobnym duchu pisze K. Gurczyńska, stwierdzając, że ostrze krytyki Wittgensteina wymierzone jest nie tylko w konkretne koncepcje filozoficzne, lecz głównie w nasze potoczne rozumienie siebie i świata oraz tego, kim jesteśmy. To właśnie w obrębie tego rodzaju przekonań budowane są pojęcia dotyczące np. relacji podmiotowo-przedmiotowej, własnej „wewnętrzności” lub istnienia świata jako bytu obiektywnego, będącego podłożem zjawisk<sup>327</sup>. Wszystko to składa się na pewien, zdaniem Wittgensteina, fałszywy obraz, za którym podążamy popychani naturalną skłonnością do przekraczania granic sensu.

Powyższe uwagi stają się bardziej zrozumiałe w kontekście tego, jak sam autor *Dociekań* zapatrywał się na sens swojej pracy. Przede wszystkim nie chciał dawać gotowych odpowiedzi na filozoficzne pytania, lecz pobudzić czytelnika do myślenia, być „lustrem”,

---

<sup>323</sup> S. Ronen: *Nietzsche and Wittgenstein. In search of secular salvation*. Warszawa 2002, s. 45.

<sup>324</sup> *Ibidem*, s. 134

<sup>325</sup> D. Pears: *Wittgenstein*. Tłum. K. Gurczyńska, J. Gurczyński. Warszawa 1999, s. 107.

<sup>326</sup> DF § 94 oraz: D Pears: *Wittgenstein...*, s. 115.

<sup>327</sup> K. Gurczyńska: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin 2007, s. 14, 23.

w którym ów czytelnik widzi swe własne odbicie<sup>328</sup>. W jednej z notatek pisze, iż bardziej niż na kontynuacji swojej pracy przez innych zależy mu na „zmianie sposobu życia”, która spowoduje, że wszystkie pytania, które stawia w swoich tekstach, staną się zbędne<sup>329</sup>. A zatem problemy, z jakimi zmagał się Wittgenstein, wynikały nie tyle z zawichości logicznych czy lingwistycznych (to był, jak twierdził, jedynie objaw „choroby”), lecz z określonej formy życia czy też sposobu życia, charakterystycznego dla ducha epoki, w jakiej tworzył. Nie dziwi więc fakt krytycznego stosunku tego filozofa do idei cywilizacji opartej na postępie, nauce i technice<sup>330</sup>.

Hermeneutyczny wniosek, jaki się tu nasuwa jest taki, że także problemy filozofii, o jakich Wittgenstein pisał wiele, są częścią kultury i cywilizacji, która te właśnie problemy stworzyła. Są one głęboko zakorzenione w strukturach społecznego myślenia będąc podstawą całego naszego sposobu sądzenia i przedstawiania. Funkcjonują więc, jak już wspominałem, podobnie do Gadamerowskich przesądów, a zadaniem filozofa jest wydobycie ich na jaw i ukazanie, jak bardzo wpływają one na nasze widzenie rzeczywistości. Wittgensteinowską terapię można zatem postrzegać zarówno w aspekcie indywidualnym (przemiana czytelnika analizującego np. *Dociekania*) jak i społecznym (zmiana modelu kultury, świadomości społecznej, charakteru filozofii). Jednocześnie, jak sugeruje Hacker, tego rodzaju uzdrawiający proces nie miałby końca, ponieważ każda nowa epoka i generacja stwarza nowe obrazy i pojęcia, którym ulega w mniejszym lub większym stopniu, a które stają się pożywką dla nowych mitologii i iluzji. „To sprawia, że każda generacja, schwytna w pole przyciągania innego źródła iluzji może spoglądać na problemy filozoficzne z nieco odmiennej perspektywy. W tej mierze filozofia będzie musiała zaczynać wciąż na nowo. Każda generacja wymaga specjalnej kuracji. W tym sensie filozofia, podobnie jak terapeuta mający do czynienia z utrapieniami ludzkiego umysłu, nigdy nie wypełni do końca swej misji”<sup>331</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania można stwierdzić, że tym co łączy terapeutyczny zamysł austriackiego filozofa z klasykami filozofii hermeneutycznej jest cel, mający charakter etyczny i refleksyjny. Tak jak Wittgensteinowi w ostatecznym rozrachunku nie chodziło o język jako taki, lecz raczej o przemianę filozofującego podmiotu, o zmianę

---

<sup>328</sup> L. Wittgenstein: *Uwagi różne...*, s. 73 oraz DF, s. 5.

<sup>329</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>330</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>331</sup> P.M.S.Hacker: *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja...*, s. 27.

sposobu życia, tak również dla Ricoeura celem nie jest sam tekst, lecz osiągnięcie większej samoświadomości, odsłonięcie ludzkiego sposobu bycia i przemiana ego, dla Gadamera celem jest wniesienie pewnego rodzaju oświecenia do życia jednostki poprzez doświadczenie hermeneutyczne, dla Heideggera zaś celem jest życie „autentyczne”, nie zapominające o Byciu. We wszystkich tych przypadkach nie chodzi o to, by - tak jak w naukach pozytywnych - odkrywać jakiś fragment rzeczywistości. Dokonuje się tu raczej swoiste zrozumienie siebie w obliczu tekstu, lub w szerszym sensie w obliczu języka i poprzez język. Cel etyczny, o jakim tu mowa, nie powinien być jednakże pojmowany w sensie etyki normatywnej. Tego typu rozwiązanie kwestii wartości odrzuciłby z pewnością zarówno Heidegger, jak i autor *Dociekań filozoficznych*<sup>332</sup>. Za etyczny cel filozofii w tym przypadku należy uznać to, że źródłem wszelkich wartości jest właśnie człowiek i jego „sposób życia” (Wittgenstein) lub jego stosunek do bycia bytu (Heidegger). Jak już powiedziano w poprzedniej części pracy, celem hermeneutyki winno być kreowanie całościowego ujęcia świata; trud samodzielnego nadawania określonego kształtu istnieniu, oraz kreowanie własnej tożsamości.

Zwróćmy także uwagę na fakt, że w omawianych tu koncepcjach poważnie traktuje się zarówno ludzką skłonność do „błądzenia”, pozostawanie w określonych, utartych nawykach myślowych, jak i ludzką potrzebę stawiania pytań filozoficznych. Jak pamiętamy, dla hermeneutów istotnym rysem egzystencji jest „popadanie w nieautentyczność”, w zapominanie bycia, w instrumentalizację języka i oderwanie go od życia. Skutkiem tego człowiek znajduje się w sytuacji zbłądzenia, nierozumienia i niejasności i zaczyna pojmować tę sytuację jako normę lub po prostu jako prawdę. Hermeneutyka wkracza także tam, gdzie pojawia się niejasność, skłaniająca do interpretacji. Wittgenstein również zwrócił na tę kwestię uwagę pisząc o tzw. „ślepotcie na problemy filozoficzne” i o „bezproblemowości”. Otóż „zbłądzenie” jest niezbędnym i koniecznym etapem do osiągnię-

---

<sup>332</sup> W *Byciu i czasie* Heidegger nie stawia pytania ani o wartości, ani o etykę, co było zresztą często przedmiotem krytyki tego dzieła. Zamiar Heideggera jest jednak zrozumiały, gdyż punktem wyjścia jego filozofii jest analiza *Dasein*, bytu, którego istotą jest jego egzystencja. W tym kontekście pytanie o wartości i etykę będąc poprzedzone kwestią bardziej fundamentalną, czyli analityką *Dasein*, staje się dla niego „pozytywistyczną namiastką sfery metafizycznej”, konsekwencją podziału na byt i wartości. Por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 293. Natomiast H. Le Roy Finch dostrzega etyczny wymiar późnego Wittgensteina przede wszystkim w fakcie, że odrzuca on, czy raczej dyskredytuje pojęcie jakiegokolwiek ostatecznej kontroli naszych działań poprzez idee, ideologie, naturę, przyczynowość, rozum, wolę czy autorytet. Por.: Idem: *Nieugruntowanie działań. w: Metafizyka jako cień...*, s. 159.

cia oświecenia. Skoro przyczyną choroby jest atakowanie granic języka (granic gier językowych), to najpierw trzeba tę granicę przekroczyć lub co najmniej wokół niej oscylować. Bez tego koniecznego etapu zbłądzenia popadamy w tzw. „zanik problemów”. Tak więc terapia jawi się tu nie jako pojedynczy i jednoznaczny ruch, lecz bardziej jako oscylacja pomiędzy grami językowymi<sup>333</sup>. W *Big Typescript* czytamy także, że szansę na przekroczenie kolein filozoficznych nieporozumień mają nie ci, co całkowicie utożsamiają się z językiem, w jakim żyją, lecz ci, którzy „żyją w instynktownym buncie wobec języka”<sup>334</sup>.

Nieco inaczej ujmuje to Glock, stawiając pytanie, co ominęłoby muszkę, gdyby nigdy nie weszła do muchołapki („Co jest twoim celem w filozofii? – Wskazać muszce wyjście ze szklanej muchołapki” (DF§309.) Pokusa mylenia pojęć nie jest jedynie domeną filozofów, zaś celem filozofa powinno być powstrzymanie nas od stawiania pytań filozoficznych, lecz nie „wałac nas w głowę pałąką, lecz poprzez zrozumienie natury i źródeł tychże pytań. Muszce, która nigdy nie wpadła do muchołapki, brakowałoby nie tylko umiejętności uwalniania się z podobnych pułapek, czyli swego rodzaju know – how, lecz także pojęciowej jasności, którą Wittgenstein uważał za cel sam w sobie (...). Jeśli nawet nasza wiedza nie zawdzięcza niczego filozofii, zawdzięcza jej wiele nasze rozumienie”<sup>335</sup>. Kwestia, czy muchołapka jest czymś, czego możemy uniknąć, powstrzymując się od stawiania pewnych pytań, czy też jest koniecznością wpisana w naszą ludzką naturę, jest tu otwarta<sup>336</sup>. Wydaje się jednak, że rację ma Pears twierdząc, że chodzi tu o powstrzymanie się nie tyle od stawiania pytań filozoficznych, ile od tych pytań, które są charakterystyczne dla filozofii tradycyjnej, czyli metafizyki<sup>337</sup>.

---

<sup>333</sup> D. Pears: *Wittgenstein...*, s. 120.

<sup>334</sup> L. Wittgenstein: *Big Typescript*. W: G. H. Von Wright: *Wittgenstein*. Blackwell, Oxford 1982. Cyt. za G. H. Wright: *Wittgenstein i jego czasy*. W: L. Wittgenstein. *Uwagi różne...* s. 148.

<sup>335</sup> H.-J. Glock: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 278.

<sup>336</sup> Interpretacje mogą być rozbieżne, ponieważ z jednej strony Wittgenstein dążył do sytuacji, kiedy wszystkie tego typu pytania staną się zbędne, a z drugiej, pisał o „naturalnej ludzkiej skłonności do atakowania granic języka”, którą szanował i uważał za istotną.

<sup>337</sup> D. Pears: *Wittgenstein...*, s. 106.

## ZAKOŃCZENIE

Na początku tej pracy określony został paradygmat filozofii hermeneutycznej w postaci kilku najważniejszych wyróżników, konstytuujących taką filozofię. Z przedstawionych w tej pracy zagadnień i problemów wynika, że „późny” Wittgenstein w znacznym stopniu realizuje ów paradygmat.

Po pierwsze, pojęcie rozumienia pełni u Wittgensteina rolę szczególną, choć nie poświęca on temu fenomenowi tak wiele miejsca jak np. Heidegger czy Gadamer. W szczególności rozumienie okazuje się kategorią najbardziej podstawową, co widać w powiązaniu rozumienia z formami życia jako ostatecznym uzasadnieniem naszego poznania oraz z praktyką życia i językiem potocznym. Dwie podstawowe cechy, o jakich pisał Wittgenstein, świadczą o jego pierwotnym charakterze: jest ono bardziej podstawowe niż dyspozycja podmiotu i interpretacja. Tym samym możemy mówić tu o podobnej funkcji, jaką fenomen rozumienia spełnia w omawianych tu koncepcjach: z jednej strony znajdujemy powiązanie rozumienia z „narzędziowością”, „poręcznością”, byciem-w-świecie, z drugiej z takimi pojęciami, jak: życie codzienne, praktyka życia, gry językowe. I tam, i tu fenomen ten związany jest ściśle z tym, w jaki sposób człowiek radzi sobie z rzeczywistością.

Po drugie, rozumienie jest dla Wittgensteina perspektywiczne. Wynika to choćby z ogólnego wniosku, jaki płynie z lektury *Dociekań*, że filozofia nie jest zwierciadłem natury, że nie mamy „dostępu” do świata, jako wyznacznika prawdy oraz, że jedynym, co możemy wnieść z przyrodniczej konieczności do języka, jest dowolna reguła. W takiej sytuacji wszelkie rozumienie musi być ograniczone do pewnego horyzontu, musi być zmienne historycznie i kulturowo. Uwidacznia się to np. w pojęciu gier językowych, w obrębie których możemy mówić o różnych zachowaniach językowych, różnych perspektywach odnoszenia się do rzeczywistości. Ukazują to także takie Wittgensteinowskie pojęcia, jak: formy życia, formy przedstawiania, reguły gramatyki, wspólny ludziom sposób działania. Z kategorią perspektywiczności ściśle wiąże się założeniowy charakter rozumienia, najobszerniej opisany przez Gadamera, podkreślający przede wszystkim to, że rozumienie jest dziejowe. Wittgenstein nie pisał o dziejowości jako takiej, jednakże wynika ona niejako z pojęć, które wymieniłem powyżej. Różne formy przedstawiania i formy życia są zmienne historycznie, wyznaczają pewne paradygmaty myślenia a jedno-



cznie są związane z przesądami (*Vorurteile*), a więc z określonym pojęciowym kontekstem, w jakim funkcjonuje dane pojęcie filozoficzne.

Po trzecie, rozumienie ma charakter językowy. Dowodem na to stwierdzenie jest w zasadzie całe filozoficzne przedsięwzięcie Wittgensteina. Tak jak dla filozofów hermeneutycznych, tak samo dla austriackiego filozofa wszelkie myślenie ma charakter językowy. Żyjemy w języku, jesteśmy w nim zadomowieni. Dotyczy to również samej filozofii. Filozofia hermeneutyczna jest nie tylko filozofią języka, lecz także postrzega świat jako tekst domagający się interpretacji. Z kolei filozofia Wittgensteina mówi o zbiorze zachowań językowych, poprzez które prezentuje się świat. Pozostało to w zgodzie z naczelnym hasłem *Prawdy i metody*, że świat jawi nam się jako tradycja, a ta z kolei przemawia do nas właśnie jako język.

Po czwarte, o pierwotnym charakterze rozumienia przekonuje nas także jego prymat względem interpretacji. Można stwierdzić, że w takim ujęciu rozumienie stanowi zawsze granicę wszelkiej interpretacji. Interpretacja związana jest z myśleniem w pełni świadomym, wynikającym z aktywności podmiotu. Inaczej jest z rozumieniem, będącym przynajmniej w części działaniem nieświadomym. Jako takie, rozumienie musi być już założone przy wszelkiej czynności interpretacyjnej podmiotu. Wittgenstein doskonale oddaje istotę tego problemu, analizując zagadnienie „postępowania zgodnego z regułą”. Wskazuje on, że aby możliwa była jakakolwiek interpretacja, w języku musi być już coś powiedziane; musi być już coś przygotowane w przestrzeni językowej, aby pewne sądy miały w ogóle sens. Ten wymiar rozumienia określiłem, za Wittgensteinem, jako tło, na którym nasze gry językowe stają się zrozumiałe.

Po piąte, metodę Wittgensteina można określić, podobnie jak w przypadku filozofów hermeneutycznych, jako wolną od wartościowania deskrypcję. Sądzę nawet, że austriacki filozof realizuje ten postulat w większym stopniu. Zauważmy, że późne jego teksty to nic innego jak opis zachowań językowych, które prowadzą do określonych wniosków, jednak nie są to żadne definicje ani twierdzenia. Nie ma tu miejsca na wzbogacającą naszą wiedzę poznanie, a jedynie na krytykę, której celem jest wykazanie, że pewne zachowania językowe są błędne i prowadzą do tworzenia iluzji. W momencie, w którym pytanie o prawdę zostaje zastąpione pytaniem o sens, zmianie ulega także metoda filozofowania. W realiach perspektywizmu trudno wartościować, tzn. uznawać za jednoznacznie dobre czy złe te, a nie inne sposoby widzenia świata. Wydaje się, że Wittgenstein doskonale

zdawał sobie z tego sprawę, pozostawiając etyczne oceny poza granicami swego filozoficznego języka.

Po szóste, nie będzie wiele przesady w stwierdzeniu, że Wittgenstein realizuje na swój sposób Ricoeurowską „długą drogę”, wiodącą od form życia i gier językowych ku osiągnięciu większej samoświadomości i wniesieniu w nasze życie pewnego rodzaju oświecenia. Trudno bowiem zaprzeczyć, by autorowi *Dociekań* chodziło tylko o językowe fakty. Niejednokrotnie pisał, że celem, ku któremu zdąża, jest przemiana człowieka, a swą filozofię nazywał terapią. Szczególnie dla Gadamera i Wittgensteina punktem wyjścia filozofii jest sytuacja niejasności, zagubienia, pojęciowego zamętu, jednym słowem, sytuacja domagająca się terapii. Obaj filozofowie pokazują nam, jakie są korzenie tego zamętu oraz jakie są sposoby jego pokonania. Korzenie te tkwią w języku, w pojęciowości, która jest przecież także obrazem zmieniającej się kultury, światopoglądów i nawyków myślowych. Gadamer podkreśla ten fakt w koncepcji filozofii jako historii pojęć, Ricoeur w pojęciu symbolu a Wittgenstein w pojęciu gier językowych i form życia. Oświecenie, jakie proponuje filozofia hermeneutyczna, należy rozumieć z jednej strony jako świadomość skończoności naszego poznania, świadomość istnienia pewnych granic, poza którymi język „świętuje” a umysł „nabawia się guzów”, z drugiej strony, jako pewną zachętę, by samemu trudzić się nadawaniem światu sensu a jednocześnie nie wznosić przy tym metafizycznych budowli.

## BIBLIOGRAFIA

1. Anzenbacher A.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków 1992.
2. Baker G. P., Hacker P. M. S.: *Wittgenstein: understanding and meaning*. Oxford, Carlton: Blackwell Publishers, cop. 2005.
3. Bielik-Robson A.: *Na drugim brzegu nihilizmu*. Warszawa 1997.
4. Bielik-Robson A.: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną strukturę duchowości*. Kraków 1998.
5. Blackburn S.: *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*. Warszawa 1997.
6. Bronk A.: *Rozumienie-dzieje-język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988.
7. Drwięga M.: *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz 1998.
8. Dybel P.: *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.-G. Gadamera*. Kraków 2004.
9. *Dziedzictwo Gadamera*. Red. A. Przyłębski. Poznań 2004.
10. Freud Z.: *Wstęp do psychoanalizy*. Warszawa 1984.
11. Gadamer H.-G.: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1992.
12. Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2007.
13. Gadamer H.-G.: *Język i rozumienie*. B. Sierocka. Warszawa 2003.
14. Gadamer H.-G.: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*. Warszawa 2008
15. Glock H.-J.: *Słownik Wittgensteinowski*. Tłum. M. Hernik i M. Szczubiałka, Warszawa 2001.
16. Gottfried G.: *Teoria Poznania. Od Kartezjusza do Wittgensteina*. Kraków 2007.
17. Gurczyńska K.: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin 2007.
18. Gurczyńska K.: *Inny drogą do poznania samego siebie. Heidegger jako klucz do rozumienia Wittgensteina*. „Edukacja filozoficzna” vol. 42, 2006.
19. Gutowski P., Szubka T.: *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*. Lublin 1998.
20. Heidegger M.: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.
21. *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*. Red. H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski. Kraków 2006.

22. Husserl E: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Warszawa 1990.
23. Husserl E.: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1993.
24. Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974.
25. *Język-świat-rozumienie*. Red. A. Przyłębski. Włocławek 2007.
26. Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986.
27. Kleszcz L.: *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*. Wrocław 2004.
28. Kobylińska E.: *Hermeneutyczna wizja kultury*. Warszawa-Poznań 1985.
29. Krasnodębski Z.: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych*. Warszawa 1986.
30. Król R.: *Podstawy hermeneutycznej filozofii człowieka*. Poznań 2008.
31. Lyotard J.-F.: *Kondycja ponowoczesna*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasinski. Warszawa 1997.
32. Markowski P. M.: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 1997.
33. *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*. Red. A. Chmielowski, A. Orzechowski. Wrocław 1996.
34. Pawliszyn A.: *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*. Gdańsk 1993.
35. Pawliszyn A.: *Filozofia a humanistyka*. Poznań 2000.
36. Pears D.: *Wittgenstein*. Warszawa 1999.
37. Przyłębski A.: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005.
38. Rhees R.: *Wittgenstein and the passibility of discourse*. Blackwell Publishing, 2006 by D. Z. Philips., XII.
39. Ricoeur P.: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Tłum. St. Cichowicz, Warszawa 1986.
40. Ricoeur P.: *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. St. Cichowicz. Warszawa 1989.
41. Ricoeur P.: *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*. W: „Studia Filozoficzne” nr 9, 1986, s. 158.
42. Ricoeur P.: *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla*. „Kwartalnik filozoficzny”, T.24, z. 3 1996.
43. Ricoeur P.: *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. Tłum P. Bobowska-Nastarzewska. Kęty 2005.

44. Ricoeur P.: *O sobie samym jako innym*. Tłum. Bogdan Chelstowski. Warszawa 2005.
45. Ricoeur P.: *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008
46. Ricoeur P.: *Logika hermeneutyczna?*. „Principia” X-XI, 1994.
47. Ricoeur P.: *Husserl and Wittgenstein on language*. W: *Phenomenology and existentialism*. Ed. By E.N. Lee, M. Mandelbaum. The John Hopkins press: Baltimore 1967.
48. Ronen S.: *Nietzsche and Wittgenstein. In search of secular salvation*. Warszawa 2002.
49. Rorty R.: *Filozofia a zwierciadło natury*. Tłum M. Szczubiałka. Warszawa 1994.
50. Sady W.: *Wittgenstein. Życie i dzieło*. Lublin 1993.
51. Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.
52. Schuback M.S.C.: *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum L. Neuger. Kraków 2005.
53. Sojn M.: *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*. Wrocław 2001.
54. Sojn M.: *Wittgenstein w kwestii prawdy*. W. „Przegląd Filozoficzny” 2002, nr 4 (44).
55. *Studia z filozofii niemieckiej*. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń 1994.
56. Szulakiewicz M.: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń 2004.
57. Tischner T.: *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować*. Red. J. Perzanowski. Warszawa 1989.
58. Tugendhat E.: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1999.
59. *Wiedza a wartości*. Red. A. Motycka. Warszawa 2001.
60. Wittgenstein L.: *Tractatus logico – philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997.
61. Wittgenstein L.: *Kartki*. Tłum. S. Lisiecka. Warszawa 1999.
62. Wittgenstein L.: *Ruch myśli*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2002.
63. Wittgenstein L.: *Uwagi o podstawach matematyki*. Tłum. M. Poręba. Warszawa 2000.
64. Wittgenstein L.: *Uwagi o religii i etyce*. Tłum. W. Sady. Kraków 1995.
65. Wittgenstein L.: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1972.

66. Wittgenstein L.: *Uwagi różne*. Tłum. M. Kowalewska. Warszawa 2000.
67. Wittgenstein L.: *O pewności*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001.
68. Wittgenstein L.: *Niebieski i brązowy zeszyt*. Tłum. A Lipszyc, Ł. Sommer. Warszawa 1998.
69. Wittgenstein L.: *Philosophical grammar*. Wyd. R. Rhees. Tłum. A.J.P.Kenny. Berkeley and Los Angeles 1974.
70. *Wittgenstein – nowe spojrzenie*. Red. A. Crary i R. Read. Tłum. P. Dehnel. Wrocław 2009.
71. *Wittgenstein w Polsce*. Red. M. Soin. Warszawa 1998.
72. *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*/ed. By G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela – Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing 2007.
73. *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Red. T. Gadacz. Tłum. G. Sowiński. Kraków 1993.
74. Ziemiński I.: *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*. Kraków 2006.

