

Paul Ricoeur

Husserl i Wittgenstein o języku

Przekład z: E.N. Lee, M. Mandelbaum (eds.) *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore: The Johns Hopkins Press: 1967; ss. 207-217.

Rodzaj porównania, który tutaj proponuję, nie zmierza do stworzenia jakiejś hybrydalnej koncepcji. Każda filozofia jest organizmem, który posiada reguły swego wewnętrznego rozwoju. To, co w najlepszym wypadku możemy osiągnąć, sprowadza się do pełniejszego zrozumienia jednej przy pomocy drugiej i, być może, do sformułowania nowych problemów, które wynikną z takiej konfrontacji.

W przypadku Husserla i Wittgensteina jest możliwe porównanie ich filozofii w niektórych aspektach za sprawą podobieństwa ich rozwoju naukowego – od stanowiska, w którym język naturalny jest rozważany w relacji do modelu języka idealnego, do opisu języka, tak jak funkcjonuje on jako język codzienny czy jako język *Lebenswelt*. (Są to tymczasowe pojęcia, które muszą zostać określone w trakcie samej analizy.)

A zatem proponuję rozważyć dwa podziały: jeden z okresu *Badania logicznych* z jednej strony i *Traktatu logiczno-filozoficznego* z drugiej, zaś drugi z okresu późnych dzieł Husserla i *Dociekań*.

I

Na pierwszym poziomie porównanie skupia się na funkcji, jaką spełnia teoria znaczenia i, odpowiednio, teoria obrazu. Co uzasadnia taki wybór?

W pierwszym „badaniu logicznym” teoria znaczenia zajmuje miejsce pośrednie. Wcześniej, w *Prolegomenach*, Husserl wypracował

czysto logiczną teorię rozumianą jako aksjomatyka dla wszelkich możliwych teorii, tzn. wszelkich koniecznie domkniętych systemów zasad. Była to czysta logika, gdyż sąd logiczny jest wolny od jakichkolwiek psychologicznych wpływów; jest „prawdą samą w sobie”. Zadaniem fenomenologii znaczenia jest umieszczenie logicznych treści w obrębie szerszego kręgu „znaków” (*Zeichen*): pośród „znaków” należą one do klasy „posiadających znaczenie”. Tak więc logiczne treści rozumie się jako znaczenia pewnych wyrażen (stąd tytuł „*Ausdruck und Bedeutung*”). Jako takie są one wyłącznie rodzajami znaczących wyrażen, a nie po prostu ich jednostkowymi przypadkami. Mają one specyficzną funkcję: reprezentują *telos* każdego języka lub jego poziomu. A ponieważ tylko logiczna struktura jest *telos*, to wyrażenia znaczące nie sprowadzają się do treści logicznych i wobec tego fenomenologia musi poprzedzać logikę. Dwa przykłady mogą być użyteczne: opis *Erlebnisse* (przeżyć) może być ścisły nie będąc dokładnym w logiczno-matematycznym sensie, możemy bowiem mówić ściśle o nieokreślonych istotnościach. Ponadto, język naturalny pełen jest wyrażen, które są dwuznaczne nie przez przypadek, ale z natury. Owe „zależne od okoliczności” czy „okazji” wyrażenia – jak zaimki osobowe i wskazujące czy okoliczniki miejsca („tu” i „teraz”) – uzyskują swoje znaczenie w związku z sytuacją i audytorium, które zarówno mówiący, jak i słuchający znają. Nie muszą tutaj powtarzać analiz aktu znaczeniowego, który ożywia i wypełnia znaczącą warstwę oraz dostarcza jej mocy przedstawiania czegoś, posiadania czegoś jako swego przedmiotu. To, co jest dla mnie interesujące, to miejsce tej analizy w obrębie *Badan logicznych*. Powiedziałem już, że zajmuje ona miejsce pośrednie. Co więc jest przed nią i dlaczego musimy iść dalej?

Cofnęliśmy się od logiki do fenomenologii. Teraz przenosimy się od fenomenologii „wyrażen” (znaczących znaków) do fenomenologii *Erlebnisse* w ogóle. Zadaniem piątego „badania logicznego” jest wypracowanie koncepcji „świadomości” – nie tylko świadomości jako całości, jako monady, lecz świadomości jako transcendującego procesu założonego w każdym *Erlebniss*, świadomości jako świadomości *intencjonalnej*. Wyrażenia znaczące pozostawały ciągle faktami językowymi, natomiast intencjonalność dotyczy wszystkich transcendujących aktów: percepcji, wyobraźni, pragnienia, woli.

Po ufundowaniu logicznych treści na wyrażeniach językowych, fenomenologia opiera te ostatnie na sile intencjonalności, która jest pierwotniejsza od języka i łączy się ze „świadomością” jako taką.

Język jest zatem pośrednikiem między dwoma poziomami. Pierwszy, jak powiedzieliśmy, tworzy *ideał* jego logiczności, jego *telos*: wszystkie znaczenia muszą być zdolne do tego, by je przemienić w logos racjonalności; drugi nie tworzy ideału lecz podstawę, grunt, źródło, *Ursprung*. Do języka można dochodzić „od góry”, od jego logicznej granicy, albo „od dołu”, od jego granicy w niemym i podstawowym doświadczeniu. W samym sobie jest on medium, zapośredniczeniem, wymianą pomiędzy *Telos* i *Ursprung*.

Czy z taką teorią znaczenia można porównać obrazową teorię z *Traktatu*? Nie, jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst; tak, gdy uwzględnimy miejsce i funkcję tej szczególnej koncepcji.

Podobnie jak Husserl, Wittgenstein dąży do stworzenia „dyskursu filozoficznego, który za podstawę miałby logikę”. Centralna część *Traktatu*, dotycząca zdań, znaków zdaniowych, formy logicznej, prawdziwościowych funkcji i prawdziwościowych operacji, zbieżna jest z tym dążeniem. „Zdanie” zajmuje tu pozycję centralną: „Wyrażenie ma znaczenie tylko w zdaniu” (3.314)¹. Jednakże *Traktat* jako całość wychodzi ponad tę strukturę i nie bierze za podstawę logiki. Dlaczego? Ponieważ logika dotyczy „możliwości prawdziwościowych” (4.3; 4.4; 4.41). Ale tautologia i sprzeczność są dwoma skrajnymi przypadkami wśród możliwych grup warunków prawdziwościowych (4.46). *Traktat* musi zatem uwzględnić nietautologiczną koncepcję prawdy, prawdy jako zgodności między zdaniami i faktami. Tutaj pojawia się teoria obrazu: „Ogół myśli prawdziwych jest obrazem świata” (3.01). Jednakże „Tautologia i sprzeczność nie są obrazami rzeczywistości” (4.462). Musimy zatem wypracować obrazową teorię, różną od teorii warunków prawdziwościowych, tak jak Husserl musiał wypracować teorię znaczenia różną od teorii zdań logicznych.

¹ *Tractatus Logico-Philosophicus* Ludwiga Wittgensteina cytuję za przekładem B. Wolniewiczza (Warszawa 1970), podobnie jak i *Dociekania filozoficzne* (Warszawa 1972).

Kontekst jest różny, ale stanowisko i funkcja obu koncepcji są porównywalne.

Kontekst jest różny. Po pierwsze dlatego, że Husserl zamierzał przewyżczyć absolutność prawdy logicznej, podczas gdy Wittgenstein musi przewyżczyć bezsensowność tautologii, po drugie dlatego, że *Traktat* musi zaczynać od zdań odnoszących się do świata (1; 1.1; 1.11 i in.) – faktów, stanów rzeczy, przedmiotów (rzeczy). Jakikolwiek by był status tych zdań (a wiadomo, że jest kontrowersyjny), poprzedzają one analizę „obrazu” i muszą ją poprzedzać, ponieważ obraz sam jest faktem – „obraz jest faktem” (2.141) – a tym samym czymś w świecie. Jednak jest to fakt nietypowy, bowiem reprezentuje (*vertreten*) inne fakty.

Ten kontekst wydaje się wykluczać wszelkie porównanie. Dla fenomenologa punkt wyjścia *Traktatu* mógłby się wydawać najwyższym wyrazem „naturalistycznej” postawy, chyba że zinterpretujemy te pierwsze zdania w pojęciach późnego Husserla – jako opis *Lebenswelt* – lub w pojęciach *Sein und Zeit* – jako analizę bycia-w-swiecie; byłoby to jednak ryzykowne.

Pomimo różnic w dyskursie obydwu dzieł, obrazowa teoria języka raz wprowadzona prowadzi do wielu konsekwencji, które nie tylko wykraczają poza logiczne ramy tej filozofii, ale także poza realistyczne wymagania związane z punktem wyjścia, zaś domniemana – i być może nieudana – fenomenologia znaczenia wyrasta z ontologii faktów, stanów rzeczy i świata.

Obraz – jak znaczenie dla Husserla – jest istotą każdego języka; ogarnia obszar języków mówionych i pisanych oraz wszystkich wyartykułowanych znaków: fotografii, diagramów, planów, map, zapisów nutowych, płyt, czyli wszelkiego rodzaju przedstawień, za sprawą których rozkład elementów lub części w „fakcie” jest wyrażany przez odpowiedni rozkład elementów obrazu.

Obraz jest odpowiednością między strukturą a strukturą (por. 2.12). Ale, skoro wprowadziliśmy to pojęcie korespondencji, musimy znaleźć jej zasadę w samym obrazie. Wittgenstein nazywa ją „formą odwzorowania” (2.15; 2.151), która jest warunkiem „stosunku odwzorowującego” (2.1513; 2.1514).

W przypadku prawdy o faktach nie ma kłopotu; możemy mówić o *identyczności* obrazu i tego, co on przedstawia (2.161); forma od-

wzorowania może być nawet rozumiana jako to, co obraz ma wspólnego z rzeczywistością (por. 2.17).

Mniej realistyczna interpretacja formy obrazowej pojawia się wraz z kwestią przedstawienia możliwości nieistnienia² i, przede wszystkim, kwestią fałszywych przedstawień. Tutaj „sens” nie jest już czymś wspólnym, lecz cechą wewnętrzną: może być przedstawiony (*Darstellung*) bez zobrazowania (*Abbildung*). Ta koncepcja *Darstellung* jako różna od koncepcji *Abbildung* jest najbliższa fenomenologii (por. 2.22; 2.221-2.224); znajduje ona swój najpełniejszy wyraz w twierdzeniu: „Tym, co obraz przedstawia (*darstellt*) jest jego sens” (2.221). Jak u Platona, idea jest ideą czegoś, ale niekoniecznie czegoś *co jest*. W tym miejscu pojawia się fenomenologia.

Ale fenomenologia ta ma tendencję do zanikania: nieobecność refleksyjności w obrazie uniemożliwia wszelką jawną fenomenologię: „Obraz może odwzorowywać każdą rzeczywistość, której formę ma” (2.171); „Obraz nie może jednak odwzorowywać swojej formy odwzorowania; on ją przejawia” (2.172). Dlaczego? Nie wiemy. Odtąd teoria obrazowa musi zostać włączona do teorii form logicznych (2.18); obraz, forma obrazowa, którą jest forma logiczna, będzie nazywana obrazem logicznym. *Traktat* będzie głównie teorią obrazu logicznego.

Husserl pomógł nam odkryć w obrębie *Traktatu* napięcia, paradoksy i, przede wszystkim, porzuconą fenomenologię znaczenia, wciśniętą pomiędzy początkowe realistyczne, odnoszące się do świata i faktów zdania *Traktatu* oraz jego logiczne wnętrze.

Wszelako, jednocześnie możemy zapewne zrozumieć dlaczego Wittgenstein musiał wypracować nową koncepcję znaczeń w języku naturalnym i zamienić teorię obrazową na koncepcję gier językowych oraz języka jako użycia. Powinniśmy lepiej zrozumieć ten nowy stan, jeśli rozważymy odpowiedni etap rozwoju Husserla.

² Wittgenstein zdaje się w swej koncepcji rzeczywistości dopuszczać możliwości i negacje (por. 2.06; 2.201).

II

Główny problem w późnej filozofii Husserla wywodzi się bezpośrednio z wcześniejszej jej fazy. Jak powiedzieliśmy, język jest pośrednikiem między logicznymi strukturami, które tworzą *telos*, i żywym doświadczeniem, które daje mu początek. To głównie ta druga strona zagadnienia brana jest pod uwagę w późnej filozofii Husserla, przy czym nie traci się z pola widzenia tej pierwszej strony, o czym świadczy *Formalna i transcendentna logika* z 1929 roku.

Jednakowoż ta relacja między językiem a przedjęzykowym doświadczeniem nie jest relacją prostą. Prowadzi ona do nowego podziału na dwa trendy. Pierwszy, symbolizowany przez „redukcję”, implikuje zawieszenie, które nie oznacza koniecznie cofnięcia się do oddzielnego od rzeczywistości „ja”, stanowi wszakże rodzaj zerwania z naturalnym otoczeniem, zakładanego przez narodziny języka jako takiego. Funkcja symboliczna nie jest możliwa bez pewnego rodzaju przemiany, której podlega moje odniesienie do rzeczywistości na skutek zastąpienia naturalnego zaangażowania przez relację znaczącą. Redukcja, moglibyśmy powiedzieć, oznacza narodziny mówiącego podmiotu. Redukcja ma swoje odzwierciedlenie w strukturze samego znaku; znak jest „pusty” w tym sensie, że nie jest on rzeczą, lecz wskazuje rzecz, oraz nie jest sobą samym, bo istnieje tylko po to, by wskazywać.

To zdystansowanie, zawieszenie, redukcja, która konstytuuje znak jako znak, otwiera nową i dopełniającą możliwość, a mianowicie możliwość *wypełnienia* lub *niewypełnienia* intencji znaku. Z kwestią wypełnienia wiąże się problem, problem wynikający z pustości znaku jako takiego.

Problem wypełnienia jest, w jakimś sensie, tak stary jak fenomenologia; odnajdujemy go w szóstym „badaniu logicznym”. Jednakże dopóki redukcja nie została wyjaśniona, w *Ideach* i *Medytacjach kartezjańskich*, dopóty nie istniał problem, a tylko jego rozwiązanie. Problem pojawia się w chwili, gdy początkowa naiwność zostaje zakwestionowana, naiwność widzenia jako danego – jak gdyby widzenie było promieniem światła wypełniającego pustkę znaku. Tej naiwności trzeba się wyzbyć. Powrót do rzeczy samych jest nazwą

problemu zanim stanie się odpowiedzią. Musimy odkryć, że idea kompletnego czy ostatecznego wypełnienia sama jest ideałem, ideałem odpowiedniości. Co więcej, ideał ten z zasady nie może być osiągnięty; percepcja jest z natury perspektywiczna i nieadekwatna, a syntaktyczne i kategoriałne czynniki zawsze są zakładane w najskromniejszym nawet sądzie spostrzeżeniowym. Natomiast sama rzecz, jako jedność wszystkich jej profili bądź perspektyw, jest zakładana, a nie dana. Dlatego też to, co nazywamy „intuicją” samo jest rezultatem „syntez”, pasywnych syntez, które zawsze posiadają swoją syntaksę, które są artykułowane w przedrefleksyjnym i przedświadomym (czy przedpredykatywnym) sensie.

Właśnie dlatego Husserl musiał rozważyć w nowy sposób problem wypełnienia. Przedpredykatywne i przedjęzykowe struktury nie są dane; nie możemy zaczynać od nich. Musimy raczej *zostać do nich przeniesieni*, za sprawą procesu, który Husserl nazywa *Rückfrage* („pytanie skierowane wstecz”). *Rückfrage* wyklucza ostatecznie wszelkie odwołanie się do czegoś takiego, jak „impresja” w sensie Hume’a. Wychodzimy z wnętrza świata znaków i na podstawie *doxa* (w znaczeniu znanym z *Teajteta*, tj. sądów spostrzeżeniowych) prowadzimy „badanie” w sposób regresywny, cofając się w kierunku pierwotnego żywego doświadczenia. Ale to tak zwane żywe doświadczenie, dla ludzi, którzy urodzili się pośród słów, nigdy nie będzie nagą obecnością absolutu, lecz pozostawać będzie tym, w kierunku czego zmierza to regresywne pytanie.

W ten sposób wypracowaliśmy model analizy, który można nazwać *genetyczną*, jednakże nie w sensie chronologicznym; chodzi tu o genezę znaczenia, genezę sensu, która polega na odsłanianiu warstw konstytucji, umieszczonych jak osady na zakładanym surowym, niemy doświadczeniu.

Dynamika genetycznej analizy konstytucyjnej zastępuje tym samym mechanizm wypełniania intencji aktu datami naocznymi. Analiza ta pozwala nam na wprowadzenie, w ramach „transcendentalnej logiki”, pojęcia jednostek, świata jako horyzontu, poza tym, co ogólnie wymagane przez „logikę formalną”. Ale jednostki i świat są korelatami owego *Rückfrage*.

Jak zauważyliśmy, późna filozofia Husserla rozwinęła jeden z kierunków ukrytych w jego wczesnych analizach znaczenia; swe szcze-

gólne znaczenie zawdzięcza on powiązaniu z zagadnieniem redukcji i wypełnienia. Zarazem pozycja języka jako pośrednika między logiką i doświadczeniem, między *telos* i źródłem, zostaje wzmocniona przez nową funkcję mediacji pomiędzy nieobecnością przedmiotu, będącą czymś konstytutywnym dla znaku, i wyartykułowanym światem, który zawsze go poprzedza.

Kiedy przejdziemy od prac Husserla do *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina, mamy wrażenie, że autor nie wziął nawet pod uwagę możliwości powrotu od języka logicznego do języka naturalnego drogą badań regresywnych. Przeciwnie, zajmuje się on bezpośrednio językiem i śledzi jak funkcjonuje on w zwyczajnych, codziennych sytuacjach. Mówi się nam, abyśmy nie myśleli, lecz patrzyli. Język zostaje natychmiast wyzwolony z filozoficznych powikłań i zamknięty w obszarze swego funkcjonowania. Jest to obszar „użycia” (*use*), gdzie język wytwarza pewne efekty i reakcje przystosowane do rzeczywistości ludzkiego i społecznego działania. Możemy porównać ów obszar użycia z obszarem *doxa* u Husserla, z tą różnicą, że Wittgenstein bada jego rzeczywiste funkcjonowanie, a nie jego transcendentálne warunki.

Pierwszą korzyścią z podejścia Wittgensteina jest złączenie wymogu utrzymania jednolitej teorii funkcjonowania języka; zaczyna się tu bez modelu. Co się odkrywa? Niezliczoną ilość „użyć”, których kilka przedstawia Wittgenstein w § 23.

By zdać sprawę z tej nieprzeliczalnej różnorodności, wprowadza Wittgenstein swoje sławne *gry*. Różnorodność tych gier nie da się wytłumaczyć żadnymi uniwersalnymi atrybutami języka, a każda z nich odpowiada pewnej poszczególnej sytuacji. Każda gra wyznacza pole, w którym pewne procedury są ważne tak długo, jak gra się w tą właśnie, a nie inną grę. Każda jest jak skondensowany model wzorców zachowania, w którym wielu graczy spełnia różne role.

Druga korzyść z tej redukcji języka do gier językowych wiąże się z zagadnieniem nazywania. Według Wittgensteina, znaczna część naszej filozofii znaczenia wywodzi się z przeceniania roli nazywania, które od Augustyna uznawane jest za wzorcowy przypadek aktu mowy. Tymczasem nazywanie jest specjalną grą, rozgrywaną w pewnych okolicznościach (na przykład, kiedy pytam „jak to się nazywa?” lub kiedy uciekam do „ostensywnych definicji”, które pozostają zależne od gry uczenia się i nadawania nazw).

Krytyka nazywania jest przydatna, bo pozwala uwolnić się od wszelkiej atomistycznej teorii języka, dla której proste części składowe rzeczywistości odpowiadałyby logicznie prostym nazwom, prawdziwym imionom własnym. Krytyka obrazowej teorii języka mieści się już w tej krytyce nazywania, jeśli prawdą jest, że relacja obrazowania jest uprzywilejowaną formą relacji „nazwa-rzecz”.

W ten sposób krytyka nazywania (por. § 50) otwiera horyzont dla śmiałej pluralistycznej koncepcji użycia języka. Użycia te tworzą rodziny, choć nie stanowią istoty gier językowych i tym samym samego języka (por. § 65, 77).

Ale czy udało się Wittgensteinowi uniknąć ogólnej teorii języka? Istnieje przynajmniej jedna idea, która wygląda jak ogólna idea dotycząca języka, idea użycia: „Wielką klasę przypadków stosowania słowa ‘znaczenie’ – choć nie *wszystkie* jego zastosowania – można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku” (§43). Warto zatrzymać się na pojęciu użycia, które może zapoczątkować dyskusję z Husserlem.

Faktycznie, pojęcie użycia przede wszystkim dostarcza argumentów w batalii przeciwko pojęciu istoty. To właśnie o tę krytykę chodzi w dyskusji o nazywaniu: istoty są wyidealizowanymi nazwami; język staje się działalnością kontemplacyjną, widzeniem znaczenia słów. Pojęcie użycia kieruje się tym samym przeciwko wszelkiej teorii, która by czyniła znaczenie czymś tajemniczym – czy to w sensie jakiejś platońskiej realności, czy to w sensie jakiejś treści mentalnej. Jako rezultat jego publicznego charakteru, użycie nie kryje żadnej tajemnicy. W praktyce językowej wszystko jest odsłonięte, nie można nawet rozróżnić, czy danemu użyciu towarzyszy, czy nie proces mentalny, obrazy albo uczucia. „To my sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku” (§ 116).

W tym właśnie punkcie Husserl i Wittgenstein się różnią. Elastyczność języka jako medium między wieloma poziomami, jako dążącego w kierunku logiczności, ale również w kierunku życia, zostaje wyeliminowana przez tę ograniczającą definicję języka jako *użycia*. To, czego tutaj brakuje, to dialektyka redukcji, która tworzy dystans, i powrotu do rzeczywistości, który tworzy obecność. Koncepcja użycia jest w tym sensie niedialektyczna. Gry językowe, we-

dług Wittgensteina, są bezpośrednio włączone w udane ludzkie czynności, reprezentują one formy życia: „Termin ‘gra językowa’ ma podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia” (§ 23). Ale czy pozostajemy w styczności z życiem? U Husserla świat życia nie jest oglądany bezpośrednio, lecz rozpoznawany pośrednio, jako to, do czego prawdziwa logika odnosi się wstecz. Wittgenstein, przeciwnie, wydaje się sam siebie umieszczać bezpośrednio w owym świecie codziennego doświadczenia, w którym język jest formą aktywności, tak jak jedzenie, picie i spanie.

Uważam, że teoria znaczenia wymaga dwóch wymiarów, a nie jednego. W pierwszym, znaczenie nie jest użyciem, jak język nie jest „częścią aktywności ani formą życia”; znaczenie jest pojęciem w obrębie systemu wewnętrznych zależności, jak zwykł mawiać Hjelmslev. Ta konstytucja znaku jako znaku zakłada zerwanie z życiem, aktywnością i przyrodą, które Husserl symbolizuje w redukcji, i które jest reprezentowane w każdym znaku przez jego pustkę lub jego negatywną relację do rzeczywistości. Ta konstytucja znaku jako znaku, na poziomie systemu znaków, różnego od naturalnych rzeczy, jest założeniem drugiego wymiaru znaku, tj. użycia znaczeń poprzez kombinację w zdaniach w danej sytuacji. Pierwszy wymiar jest semiotycznym, drugi jest semantycznym wymiarem aktów mowy, co Wittgenstein trafnie nazywa „mówieniem naszego języka”. Wraz z tym rozróżnieniem możliwe jest utrzymanie Wittgensteinowskiego pojęcia użycia, a nawet wyciągnięcie z niego wszystkich korzyści związanych z zastosowaniem go do życia w nieskończonej różnorodności użyć, przekraczających jego funkcje logiczne. Jest tak, ponieważ znak nie należy do życia, ponieważ jest, zgodnie ze stoikami, „niematerialnym” bytem, który może przemienić całe ludzkie działanie, wszystkie nasze formy życia w aktywność znaczącą. Jednakże, jeśli językiem kieruje odśrodkowa tendencja wiążąca go z życiem i działaniem, to coś takiego, jak proste *użycie* języka, samo staje się problematyczne. Nie wystarczy już patrzeć, trzeba myśleć. Jesteśmy na zawsze oddzieleni od życia z racji samej funkcji znaku; nie przeżywamy już życia po prostu, lecz odnosimy się do niego z pomocą znaków. Nadajemy znaczenie życiu i jesteśmy tym samym definitywnie odsunięci od niego, poprzez proces *interpretowania* go na rozmaite sposoby.

Najważniejsze jednak jest to, że jeśli język jest tylko mediacją, pośrednikiem między kilkoma poziomami, między *Logos* i *Bios*, to krytyka języka naturalnego jest możliwa. Filozof gra w grę, która nie jest już formą życia. Nie jesteśmy poprzez nią zaangażowani w działalność praktyczną, ale w teoretyczne poszukiwanie. To z punktu widzenia tej postawy refleksyjnej i spekulatywnej świat życia przyjmuje postać źródła sensu, do którego wciąż odwołuje się badanie regresywne. Jednakże i sama filozofia staje się możliwa za sprawą aktu redukcji, podobnie jak język.

*Przełożył Marek Drwiega
Przekład przejrzał Andrzej Nowak*
