

PRINCIPIA

pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej

*Andrzej Nowakowski, Roman Godlewski, Tomasz Zarębski,
Jadwiga Wiertlewska-Bielarz, Marek Rakoczy, Roman Piotr Godlewski,
Tomasz Grzegorek, Maria Zowisto, Krzysztof Wąchal,
Lotar Rasiński, Xymena Synak-Pskit, Marzenna Cyzman, Mirosław Tyl*



TOM LIII
Kraków 2010

PRINCIPIA

pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej

Tom LIII

Zespół redakcyjny: Barbara Borej-Hartman, Jan Hartman (redaktor naczelny), Jacek Rabus, Marcin Waligóra (sekretarz redakcji)

Adres redakcji: Principia, Instytut Filozofii UJ
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: principia@iphils.uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński
Kraków, październik 2010

PL-ISSN 0867-5392

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego



© Copyright by Uniwersytet Jagielloński
Wydanie I, Kraków 2010
All rights reserved

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński
ze środków Wydziału Filozoficznego
i Wydziału Nauk o Zdrowiu Collegium Medicum

ISBN 978-83-233-3046-2
ISSN 0867-5392

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. (12) 631-18-80, (12) 631-18-82, fax. (12) 631-18-83
Dystrybucja: tel. (12) 631-01-97, tel./fax (12) 631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PKO SA 8012 40 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

TEKSTY „O”

- Andrzej Nowakowski*
O niektórych trudnościach pojęciowych związanych
z próbą wykazania fałszywości twierdzenia, że nic nie istnieje 7
- Roman Godlewski*
O teorii interpretacji Donalda Davidsona 31
- Tomasz Zarębski*
O pojęciu języka i roli reguł u późnego Wittgensteina:
Cavell versus Pole 49
- Jadwiga Wiertlewska-Bielarz*
O pojęciu użycia w *Dociekaniach filozoficznych* 67
- Marek Rakoczy*
O pewności jako próba unieszkodliwienia sceptycyzmu 85

TEKSTY NIE „O”

- Roman Godlewski*
Jakie warunki musi spełnić dobra teoria obowiązku? 105
- Tomasz Grzegorek*
Czy można pozostać niewzruszonym wobec powinności?
Internalizm i eksternalizm w filozofii moralności 113
- Maria Zowisto*
Klasyka i awangarda w hermeneutycznej refleksji nad sztuką
Hansa-Georga Gadamera i Hansa Blumenberga 133
- Krzysztof Wąchal*
Kultura jako tekst i kontekst w antropologii
interpretatywnej Clifforda Geertza 157
- Lotar Rasiński*
Dyskursywna koncepcja władzy.
Foucault i Laclau o dyskursie, podmiocie i władzy 177

<i>Xymena Synak-Pskit</i> Derrida i doświadczenie figuratywne: ku semantyce transgresywnej	193
<i>Marzenna Cyzman</i> Ingardenowska teoria imion własnych w świetle sporu o ich semantykę	203
<i>Mirostław Tyl</i> Maurycy Straszewski – filozofia dziejów filozofii w poszukiwaniu praw i zasad rozwoju filozofii	217





TEKSTY „O”



Andrzej Nowakowski

O niektórych trudnościach pojęciowych związanych z próbą wykazania fałszywości twierdzenia, że nic nie istnieje

1. Czy coś istnieje? Tak, oczywiście; samo zadanie tego pytania powinno być sprawą wstydliwą dla pytającego – zalicza go przecież w poczet głupców. Nikt na serio go nie zadaje ani nie zadawał, ani w życiu codziennym, ani nawet w najbardziej ekstrawaganckich rozważaniach filozoficznych. Jeden Gorgiasz twierdził (choć nie pytał, czy), że nic nie istnieje, lecz to był zapewne żart wielkiego retora, cyrkowa sztuczka ku ucieście publiczności.

A gdyby ktoś zechciał wykazać, że teza Gorgiasza jest fałszywa, lub wykazać, że prawdziwa jest teza przeciwna, to jak można by to zrobić? Wiara, że coś istnieje jest wiarą powszechną, spontaniczną i niepodważalną. Wykazywanie, że coś istnieje, po to, aby przekonać kogoś, że coś istnieje, nie ma sensu – to jakby „odkryć” źródła Nilu, dowodząc, że są one tam, gdzie wszyscy wierzą, że są. Tym bardziej nie ma sensu poszukiwać argumentów, że nic nie istnieje, po to, by przekonać kogoś, że nic nie istnieje. Bez względu na siłę argumentów, nikt przekonać się nie da – sporządzenie niezbitego dowodu doprowadziłoby co najwyżej do rewizji idei niezbitych dowodów, na pewno nie do przyjęcia dowiedzionej tezy. Pod tym względem przedsięwzięcie takie byłoby kompletnie jałowe.

Lecz gdyby z czystej ciekawości – może perwersyjnej, może niezbyt zdrowej – poszukać argumentacji za tezą, że coś istnieje, lub za tezą przeciwną, to jaki byłby rezultat?

Gdyby argumentem miał być dowód dedukcyjny, to „coś” oraz „istnieje” musiałyby być analitycznie powiązane z jakimś „nie-czymś” lub „nie-istnieniem”, przez co zostałyby powiązane razem i ten związek byłby ukazany jako prawda. Ale to wydaje się niemożliwe: „nie-coś”

lub „nie-istnienie” byłyby jak termin średni w sylogizmie, który wobec tego musiałby zawierać przesłankę w rodzaju „coś jest nie-czymś” lub „co nie istnieje, to istnieje”. Niezależnie od długości i formalnego wyrafinowania dowodu coś takiego musiałoby zachodzić – w dowodzie znajdowałyby się sprzeczność. Można tu protestować: we wnioskowaniu „Sokrates jest śmiertelny” z przesłanek „Każdy człowiek jest śmiertelny” i „Sokrates jest człowiekiem”, „człowiek” łączy razem „Sokratesa” i „śmiertelnego”, a nie jest (wymienialne z, nie pociąga, nie jest pociągane przez) ani „nie-Sokratesem”, ani „nie-śmiertelnym” – w przesłankach nie ma sprzeczności. Jednak w wypadku rozumowania, o które tu chodzi, gdyby termin łączący „coś” z „istnieje”, nie miał w swej treści „nie-czegoś” i „nie-istnienia”, to miałby „coś” lub „istnieje” (nie będąc nie-czymś, jest się czymś, nie nie-istniejąc, istnieje się), założone więc byłoby to, co miałyby być dowiedzione. Sprzeczność lub *petitio principii* – zdaje się, że tylko to można osiągnąć, próbując dowieść dedukcyjnie, że coś istnieje. Poza tym, gdyby teza „coś istnieje” wynikała z jakichś przesłanek, całe zainteresowanie natychmiast przesunęłoby się na te przesłanki: jakie argumenty stoją za *nimi*? Dowody dedukcyjne kończą się na tezach i regułach, które już nie mają dowodów; gdyby nie miały żadnych w ogóle argumentów, to brak ten przeniósłby się i na ostateczną konkluzję. Co z tego, że byłaby ona zwieńczeniem znakomitej (być może) konstrukcji, skoro cała konstrukcja spoczywa na niczym? Nie chodzi tu przecież o wykazanie spójności pewnego zbioru zdań, ale o wykazanie, że pewne zdanie z tego zbioru to prawda.

Świadectwo empiryczne wydaje się tu w ogóle nie na swoim miejscu. Spostrzega się co najwyżej barwy, zapachy, dźwięki itd., ale nie istnienie. Należałoby dopiero powiązać coś spostrzeganego, na przykład zapach, z istnieniem, ale sam ten związek nie byłby spostrzegany. Potrzebne byłyby inne argumenty za tym, że on zachodzi. Jakie? W ten sposób problem powraca.

Dedukcja i świadectwo empiryczne nie wyczerpują wprawdzie listy faktycznie stosowanych i możliwych argumentów (w różnych sprawach), jednak ich przykłady zniechęcają do poszukiwania następnych. Zwłaszcza, że z góry wiadomo, że nie za wszystkim można podać argument, choćby dlatego, że ten, kto go podaje, nie może działać w nieskończoność. Umrze wreszcie z ostatnim swoim argumentem na ustach i tak samo każdy, kto podejmie jego dzieło. A skoro coś musi być przy-

jęte bez żadnych argumentów (chodzi tu oczywiście o skuteczne argumenty, o *wykazanie*, że to prawda, nie o samo *powiedzenie* czegoś i zadeklarowanie, że to jest argument), to dlaczego akurat nie to, że coś istnieje? Zwłaszcza, że żądać argumentu za czymś, to żądać odkrycia czegoś bardziej fundamentalnego, prostszego lub jaśniejszego, a czy może coś być bardziej fundamentalne, prostsze i jaśniejsze niż to właśnie – że coś istnieje?

Z drugiej strony, jest coś niepokojącego w idei, że ta właśnie teza ma być przyjęta bez argumentacji, że ma być *uznana* za prawdziwą bez wykazania, że *jest* prawdziwa. To nic, że jest oczywista, uznana z niewzruszoną pewnością, że samo uznanie jest spontaniczne, zdaje się psychicznie przymusowe i praktycznie niezbędną. Nic z tego nie gwarantuje jej prawdziwości. Przynajmniej w zasadzie, teoretyzując, można ją odrzucić i można przyjąć jej negację. Byłby to koniec poznania. Lecz jeśli „Coś istnieje” jest założeniem, to też jest koniec poznania; grzech pierworodny jest dziedziczony.

Jeżeli „Coś istnieje” jest założeniem, to wszystko nim jest: co istnieje, dlaczego, czy i jak jest powiązane itd., cała tzw. *wiedza* jest założeniem, które może być takie samo bez względu na to, czy coś istnieje, czy nie. Można założyć, że nic nie istnieje i „wiedzieć” to samo – „dowiadanie się” czegokolwiek nie jest wtedy poznawaniem niczego. Każde „rozstrzygnięcie” w każdej sprawie ostatecznie sprowadza się do arbitralnej decyzji w takiej czy innej postaci: przyjęcia umowy, punktu widzenia, perspektywy teoretycznej, wyboru języka, pojęć, wartości, opowiedzeniem się za takim a takim poglądem, uleganiem takim czy innym przesądom, mitom itd., wszystko jedno czym, byle nie wykazaniem, gdzie leży prawda. Sama prawda jest wtedy *nie wiadomo czym* – można co najwyżej *przyjąć* taką czy inną teorię (definicję, pojęcie) prawdy, tak samo jak można *nie przyjąć*. Spór o cokolwiek jest z konieczności jałową, oby chociaż zabawną, rozgrywką.

Kto uznaje, że rozstrzygnięcie jakiegokolwiek sprawy poznawczej (np. ustalenie, czym jest prawda, z czego składa się rzeczywistość itp.) polega na arbitralnym wyborze – teorii, pojęć, języka, poglądu, umowy itd. – ten (czy chce tego, czy nie) przyznaje, że to, jak rzeczywiście jest i czy w ogóle jakoś jest, jest nieważne dla jego „wiedzy”, bo ona jest założeniem. Jeśli czegoś dotyczy, to tylko przypadkiem – on nie wie nic o tym, jak gdyby nie dotyczyła niczego, jak gdyby w ogóle nic nie istniało. Właściwie według jego wiedzy *nic nie istnieje* (gdyby istniało,

a on wiedział coś o tym, nie czyniłby założeń); ponieważ przypadkiem jest on też człowiekiem, który wierzy, że coś istnieje, nie zgadza się sam ze sobą, a nie cierpi tylko dlatego, że nigdy nie przemyślał do końca swoich założeń i nie wie nawet tego, że nic nie wie. Takim osobnikiem jest relatywista, subiektywista, pluralista, sceptyk, konwencjonalista i każdy „ista” według którego nie można mylić się i mieć racji w żadnej sprawie, bo każde „rozstrzygnięcie” ostatecznie polega na *przyjęciu* czegoś.

Bo jeśli nawet coś istnieje, to (czyniąc założenie, przyznaje, że) nie jest w stanie tego poznać, a jeśli nawet poznaje, to (czyniąc założenie, przyznaje, że) nie umie tego wypowiedzieć, sformułować argumentacji. Jaka więc, z jego punktu widzenia, jest różnica między tym, że coś istnieje, a tym, że nic nie istnieje? Żadna – upiera się tylko bezzasadnie przy swoim, jak mógłby Gorgiasz uprzeć się przy swoim. *Zakładać*, że coś istnieje, można i wtedy, gdy nic nie istnieje. *Zakładać*, że coś istnieje, to przyznać, że „coś istnieje” i „nic nie istnieje” to *poznać* sobie warte tezy; zupełnie jakby to, co istnieje, było zupełnie obojętne dla tego, co można wiedzieć – zupełnie jakby nic nie istniało. *Zakładać* (intencjonalnie), że coś istnieje, to *zakładać* (mimowolnie), że nic nie istnieje. Realizm, który jest *założeniem*, jest nihilizmem.

Ów nihilizm, chciałoby się powiedzieć, to coś, co na pewno jest fałszywe, każda argumentacja za nim *musi* być błędna i żadne założenia nie mają tu nic do rzeczy. Ale nie można tak powiedzieć, przeszkadzają w tym rozmaite wynalazki filozofów nie pozwalające niczego rozstrzygnąć, każdą sprawę spychające w objęcia założeń.

2. Samo znaczenie słowa „byt” (czy pojęcie bytu) na pierwszy rzut oka wydaje się skutecznie blokować nihilistyczne konsekwencje. Nie można twierdzić – że byt nie istnieje, ponieważ „byt” znaczy „to, co istnieje”. Ponieważ byt jest czymś, nie można twierdzić – pod groźbą popadnięcia w sprzeczność – że nic nie istnieje. Dalej można by starać się rozwinąć to spostrzeżenie w mocniejszy argument.

Ale czy słowo „byt” – jakiegokolwiek słowa zresztą – ma jakieś jedyne właściwe (prawdziwe, słuszne) znaczenie lub jedynie poprawny sposób użycia? Owszem, *mówi się*, że „byt” znaczy „to, co istnieje” (lub odnosi się do tego, co istnieje), że w treści pojęcia bytu zawarte jest istnienie (pojęcie istnienia), *mówi się* też wprost o bycie (nie o słowie „byt”, nie o pojęciu), że jest czymś, co istnieje, a nawet że musi istnieć.

W języku polskim „byt” ma co najmniej dwa znaczenia. Pierwsze,

filozoficzne, odnosi się do jakiegokolwiek istniejącej rzeczy, szerzej: do jakiegokolwiek istniejącego czegoś.¹

Metafizyczne pojęcie bytu [...] oznacza po prostu „to, co istnieje” [...].²

W formule: „byt = to, co jest”, „co” oznacza jakąś konkretną treść, „jest” – przyporządkowane jej, indywidualne istnienie.³

Bytem jest to, co jako konkretna, jednostkowa istota istnieje.⁴

Zauważmy od razu, że przez byt rozumiemy to, co realnie istnieje, stanowiąc osobną, wewnątrznie skomponowaną jednostkę.⁵

Pojęcie bytu (bytu w ogóle) jest pojęciem koniecznym i w swojej treści wyjątkowym, nieporównywalnym z żadnym innym. Jako najogólniejsze z możliwych, obejmujące całość istnienia i jego istotę, musi logicznie poprzedzać wszystkie inne pojęcia (z konieczności wobec niego podrzędne).⁶

Fundamentem bytu jest więc konieczność jego istnienia, wykluczająca hipotezę nieistnienia jako sprzeczną.⁷

Ale mówi się również co innego.

Termin „byt” (lub „Byt”) używany jest w filozofii w trzech znaczeniach podstawowych: a) jako synonim „przedmiotu”, w szczególności „przedmiotu istniejącego” („realnego”) [...]. Większość filozofów opowiada się [...] za nieegzystencjalnym [...] rozumieniem przedmiotu, rozumując następująco: jeżeli coś istnieje, to jest przedmiotem (jest czymś, jest jakieś), ale stąd, że coś jest jakieś, nie wynika, że to coś istnieje. [...] Wśród przedmiotów nieistniejących, lecz tylko pomyślnych (czyli tzw. „przedmiotów czysto intencjonalnych”) wymienia się najczęściej przedmioty fikcyjne (centaur) i abstrakcyjne (punkt geometryczny).⁸

Podstawiając powyższe do określenia bytu otrzymamy co najmniej pięć jego odmian, stąd odpowiednią ilość typów ontologii. Byt jest: tym,

¹ W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków: Aureus, Znak 2004, s. 58.

² M. Jaworski, *Metafizyka*, Kraków: Wydział Filozoficzny PAT 1988, s. 55.

³ W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit. s. 63.

⁴ M. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: TN KUL 1988, s. 128.

⁵ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Veni 1998, s. 13.

⁶ A. Domaniewski, *Byt i względność*, Warszawa: Neriton 2002, s. 305.

⁷ N. Farouki, *Metafizyka*, Katowice: Książnica 2000.

⁸ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa: PWN 1989, s. 62 n.

co jest kimś/czymś; tym, co jest jakieś; tym, co jest w; tym, co tożsame; tym, co jest obecne lub istniejące, bądź tu/tam/teraz.⁹

Termin „byt”, użyty w sposób dystrybutywny, znaczy tyle co „cokolwiek”, jest nazwą dla jakiegokolwiek przedmiotu [...]. Mówi się w tym znaczeniu o bytach rzeczywistych i bytach, które nie są rzeczywiste, lecz tylko pomyślane. Termin „byt” użyty dystrybutywnie jest przeto równoznaczny z terminem „przedmiot”, użytym jak najogólniej, jako „przedmiot myśli”.¹⁰

Byt – odpowiedzą nam – jest to to, co jest. Nic słusniejszego, lecz z chwilą, gdy się próbuje zdefiniować znaczenie wyrazu „jest” – zaczynają się trudności. [...] Pojmować „x” jako byt, nie znaczy myśleć o nim, że istnieje, albo innymi słowy – jest rzeczą zupełnie obojętną dla pojęcia bytu, czy „to, co jest”, istnieje, czy nie.¹¹

1. Byt jako coś nie posiadające istnienia, a więc odnoszące się do bytu jako jego negacja: brak (*steresis*), przeczenie (*apophasis*).¹²

Każdy przedmiot (byt) jest (bytuje), ale nie każdy — istnieje.¹³

[W]yrażenia (*termini*) zwane transcendentnymi, jak byt, rzecz, coś [...] oznaczają idee w najwyższym stopniu mętne.¹⁴

Uważam bowiem, że synkategorematem jest też słówko „byt” [...] ¹⁵. Jeżeli teraz zanalizujemy (E) oraz (F), to – zakładając, że „nic” jest słowem synkategorematycznym – „coś” ma taki sam charakter [...]. [T]o samo trzeba powiedzieć o jego równoznacznikach, tj. o słowach „byt” i „przedmiot”. [...] To wszystko prowadzi do wniosku, że słowo „coś” nie wyraża żadnego pojęcia.¹⁶

Gdyby wszystkie przedmioty „były” („bytowały”, cokolwiek to znaczy) tylko, a żaden nie istniał, to nic by nie istniało, chyba, że istniałyby jakieś nie-przedmioty. Może być tak – w świetle niektórych z tych wypowiedzi – że nic nie istnieje. Nie jest tak? Trzeba to wykazać. Każ-

⁹ J. Perzanowski, „Byt”, *Studia Filozoficzne* 6-7 (271-272) 1988, s. 70.

¹⁰ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń: T. Szczepny i S-ka, 1948, s. 69.

¹¹ E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2006, s.7 n.

¹² W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 72.

¹³ J.J. Jadacki, „Spiritus metaphysicae in corpore logicorum czyli o dziedzinie przedmiotowej języka i starej zagadce bytu”, *Studia Filozoficzne* 9 (178) 1980, s. 131.

¹⁴ B. Spinoza, *Etyka*, Warszawa: PWN 1954, s. 115 n.

¹⁵ J. Woleński, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, w: Idem., *W stronę logiki*, Kraków: Aureus 1996, s. 161.

¹⁶ J. Woleński, „'Byt' i byt”, w: *W stronę logiki*, op. cit., s. 122 n.

dy przedmiot – o ile w ogóle są (?) przedmioty – może być jak centaur czy punkt geometryczny: tylko pomyślany, czysto intencjonalny. Te, przez które one są pomyślane, też są tylko pomyślane (czysto intencjonalne) – w nieskończoność. Dlaczego nie?

Słowo „byt” nic nie znaczy, słowo „byt” ma wiele znaczeń, znaczy „to, co istnieje”, znaczy coś innego, odnosi się do przedmiotów, które istnieją, odnosi się do przedmiotów, które nie istnieją? Jak wytłumaczyć tę wielość opinii? Bardzo trudne słowo? Mętne pojęcie? Niesforny „czynnik ludzki”? Być może. Najprostsze wyjaśnienie jest (to „jest” to jest tylko łącznik, nie znaczy to, że wyjaśnienia istnieją) jednak następujące. Gdyby byt istniał i był poznawalny i to poznanie dałoby się wypowiedzieć, to panowałaby raczej zgoda niż niezgoda co do słowa, jego znaczenia i samego bytu. A skoro panuje niezgoda, to dlatego, że poznanie bytu nie da się wypowiedzieć, a nie da się wypowiedzieć, bo nie ma czego wypowiadać – nie istnieje to poznanie, bo byt jest niepoznawalny. A jest niepoznawalny dlatego, że nie ma czego poznawać – byt nie istnieje. Stąd już tylko mały krok do twierdzenia, że nic nie istnieje.

3. Gdyby byt naprawdę oznaczał „to, co istnieje”, twierdzenie, że nic (więc i byt) nie istnieje byłoby sprzeczne. Czyli fałszywe? Niekoniecznie. Sprzeczność nie musi być niczym strasznym.

Podstawowa idea semantyczna podejścia parakonsystentnego (w wydaniu Priesta) polega na odrzuceniu fundamentalnego założenia logiki klasycznej, które głosi, że prawda i fałsz wykluczają się wzajemnie. Zostają one zastąpione tezą o istnieniu takich zdań, że zarówno one jak też ich negacje są prawdziwe. Jest to centralna idea zorientowanego dialektycznie parakonsystentnego programu badawczego. Z tego punktu widzenia antynomie są dokładnie tym, czym wydają się być, tzn. poprawnymi rozumowaniami wykazującymi, że pewne zdania są zarazem prawdziwe i fałszywe.¹⁷

Ale sprzeczność pociąga każde zdanie, prowadzi do „przepelnienia” teorii (systemu, zbioru przekonań itp.), w której się pojawia, od-

¹⁷ R. Poczobut, *Spór o zasadę niesprzeczności*, Lublin: TN KUL 2000, ss. 371-374. „Z kolei G. Priest i R. Routley zaproponowali termin ‘dialetheia’ (*two-way truth*) na oznaczenie zdania jednocześnie prawdziwego i fałszywego. Jeżeli wyrażenie $\alpha \wedge \sim\alpha$ stanowi prawdziwą sprzeczność, to zdanie α jest zarazem prawdziwe i fałszywe. *Dialetheia* to ‘twór zdaniowy o Janusowym obliczu’, będący nosicielem dwóch wartości logicznych: prawdy i fałszu.” Ibid., s. 331.

bierając jej jakiegokolwiek walory poznawcze. Cóż, niekoniecznie; okazuje się, że tę tezę można odrzucić. Jej źródłem jest zasada logiczna, że ze sprzeczności wynika wszystko (prawo Dunska-Szkota), pochodna reguł mówiących, że implikacja materialna o fałszywym poprzedniku jest prawdziwa bez względu na wartość następnika, i że koniunkcja zdania i jego negacji jest fałszywa. Zasady te mogą nie obowiązywać.

Formalne pojęcie poprawności staje się podejrzane w nauce dokładnie tam, gdzie materialne okresy warunkowe nie odpowiadają naukowym okresom warunkowym. Wśród ważnych przypadków znajdujemy te [...], w których okres warunkowy odpowiadający inferencji okazuje się być tautologią tylko dlatego, że jego poprzednik zawiera sprzeczność. Ponieważ nie możemy zaakceptować materialnego okresu warunkowego, również nie można przyjąć tego określenia tautologii ani odpowiadającej mu inferencji do jakiegokolwiek wniosku. [...] Zasada, że sprzeczność pociąga wszystko, stosuje się jedynie w granicach pewnych modeli formalnych, które używają jakiegoś pojęcia poprawności. W nauce i innych „nieporządnym” typach działalności zasada ta nie funkcjonuje.¹⁸

Wydaje się zrozumiałe, że powinniśmy odrzucić logikę klasyczną jako podstawę aparatu dedukcyjnego teorii, o ile nie chcemy, aby każda sprzeczność była równoznaczna z chaosem logicznym sprzeczności silnej. Logikę klasyczną należy zastąpić inną, która pozwałaby dedukcyjnie lokalizować sprzeczność.¹⁹

W ujęciu Marconiego system logiczny jest szkotowski wtedy i tylko wtedy, gdy pozwala wygenerować dowolną formułę ze sprzeczności koniunkcyjnej lub z pary zdań rozdzielczo sprzecznych. System jest nieszkotowski, gdy uniemożliwia tego rodzaju inferencje. Można odróżnić trzy typy systemów nieszkotowskich: 1. systemy mocno nieszkotowskie [...], w których nie obowiązuje reguła $A \wedge \sim A / B$, 2. systemy słabo nieszkotowskie [...], w których nie obowiązuje reguła $A, \sim A / B$, 3. systemy, w których tezą nie jest formuła $A \wedge \sim A \rightarrow B$ [...].²⁰

Jeżeli logikę można zastąpić inną logiką, jeśli fundamentalne założenia logiczne, choć fundamentalne, są jednak tylko *założeniami*, które można odrzucać i w ich miejsce przyjmować nowe, to można sięgnąć po któryś z systemów „nieszkotowskich” i utrzymywać, że byt nie istnieje nawet wtedy, gdy „byt” znaczy „to, co istnieje”.

¹⁸ G. Munévar, „Dopuszczanie sprzeczności w nauce”, w: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1986, s. 211 n.

¹⁹ J. Pańniczek, „Czy sprzeczność może być racjonalna?”, w: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność ...*, op. cit., s. 195.

²⁰ R. Poczobut, *Spór ...*, op. cit., s. 335.

Nie ma jednak żadnej jedynej „logiki”, której można by użyć, aby nadać treść żądaniu, by teorie, metody i filozofie musiały być logicznie adekwatne. Istnieje całe spektrum logik od formalnie rygorystycznych systemów z prawem niesprzeczności i prawem wyłączonego środka, poprzez bardziej nieformalne systemy, systemy intuicjonistyczne bez prawa wyłączonego środka, systemy, w których sprzeczność nie pociąga każdego stwierdzenia, do logiki Hegla i jeszcze dalej, do logik, których nie wyraża się w postaci wyraźnie sformułowanych praw, lecz przez sposób używania pojęć. Wymóg, że idee muszą być zgodne z logiką, jest w pewien sposób bardzo podobny do wymogu, że muszą one być zgodne z fizyką, i jest równie niemożliwy do przeprowadzenia: nie istnieje żadna jedyna spójna fizyka, tak jak nie istnieje żadna jedyna spójna logika. Oczywiście, faktycznie uważa się, że nauka powinna być zgodna z jakimś konkretnym i raczej uproszczonym systemem logicznym, do którego filozofowie przyzwyczaili się i bez którego nie mogą żyć. Dla nich logika oznacza właśnie ten system, tak jak fizyka kiedyś oznaczała mechanikę²¹.

Dobrze będzie zacząć od pobieżnego przedstawienia trzech ogólnych rodzajów odpowiedzi na pytanie, czy istnieje wyłącznie jeden poprawny system logiczny:

monizm: istnieje tylko jeden poprawny system logiczny

pluralizm: istnieje więcej niż jeden poprawny system logiczny

instrumentalizm: nie ma żadnej „poprawności” logiki; pojęcie poprawności jest tu niewłaściwe.²²

Być może wszystko, co kto zechce, jest prawem (jakiejś) logiki; jest (bytuje, ale nie istnieje) tyle logik, ile (którakolwiek) dusza zapagnie, co w jednej logice jest błędne, to w innej jest poprawne. A może tylko logika klasyczna lub jeszcze jakieś inne, ale z prawem Dunska-Szkota lub odpowiadającymi mu regułami, to rzeczywiste (poprawne) logiki, reszta rzekomych logik to tylko logikonaśladowcze fanaberie. Sprzeczności są fałszywe, błędne są zawierające je twierdzenia i wnioski. Niezagrożone błędem odrzucanie i przyjmowanie praw logiki możliwe jest tylko jako poznawanie, co *jest*, a co *nie jest* prawem, a co w najmniejszym stopniu nie zależy od tego, kto poznaje: jeśli prawo

²¹ P. Feyerabend, „Wątpliwy autorytet logiki w dyskusjach przyrodniczych i metodologicznych”, w: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność ...*, op. cit., s. 216.

²² S. Haack, „Niektóre pytania metafizyczne i epistemologiczne dotyczące logiki”, w: J. Woleński (red.), *Filozofia logiki*, Warszawa: Spacja 1997, s. 237.

Dunsa Szkota jest prawem logiki, to jego „odrzućcie” jest błędem i błędami są „logiki nieszkotowskie”. (Tak samo, błędem jest „logika klasyczna” – nie jest w ogóle logiką – jeśli prawo Dunsa Szkota *nie jest* prawem logiki).

Ale trzeba najpierw wykazać, że tak jest, aby móc zarzucać komukolwiek popełnienie błędów logicznych. Albo zostaje tylko przypisywać błąd-na-gruncie-jakichś-założeń, które zawsze można wymienić na inne, na gruncie których ów błąd nie jest błędem. A jeśli prawa logiki można tylko zakładać (nie można rozstrzygnąć sporu między monizmem, pluralizmem i instrumentalizmem), to zapewne dlatego (najprostsze wyjaśnienie), że są niepoznawalne, a są niepoznawalne dlatego (znów najprostsze wyjaśnienie), że nie istnieją.

4. Z jednej strony, wydaje się słusznym żądaniem, by też nie przyjmować wyłącznie na mocy postanowienia, bez wsparcia żadną argumentacją. Gdyby wszystkie twierdzenia mogły być ot tak po prostu *przyjmowane*, mogłyby też być ot tak, po prostu *odrzućcane*. Czy wtedy można by *wiedzieć* cokolwiek? Między *wiedzieć* a *przyjąć* (założyć; uznać za prawdę; wierzyć; być przekonany w większym czy mniejszym stopniu; udawać, że się wierzy; nie wierzyć, lecz postępować jak gdyby się wierzyło itd., cokolwiek „przyjąć” może znaczyć poza „wiedzieć”) zachodzi różnica dość istotna dla omawianej tu sprawy. Nie można wiedzieć, że Zofia jest panną, gdy Zofia nie jest panną, ale można *przyjąć* (założyć, uznać itd.), że Zofia jest panną, gdy Zofia nie jest panną. Faktyczny stan Zofii, to czy ona istnieje czy nie, jest obojętne dla przyjmowania czegokolwiek o Zofii i o wszystkim zresztą. I tak w każdym wypadku. Można *przyjąć*, że nic nie istnieje, gdy coś istnieje; można *przyjąć*, że coś istnieje, gdy nic nie istnieje.

Z drugiej strony, nikt nie umie podawać argumentów w nieskończoność, a nawet gdyby umiał, i tak do niczego by się to nie przydało. Dopóki argumentacja nie jest zakończona, teza jest domniemaniem – dopóki nie ma wszystkich przesłanek, nie ma też i wniosku. Przeciąganie procedury w nieskończoność lub zapętlanie odbiera jej sens całkowicie, a *przyjmowanie* przesłanek (jakichkolwiek argumentów) bez żadnej gwarancji ich prawdziwości sprawia, że nic (co jest z nich wywiedzione) też nie ma gwarancji. Czyli, że podstawowy cel argumentowania – wykazanie, że coś jest prawdą – nie może być zrealizowany. Na pociechę zostaje najwyżej stwierdzenie spójności pewnego zbioru zdań. Prawdziwych? Fałszywych? Nie wiadomo.

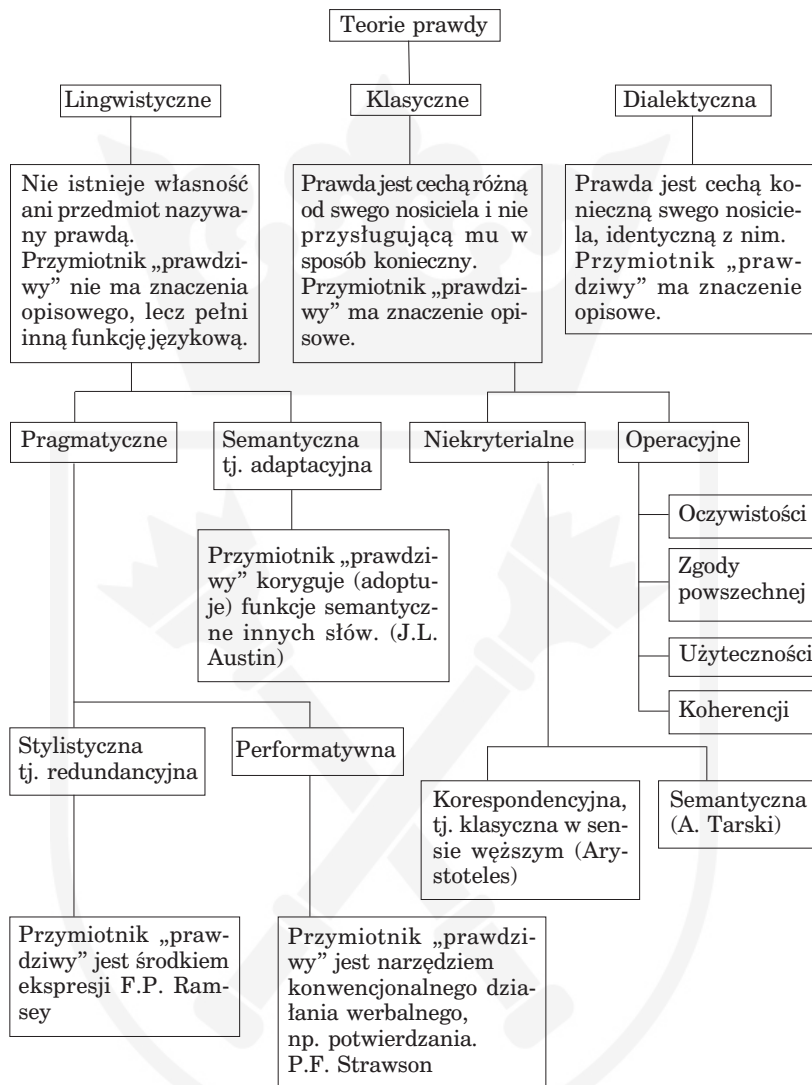
Zarzut braku argumentów ma sens tylko jako zarzut, że nie przedstawiono argumentów za tym, za czym powinno i można było je przedstawić, w odróżnieniu od tego, za czym żadne argumenty nie są możliwe (bo nie są możliwe za wszystkim). Lecz to, za czym można i powinno się argumentować, a za czym nie, nie może być przedmiotem wyboru – *założenia* – inaczej sprawa wraca do punktu wyjścia. Kto stawia komuś zarzut braku argumentów, powinien mieć w zapleczu wytłumaczenie, dlaczego akurat to może (powinno, musi) być wsparte argumentacją, a tamto nie. Czyli – mógłby ktoś odpowiedzieć – argument, że niemożliwy jest argument; przecież to właśnie jest niemożliwe. Jeśli to jest niemożliwe to nie można niczego *wiedzieć*. A nie można niczego wiedzieć, bo nie ma czego wiedzieć – bo nic nie istnieje.

Założenie jest deklaracją woli, a nie wyrazem poznania, nie demonstracją wiedzy. Kto zakłada, że coś istnieje, musi przyznać, że jego założenie nie ma żadnego związku z tym, co istnieje, i czy coś istnieje czy nie – jak gdyby nic nie istniało. Może czynić kolejne założenia (co istnieje, dlaczego itd.) bez związku z niczym, które nie są poznawaniem niczego. *Zakładać*, że coś istnieje, to zakładać, że nic nie istnieje. To również przyznać, że zawsze każdy może trwać przy swoim, niewrażliwy na argumenty przeciwnika; to przyznać że mylić się i mieć rację można tylko na-gruncie-danych-założeń – w tym praw (tej lub owej) logiki – których nikt *nie musi* podzielać, czyli ostatecznie nikt nie myli się i nikt nie ma racji w żadnej sprawie. Jak gdyby żadnej sprawy nie było.

5. Jeżeli „Nic nie istnieje” jest prawdziwe, to jest zgodne z rzeczywistością. Rzeczywistość jest czymś, co istnieje. Jeśli coś jest zgodne z czymś, co istnieje, to coś istnieje. Jeśli coś istnieje, to „nic nie istnieje” jest fałszywe. Zatem jeśli „nic nie istnieje” jest prawdziwe, to jest fałszywe.

Jeżeli „Nic nie istnieje” jest fałszywe, to nie jest zgodne z rzeczywistością. Dalej już nic pozytywnego wywnioskować się nie da, ale w porównaniu z poprzednią sytuacją, różnica jest porażająca.

Założenie, że „Nic nie istnieje” jest prawdziwe, prowadzi do antynomii; założenie, że jest fałszywe, nie prowadzi do żadnych trudności – wybór jest oczywisty. Właśnie: po pierwsze wybór (nadal tylko wybór), po drugie argument ten zakłada jedną z wielu koncepcji prawdy, niejasną i kontrowersyjną, wiszącą gdzieś na zapadłej gałęzi drzewa Jerzego Szymury. Przy założeniu jakiegokolwiek innej koncepcji antynomia nie powstaje i zarzut upada.



[Z]bytnio faworyzuje się pojęcie prawdy Arystotelesowskiego typu, przeciwstawiając mu wszelkie inne konstrukcje, jakie ktokolwiek kiedykolwiek wymyślił lub wymyśli. Nawet jeśli ktoś uważa, że jest to pojęcie „jedynie słuszne”, nie stanowi to wystarczającego powodu, by proponował on typologię dzielącą wszyst-

kie teorie na teorię wybraną i „resztę”. Jeśli typologia ta ma być używana również przez tych, którzy dokonają innego wyboru teoretycznego, musi być bardziej neutralna.²³

Aby utrzymywać ten zarzut przeciwko twierdzeniu, że nic nie istnieje, należałoby zlikwidować możliwość „wyboru teoretycznego”, o którym wspomina Szymura. „Teorię klasyczną w węższym sensie” należałoby wyróżnić jako... Nawet nie ma jak tego powiedzieć. „Jedynie słuszną”? Co znaczy „słuszną” w tym wypadku? Chyba nie „prawdziwą”? Bo jeśli tak, to prawdziwą według której teorii prawdy? Sama odpowiedź na to pytanie jest już rozstrzygnięciem zagadnienia, do którego rozstrzygnięcia ma ona służyć. Czyli aby je rozstrzygnąć, należy wcześniej je rozstrzygnąć. Rozegranie tego meczu sprowadziłoby się do wyboru sędziego.

6. Gdyby nic nie istniało, to nie istniałoby twierdzenie, że nic nie istnieje. A ono istnieje i jest czymś. Zatem coś istnieje.

O ile to twierdzenie istnieje. Bo może jest ono czymś, co tylko bytuje, a nie istnieje, być może wszystkie przedmioty są przedmiotami nieistniejącymi, jak Pegaz albo talary Kanta. Gdyby tak było (nie – „istniało”) to (nieistniejący) nihilista mógłby głosić swe (nieistniejące) twierdzenie, że nic nie istnieje i miałby rację. Co z tego, że nieistniejąca?

Jacek Juliusz Jadacki twierdzi, że wśród przedmiotów, które *występują* w dziedzinie danego języka, tylko niektóre *istnieją*, wszystkie natomiast *bytuja* – istnienie jest jednym ze *sposobów bytowania*. (Może przypadkiem zdarzyć się, że w dziedzinie danego języka wszystkie przedmioty istnieją, ale nie musi tak być, nie taka jest zasada.) Bytuje to, co jest *określane* – określenie czegoś polega na mówieniu o tym, dlatego „o żadnym przedmiocie nie można [...] powiedzieć, że nie bytuje w ogóle; jeśli cokolwiek się o nim powie, to się go jakoś określi”²⁴. Na przykład, jeśli powiedziano się „Czarownice nie istnieją”, to czarownice występują w dziedzinie języka, do którego należy ta wypowiedź, i bytują, choć być może nie istnieją. Jeśli nie istnieją, to mają tylko *byt myślny* (czysto intencjonalny, myślowy)²⁵. Istnieje (też: „by-

²³ J. Szymura, „Jak klasyfikować teorie prawdy. Próba nowej typologii”, *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie* 1990, z. 130, s. 62. Drzewo znajduje się w tym artykule na s. 78.

²⁴ J.J. Jadacki, *Spiritus...*, op. cit., s. 118.

²⁵ *Ibidem*.

tuje rzeczywiście”, „jest rzeczywiste”²⁶) wyłącznie to, co znajduje się w czasoprzestrzeni, a uznać dany przedmiot za istniejący można wtedy, gdy jest *doznawalny* (możliwy do zaobserwowania, spostrzeżenia).²⁷

„Logik powiada – pisze Jadacki – jeśli *a* jest *A*, to istnieje *a*”.²⁸ Ponieważ niebyt jest nieobserwowalny (zdanie „Niebyt jest nieobserwowalny” jest prawdziwe), to niebyt istnieje. A skoro „niebyt” znaczy tyle co „to, co nie istnieje”, to zdanie uznane za prawdziwe pociąga sprzeczność: „istnieje to, co nie istnieje”. Podobnie, do sprzeczności prowadzi uznanie za prawdziwe zdania „Pegaz jest niebytem”. Pegaz istnieje (bo jeśli *a* jest *A*, to *a* istnieje) i Pegaz nie istnieje (bo jest niebytem, czyli tym, co nie istnieje).

Ontologia Jadackiego pozwala zamienić zasadę „jeśli *a* jest *A*, to istnieje *a*” na lepszą: „jeśli *a* jest *A*, to bytuje *a*.” Następstwami zdań „Niebyt jest nieobserwowalny” i „Pegaz jest niebytem” są – po dokonaniu odpowiednich podstawień – „Bytuje to, co nie istnieje” oraz „Pegaz bytuje i Pegaz nie istnieje”, które nie są wewnętrznie sprzeczne.

Można by zgłosić jednak zastrzeżenie: jest tak tylko przy założeniu, że „niebyt” znaczy tyle, co „to, co nie istnieje” i nic ponadto. Na ogół nie ma powodów, by sprzeciwiać się takiej wykładni znaczenia „niebytu”, lecz Jadacki właśnie ich dostarczył, orzekając obok „istnienia” jeszcze „bytowanie”. Teraz „niebyt” powinien znaczyć również „to, co nie bytuje” (czyli: „to, co nie istnieje i co nie bytuje”); przemawia za tym zwykle poczucie sensu – to samo, zgodnie z którym „byt” rozumiany jest jak „to, co bytuje” („co bytuje i co istnieje” – jeśli deklaruje się różnicę między „istnieniem” a „bytowaniem”). Jadacki twierdzi „Każdy przedmiot (byt) jest (bytuje)”²⁹ – czyli w jego teorii i byt bytuje i niebyt bytuje – zdaje się, że sens „bytu”, „nie” i „niebytu” ulatnia się stąd całkowicie. A jeśli „niebyt” znaczy „to, co nie istnieje i co nie bytuje”, to niestety pojawia się sprzeczność, której miało nie być. „Niebyt jest nieobserwowalny” pociąga „Bytuje to, co nie bytuje”, a „Pegaz jest niebytem” pociąga „Pegaz bytuje i Pegaz nie bytuje”. Ontologia Jadackiego jest sensowna („niebyt” znaczy „to, co nie bytuje”) i nie rozwiązuje problemu, do rozwiązania którego została

²⁶ Ibid., s. 117.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibid., s. 114.

²⁹ Ibid., s. 131.

utworzona, albo jest bezsensowna („niebyt” nie znaczy „to, co nie bytuje”) i też nie rozwiązuje tego problemu.

Nie wystarczy wykazać, że jakiś problem nie został rozwiązany, by obalić twierdzenia przyjęte dla jego rozwiązania. Łatwo osłabić motywację dla ich utrzymywania, nadszarpnąć czyjąś wiarę, ale tezy są prawdziwe lub fałszywe niezależnie od tego, czy ktoś w nie wierzy, czy nie. Niezależnie od tego, jak radzi sobie z orzekaniem niebytu i z orzekaniem o niebycie, ontologia Jadackiego lub jakaś podobna może być prawdziwa: naprawdę są (bytują, pseudoegzystują, pozaistnieją³⁰ itp.) przedmioty, które *nie istnieją* – aby być przedmiotem (czymś, bytem) nie trzeba istnieć, wystarczy być, bytować, pseudoegzystować, pozaistnieć, czy cokolwiek(ować), co jeszcze nadaje się do wstawienia w tym miejscu. Pegaz *nie jest* kozą, *ale jest* koniem, *jest* (bytuje) i *nie istnieje*.

Jeżeli tak jest, to automatycznie upada argument, że zdanie „Nic nie istnieje” musi być fałszywe, bo samo istnieje. Może tylko *być* i nie istnieć – jak Pegaz. I być prawdziwe, jak Pegaz jest koniem. Wszystko (każdy przedmiot) może być i nie istnieć – ontologia tego rodzaju otwiera nihilizmowi dość obiecujące perspektywy.

Kto przyjmuje taką ontologię i zarazem odrzuca nihilizm, powinien wykazać, że przynajmniej jeden z bytujących przedmiotów istnieje, że nie wszystko tylko bytuje. Być może coś musi istnieć, aby bytować mogło coś. Być może, aby coś mogło wystąpić (i bytować) w dziedzinie pewnego języka, to musi istnieć (nie tylko bytować) ów język lub jego dziedzina, być może aby mógł bytować przedmiot czysto intencjonalny, musi istnieć (nie tylko bytować) jakaś intencja. To jest możliwe, ale nie wiadomo, czy jest faktem – należałoby to dopiero wykazać. To nie nihilista (nie szkodzi, że faktycznie zapewne nie ma nikogo takiego) musi wykazywać, że bytujące przedmioty nie istnieją; ci, którzy zgłosili nieistniejące przedmioty wykonali za niego całą robotę. Jemu wystarczy sama możliwość, samo podejrzenie, że każdy przedmiot może nie istnieć. A zaniepokoić się tą możliwością muszą ci, którzy wierzą, że coś istnieje.

Nie wystarczy *nie przyjąć* ontologii z przedmiotami nieistniejącymi, by utrzymać w mocy argument przeciwko twierdzeniu, że nic nie istnieje. Skoro ontologia ta pojawiła się już w sferze możliwości, należałoby ją zniszczyć, wykazać, że jest fałszywa. Marian Przełęcki od-

³⁰ D. Łukasiewicz, „Meinongowska koncepcja bytu i niebytu”, w: D. Łukasiewicz, *Stany rzeczy i prawda. Szkice filozoficzne*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej 2002, ss. 50, 55.

rzucił twierdzenia Jadackiego, przeciwstawiając im własne: istnienie jest tym samym, co bycie, jest tylko jeden sens „istnienia” („bycia”), rzekomych przedmiotów fikcyjnych nie ma, nie ma też różnych sposobów istnienia. Ale Przełęcki nie wykazał, że nie jest tak, jak twierdzi Jadacki, ani nawet nie próbował tego zrobić. Nie próbował, bo chyba uznał to za niemożliwe.

Jak rozstrzygać można spór między tego rodzaju poglądami? Jakie względy decydować mogą o przyjęciu takiego, a nie innego stanowiska? Decyzja nasza w tej sprawie jest przede wszystkim przyjęciem pewnego sposobu mówienia i związanego z nim aparatu pojęciowego.³¹

Czyli niczego nie rozstrzygnął. Przełęcki po prostu przyjął swoje tezy wraz z „przyjęciem pewnego sposobu mówienia”. Można by pomyśleć, że wszelkie „rozstrzygnięcia” w ontologii, a może i w całej filozofii, polegają na decydowaniu, czy *mówić* raczej w ten, czy w inny sposób. Gdyby tak rzeczywiście było, to zajmowanie się filozofią nie byłoby uczciwym zajęciem.

Oczywiście, decyzja Przełęckiego jest jasno umotywowana.

Otóż moje opory wobec ontologii tego typu, jaki reprezentuje Jadacki, biorą się z notorycznego braku poczucia rozumienia kluczowych dla tej ontologii pojęć. Nie rozumiem zupełnie tego, na czym miałyby polegać owo – różne od istnienia – „bycie”, czy „bytowanie” przedmiotów tej ontologii, w szczególności tzw. przedmiotów fikcyjnych.³²

Wyznaję, że cierpię na ten sam brak, co Przełęcki, i tak samo jak on, zdaję sobie sprawę, że ów brak nie może być argumentem za fałszywością lub bezsensownością twierdzeń Jadackiego, a co najwyżej wyjaśnieniem, dlaczego uznaje się je za fałszywe lub za bezsensowne. Tym bardziej, że inni na ten brak nie cierpią i najpewniej uznają go za defekt – trudno przecież uwierzyć, że Jadacki nie rozumie tego, co sam twierdzi.

Ostatecznie, „rozstrzygnięcie” jest deklaracją woli – „życzę sobie przedmiotów fikcyjnych”, „nie życzę sobie przedmiotów fikcyjnych” – i, przedłużając ten sposób myślenia, „życzę sobie, by coś istniało”, a nie „coś istnieje, wiem to, a tu jest wykazujący to argument”. Co można *przyjąć*, tego można *nie przyjąć*, bez względu na to, jak *jest*.

Przełęcki nazwał swoje i Jadackiego twierdzenia „poglądami”. Może rzeczywiście w ontologii można mieć tylko poglądy, a wiedzy żadnej?

³¹ M. Przełęcki, „Nie ma tego, co nie istnieje”, w: *Studia Filozoficzne* 9 (178) 1980, s. 143.

³² Ibidem.

Coś istnieje, ale nie można wiedzieć, że coś istnieje, można mieć tylko pogląd czy opinię, że coś istnieje (lub że nic nie istnieje). Nic nie istnieje, ale nie można wiedzieć, że nic nie istnieje, można mieć tylko pogląd czy opinię, że nic nie istnieje (lub że coś istnieje). Jeżeli tak jest, to należy wyjaśnić, dlaczego. Co jest w tezach „tego rodzaju”, a czego nie ma w tezach innych rodzajów, że uniemożliwia skuteczną argumentację za i przeciw nim, że skazuje je na bycie poglądami, a nie wiedzą? Dlaczego rozstrzygnięcia w ontologii ostatecznie są sprawą osobistych wyborów, motywacji, ograniczeń, upodobań – polegają na „chceniomyśleniu”? Muszą takie być – od tego powinna zacząć się interesująca odpowiedź. I dalej: dlaczego muszą?

Idea istnienia tedy jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące. Myśleć po prostu o jakiejś rzeczy i myśleć o niej jako o rzeczy istniejącej, to rzeczy zupełnie nieróżne od siebie. Ta idea powiązana z ideą jakiegokolwiek rzeczy nic do niej nie dodaje.³³

Kant twierdził, że przedmioty nieistniejące niczym nie różnią się od istniejących, jakby jedne mogły być kopiami drugich (obojętnie które których). Wprawdzie o jednych trzeba powiedzieć, że istnieją, a o drugich, że nie istnieją, czyli – mogłoby się zdawać – wskazać jakąś różnicę między nimi, lecz nie jest to różnica realna.

„Istnienie” nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. [...] Sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych.³⁴

Twierdzenie Kanta zapewne ma być ważne nie tylko dla talarów, można rozciągnąć je na całą tzw. „rzeczywistość”: świat rzeczywisty nie zawiera nic więcej niż świat możliwy, istniejący nie różni się od nieistniejącego. Jeśli tak jest, to rozprawianie o istnieniu i nie istnieniu jest całkowicie puste i jałowe, jest jak nie mówienie o niczym.

Aby nie utożsamiać pojęcia istnienia z pojęciem nicości, filozofowie dołączają do jego zawartości rozmaite momenty treściowe, które rzekomo określają, czym jest istnienie. W rezultacie stają przed dylematem: albo czysto egzystencjalne znaczenie *Być*, lecz „puste”, albo znaczenie niepuste, lecz już nie czysto egzystencjalne.³⁵

³³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1., Warszawa: PWN 1963, s. 93.

³⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2., Warszawa: PWN 1957, s. 339.

³⁵ J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażenia egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Lublin: TN KUL 2005, s. 70.

Lecz wszystkie te wątpliwości, które umysł tak mąca i w takie wprawiają zamieszanie oraz ośmieszają filozofię w oczach świata, znikają, jeśli z używanymi przez nas słowami zwiążemy pewien sens, a zaniechamy bawienia się takimi terminami, jak *absolutny*, *zewnątrzny*, *istnieje* i im podobne, które nie wiadomo co znaczą.³⁶

Żadna to różnica, czy coś istnieje, czy nie – jest to doskonale obojętne pod każdym względem, nie ma o czym myśleć i o czym mówić. Upada teza że nic nie istnieje, i upada teza przeciwna, dziecko zostało wylane z kąpielą. Być przekonanym, że coś istnieje, to – wobec beztreściowości „istnienia” – tyle, co nie być przekonanym o niczym?

Pierwszą i najbardziej bezpośrednią oczywistością, która zarazem jest już założona przy konstytuowaniu sensu słowa „wątpienie w coś” (w byt czegoś, w prawdę jakiegoś zdania itd.), jest oczywisty wgląd w formie sądu orzekającego, że *w ogóle coś jest* [...], albo jeszcze ostrzej mówiąc, że „*jest nie nic*” (przy czym słowo „*nic*” (*Nichts*) nie oznacza ani wyłącznie „*nie-czegoś*” (*Nicht-Etwas*), ani nieistnienia czegoś, lecz owo *absolutne nic*, którego negacja bytowa *nie* rozdziela w negowanym byciu bycia takim (*So-Sein*), czyli istoty, i bycia tu oto (*Da-Sein*) [czyli istnienia]).³⁷

Filozofowie nigdy nie spierali się na temat istnienia świata. Spór taki jest po prostu niemożliwy; aby spierać się bowiem ze sobą, trzeba istnieć, a więc należeć do świata. Filozofowie (pojedynczy) nigdy także nie wątpili w istnienie świata, aby bowiem wątpić, trzeba najpierw istnieć. Jeżeli zdarzało się nawet (a zdarzało się!), że jakiś filozof podawał w wątpliwość istnienie czegokolwiek poza nim samym, a ściślej poza jego myślącym umysłem, i gotów był bronić (przed sobą, oczywiście) twierdzenia, że w świecie „sam jeden jestem”, to wypowiadając to twierdzenie uznawał tym samym istnienie świata, ale ograniczał jego zawartość do siebie samego.³⁸

7. Zdarzały się próby podania argumentacji za i przeciw istnieniu tej czy owej rzeczy, np. Boga czy próżni), ale nigdy za istnieniem czegokolwiek w ogóle (istnieniem świata). Jednak istnienie było tematem wielu wypowiedzi, z których można spróbować wyczytać jakiś

³⁶ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Warszawa: PWN 1956, s. 97.

³⁷ M. Scheler, *O istocie filozofii. Filozoficzna postawa poznawcza*, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa: PWN 1987, s. 292.

³⁸ M. Hempoliński, *Filozofia ...*, op. cit., s. 83 n.

argument. „Aby spierać się bowiem ze sobą, trzeba istnieć, a więc należeć do świata.” Holmes spiera się z Watsonem. Zatem Holmes i Watson istnieją, a więc należą do świata. „Aby bowiem wątpić, trzeba najpierw istnieć.” Holmes wątpi. Zatem Holmes istnieje. Holmes jest czymś. Zatem coś istnieje.

Argumenty tego rodzaju dobrze wypadają tylko wtedy, gdy wypowiada je się samemu w odniesieniu do samego siebie: myślę się, łudzę, wątpię, myślę – więc jestem.

„Aby wątpić, trzeba wątpić”, „jestem, więc jestem” – to zwykle tautologie, na tym polega nieodparta (i nudna) prawdziwość tych twierdzeń. „Aby wątpić, trzeba istnieć”, „wątpię, więc jestem” nie są tautologiami, lecz jeśli są prawdziwe – zawsze, gdy je ktokolwiek wypowiada – to między „wątpię” („myślę”, „mylę się” itp.) musi zachodzić jakiś stały związek, znacznie mocniejszy niż przypadkowe połączenie („Sokrates jest łysy”). Co to za związek?

Niestety, chyba nie ma żadnego szczególnego, który wykraczałby poza związek „ja” z „istnieję”. Twierdzenia te wydają się niepodważalne, tylko gdy wypowiedzane są w pierwszej osobie: niepodważalność „Holmes wątpi, więc Holmes istnieje” jest (co najmniej) kontrowersyjna.³⁹ Wszystkie one dziedziczą związek „ja” z „istnieję”, bo we wszystkich „ja” jest zawarte. Dlatego i „tańczę, więc jestem”, „abym tańczył, muszę istnieć” są niepodważalne.

[N]ależy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: „Ja jestem, ja istnieję” musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem.⁴⁰

To, że jestem, jest nieodparte i do tego stopnia „egzystencja” w metafizycznym, nie-relatywnym sensie staje się dla mnie zrozumiała. A jeśli jest nieodparte (w tym znaczeniu, że nikt tego nie może kwestionować, ani okrzyknąć niezrozumiałym), to czy nie jest trywialnie prawdziwe?⁴¹

Na pewno jest banalne, ale czy prawdziwe? Związek „ja” z „istnieję” *można* wytłumaczyć tym, że każde *ja* jest głęboko przekonane o swo-

³⁹ Leszek Kołakowski twierdzi nawet, że „Piotr myśli, więc Piotr jest” to absurd. L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, Warszawa: Res Publica 1990, s. 72.

⁴⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, t. 1., Warszawa: PWN 1958, s. 31 n.

⁴¹ L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, Warszawa: Res Publica 1990, s. 35.

im istnieniu – własne istnienie jest niepowątpiewalne. Dla niektórych jest to równie niepowątpiewalne przekonanie jak to, że byli uprowadzeni przez kosmitów; sama niepowątpiewalność nie gwarantuje prawdy. Dopatrywanie się takiej gwarancji byłoby robieniem cnoty z ułomności: nie umiemy uwierzyć we własne nieistnienie, ani nawet w nie zważyć, to fakt, tylko dlaczego *nieumiejętność* dokonania czegoś miałaby cokolwiek pozytywnego gwarantować? To jakby z tego, że nie umie się naprawić samochodu, wyciągać wnioski, że się nie popsuł.

Ale dlaczego nie umiemy (chyba każdy z nas) zważyć akurat w to, a we wszystko inne umiemy? Można próbować dalszych wyjaśnień. Być może doprowadzą one do odkrycia czegoś głębszego, co funduje stałość i nierozzerwalność związku *ja z istnieję* (nie związku *przekonań*, z których każde może być fałszywe), lecz dopóki nie ma tego odkrycia, pozostają „oczywiste wglądy”. Gdyby tylko „oczywiste” było tym samym, co „prawdziwe”...

Kandydatem na tę nieprawdopodobną hybrydę mógłby być, jak przypuszczam, sąd „coś istnieje”. Można by nazywać go analitycznym (a zatem „koniecznym”), ponieważ jego negacja – „nic nie istnieje” – nie tylko jest fałszywa, ale absurdalna i niezrozumiała: jeśli cokolwiek jest absurdem, to na pewno to właśnie.⁴²

Nawet gdyby „coś istnieje” było analityczne, to przecież nie o słowa tu chodzi, ale o *cokolwiek* (co może być słowem i może nim nie być); zachodzenie związków między słowami nie zobowiązuje *czegoś* do *istnienia*. Kant podobną uwagą opatrzył ontologiczny dowód istnienia Boga.

Pojęcie istoty najwyższej jest ideą pod niejednym względem bardzo pożyteczną; ale właśnie dlatego, że jest ona jedynie ideą, jest ona całkiem niezdatna do tego, by za jej jedynie pomocą rozszerzyć nasze poznanie co do tego, co istnieje.⁴³

Co z tego, że zachodzą relacje analityczne między słowami (znaczeniami, pojęciami, ideami) „Bóg”, „najdoskonalszy”, „pomyślany”, „realny”, „istnieje”, skoro sprawa dotyczy nie ich – nie słów, znaczeń, pojęć, idei – ale tego, do czego one się odnoszą. A właściwie chodzi o to, czy one do czegoś się odnoszą. To zaś w ogóle nie zależy od nich samych i relacji między nimi. „Każda żona ma męża” jest prawdą analityczną i pozostałoby nią nawet gdyby pomór zabrał wszystkie żony.

⁴² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków: Znak 1988, s. 99.

⁴³ I. Kant, *Krytyka ...*, op. cit., s. 343.

Jeżeli „Coś istnieje” jest analityczne, to znaczenie „czegoś” zawiera się w znaczeniu „istnienia” (trzeba istnieć, aby być czymś); każde coś zatem istnieje, a to, co nie istnieje, nie jest czymś. Jeżeli rację mają Jadacki, Meinong i inni, że pewne przedmioty bytują (są, pozaistnieją), ale nie istnieją, to coś nie istnieje mimo, że „Coś istnieje” jest analityczne. Albo „coś istnieje” nie jest analityczne.

Teza „Nic nie istnieje” jest absurdalna, nadużyciem wręcz zdaje się nazywanie tego „tezą” – na pewno tak jest i próżno by szukać kogoś, kto by z tym się nie zgodził. Jednak „absurd” nie znaczy tu nic, na czym można by oprzeć werdykt o fałszywość. Jest swego rodzaju obelgą, wyrazem stanowczej dezaprobaty i niczym więcej. Nie ma tu wyraźnej wykładni, na czym konkretnie polega absurdalność (np. że jest to sprzeczność wewnętrzna), więc orzekanie jej zależy tylko od osobistych upodobań, nawyków, przesądów itp. Kryterium fałszu „zdania absurdalne są fałszywe”, samo byłoby absurdalne.

Mówienie o niezrozumiałości zdania, które samemu uważa się za negację zdania zrozumiałego (i to prawdy analitycznej!), nie naruszającego reguł gramatyki, złożonego ze zrozumiałych słów, jest tylko kontynuacją rzucania obelg, a nie rzetelnym argumentem. Argument wytłumaczyłby, w jaki sposób dodanie negacji do porządnego zdania pozbawia je znaczenia. Być może Kołakowskiemu chodzi o to, że nie potrafi (jak nikt nie potrafi) wyobrazić sobie rzeczywistości, jaką by była, gdyby to zdanie było prawdziwe, czyli braku rzeczywistości, czyli niczego. „Coś istnieje” jest (a nawet: musi być) prawdziwe, ponieważ nikt nie umie wyobrazić sobie, jakby to było, gdyby ono było fałszywe. Nie można też wyobrazić sobie uznania tego za poważny argument.

[D]oświadczamy pierwotnie, że świat istnieje. Istnienie świata (rzeczywistości) jest pierwsze w naszych poznawczych przeżyciach, i to zarówno w aspekcie genetycznym, jak i strukturalnym. Dziecko bowiem reaguje najpierw na istnienie, przejawiające się w obecności matki, zanim jeszcze poznaje jakiegokolwiek treści rzeczy. Podobnie też w każdym naszym akcie poznawczym, dotyczącym realnego świata, reagujemy najpierw na faktyczność rzeczy, na to, że coś jest, zanim poznamy, czym rzecz jest.⁴⁴

Nie ulega wątpliwości, że przesłaniem całej tradycji filozoficznej jest możliwość doświadczenia istnienia. Kant osadza je po prostu w empirii [...]. Heidegger

⁴⁴ M. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: TN KUL 1988, s. 107.

mówi o specyficznym doświadczeniu istnienia, które dokonuje się przede wszystkim w przeżyciu trwogi, Jaspers widzi je w tzw. sytuacjach granicznych, Tillich – w męstwie bycia. Czyż nie istnieje więc bezpośrednie doświadczenie istnienia, czy zawsze musimy doświadczać go poprzez przeżycia inne niż przeżywanie jego samego?⁴⁵

Paradoksalnie, najbardziej oczywiste doświadczenie istnienia zdaje się wieść poprzez jego radykalne przeciwieństwo: doświadczenie nieistnienia, nicości. Istnienie zdaje się odsłaniać także „na dnie” doświadczenia czasu. I jeszcze jedno doświadczenie – doświadczenie obecności. [...] Prawdziwa obecność czegoś uwarunkowana jest jego istnieniem, i to istnieniem realnym. [W]e wszystkich tych doświadczeniach przejawia się istnienie, z żadnym z nich jednak samo doświadczenie istnienia się nie utożsamia. Doświadczenie istnienia transcenduje wszystkie inne doświadczenia, samo istnienie może być i z tej racji uznane za transcendentalne. Z tego samego też powodu łatwiej mówić, czym ono nie jest, niż czym jest.⁴⁶

W jaki sposób doświadczenia odróżnia się od złudzeń? W samym pojęciu doświadczenia tkwi założenie istnienia tego, co doświadcza. Gdy ktoś widzi (czy w inny sposób doświadcza) oazę, to ta oaza istnieje (tam i taka, jaką widzi). Gdy widzi oazę, ale ona nie istnieje, to łudzi się, a nie doświadcza. A jak ma rozstrzygnąć, czy w danym wypadku łudzi się, czy doświadcza? Sięgnąć po inne doświadczenie – owszem, o ile wcześniej rozstrzygnie, że to jest doświadczenie, a nie złudzenie. Prosty przepis na podróz w nieskończoność. Albo można inaczej – poza-doświadczalnie – rozstrzygnąć, czy coś jest czy nie jest doświadczeniem. Jeśli tak, to można w ten sam sposób załatwić sprawę główną i nie odwoływać się do doświadczenia, ponieważ ustalenie, czy coś jest doświadczeniem czy złudzeniem polega na ustaleniu, czy coś (oaza) istnieje czy nie.

Doświadczenie istnienia na pewno jest wystarczającym argumentem wykazującym, że coś istnieje. Nawet jeśli jest tylko pośrednie – poprzez trwogę, sytuacje graniczne, męstwo, doświadczenie nieistnienia, czasu, obecności czy cokolwiek innego. I nawet jeśli jest doświadczeniem *samego* istnienia, a nie *czegoś istniejącego*, bo owo „coś” ze spokojnym sumieniem można już dodać czysto spekulatywnie. Doświadczone istnienie nie może być przecież istnieniem *niczego*. O ile rzeczywiście jest to doświadczenie, a nie złudzenie. Aby to wykazać, należałoby wykazać, że coś istnieje.

⁴⁵ W. Stróżewski, *Ontologia*, op. cit., s. 112.

⁴⁶ *Ibid.*, ss. 115, 117.

8. Co by było, gdyby niczego nie było? Czym jest nicość? Niczym nie jest. A gdyby wszystko było niczym?

Nicość jest tematem wdzięcznym dla układaczy kalamburów, ale już nie dla tych, którzy przywykli zadawać pytania „co to?”, „jak?”, „dlaczego?” itp. Najbliższymi nicości skojarzeniami wydają się „pusta” przestrzeń kosmiczna lub wnętrze naczynia, z którego odessano zawartość. Wiadomo też, że zarówno jedno jak i drugie nie jest niczym. To *wiadomo* świadczy o posiadaniu jakiegoś pojęcia nicości, nie tylko zmysłowego skojarzenia czy wyobrażenia, lecz niech ktoś spróbuje wypowiedzieć to pojęcie – jasno, bez popadania w paradoksy wyrazić jego treść. Słynne „nicościowanie nicości” dobitnie pokazuje, że pojęcie to mający gdzieś na pograniczu rozumienia z nierozumieniem – dlatego też samo niezbyt dobrze odpowiada pojęciu pojęcia. I jakby jest pojęciem i jakby nim nie jest.

Nikt nie umie ani wyobrazić sobie, ani pojąć, jak by było, gdyby teza, że nic nie istnieje, była prawdziwa – jak to by było, gdyby niczego nie było. (To stwierdzenie jest nafaszerowane paradoksami, w związku z czym można orzec, że nie ma sensu, ale trudno; czego nie można jasno powiedzieć, to trzeba mętnie powiedzieć). Skoro tak, to – można by pójść o krok dalej – może faktycznie tak jest (znów paradoks, trudno), lecz nikt tego nie wie. Nic nie istnieje, ale nikt nie wie, że nic nie istnieje, bo nikt nie umie pojąć Niczego. Z drugiej strony, z tego że nie można wiedzieć, że nic nie istnieje (nie można pojąć Niczego), nie można wnioskować, że coś istnieje. To byłoby robienie argumentu z własnej słabości.

Z trzeciej strony, wykazanie, że coś istnieje byłoby bardzo łatwe, lecz filozofowie namnożyli trudności: opisanych wyżej i wielu jeszcze, o których tu nie wspomniano, ale które istnieją lub tylko są (bytują, pozaistnieją). Tak właśnie można wykorzystać dorobek myśli filozoficznej – aby niczego nie móc stwierdzić i niczemu nie móc zaprzeczyć. Po pierwszej tezie Gorgiasza można bronić drugiej i trzeciej, i za każdym razem doprowadzać do pata. A pat właściwe równa się przegranej wszystkich, którzy wierzą, że Gorgiasz nie miał racji. Bo – okazuje się – tylko wierzą.

Gdyby byt był tylko tym, co istnieje, gdyby niebyt był tylko tym, co nie istnieje, gdyby coś tylko istniało albo nie, gdyby nic nie bytowało, przedmioty były tylko istniejące, gdyby była tylko „szkotowska” logika, gdyby prawda była tylko zgodnością z rzeczywistością, gdyby do-

świadczanie różniło się rozpoznawalnie od złudzenia, gdyby „istnieje” nie było pustosłowiem, gdyby nie było tego wszystkiego, czym karmi się relatywizm, subiektywizm, konwencjonalizm, pluralizm i każdy „izm” im podobny – gdyby w filozofii można było mylić się i mieć rację, to teza, że nic nie istnieje i każde możliwe wspierające ją rozumowanie okazałyby się fałszem i błędem. „Okazałyby się” – w tym sensie, że można by dowieść, że jest tym, na co wygląda.

Mamy wiele pojęć tego samego, wiele teorii na ten sam temat (bytu, niebytu, istnienia, prawdy itd.), wiele wykluczających się wzajemnie. Tak właśnie ma być. Czy któreś z nich są adekwatne, słuszne, prawdziwe, a któreś nie są? Pod *tym* akurat względem żadna nie jest wyróżniona. – „Jak jest?” – „Jest taka koncepcja, taka koncepcja, i taka ...” – Ale jak *jest*? – „No, jest taka koncepcja ...” – „To nijak nie jest?” Domaganie się rozstrzygnięć uważa się za świadectwo naiwności, nieuctwa czy tępego dogmatyzmu – w każdym razie za nic dobrego, wstydliwego raczej. Lecz jeśli niemożliwe są *te* rozstrzygnięcia – możliwe są tylko „różne koncepcje” – to niemożliwe jest i odrzucenie największego z absurdów, odrzucenie, które byłoby czymś więcej niż tylko aktem chcenia. To mimowolne przyjęcie nihilizmu.

Z godnym podziwu profesjonalizmem filozofowie snują swe specjalistyczne rozważania. Razem, niestety, nie składa się to w nic sensownego. Przeciwnie – wyłania się z nich taki obraz świata, że nie ma świata. Jako rzekł Nietzsche przy innej okazji: jest w tym coś chorobliwego.

Andrzej Nowakowski

Roman Godlewski

O teorii interpretacji Donalda Davidsona

Praca niniejsza poświęcona jest Davidsonowskiej teorii interpretacji. Jesteśmy jednak przekonani, że prezentacja dowolnego zagadnienia, w tym również zagadnienia z zakresu historii filozofii, staje się głębsza i bardziej wyrazista, gdy ma charakter dialektyczny. Artykuł ten pomyślany jest tak, by stale towarzyszył nam adwersarz. Obok własnego wywodu będziemy przytaczać i zbijać jego tezy. Ponieważ zaś wierzymy w przewagę sporu rzeczywistego nad fikcyjnym, będzie on osobą rzeczywistą (niech nam to wybaczy). Wybitnym przedstawicielem błędzących w naszej opinii interpretatorów Davidsona jest Jerzy Kmita. Jego książka *Jak słowa łączą się ze światem* [13] wydana już ponad 10 lat temu wciąż pozostaje na polskim rynku, choć traktuje też o innych autorach, najpełniejszym opracowaniem prac naszego bohatera. Trzeba też przyznać, że znajduje niewielką konkurencję w literaturze światowej. W kilku miejscach zostanie wspomniany także Richard Rorty.

Zakres teorii interpretacji

Główne nieporozumienie leży w tym, jak należy odczytywać zakres tego, co podlega badaniu zgodnemu z teorią interpretacji Davidsona. Wbrew temu, czego będziemy tu bronić – iż teoria Davidsona dotyczy wszelkiej możliwej interpretacji Kmita pisze:

„Co się tyczy humanisty uprawiającego swą działalność interpretacyjną w ramach ‘spłaszczonej’ semantyki prawdy ‘dyskwotacyjnej’ Davidsona- Rorty’ego, semantyki ‘własnej’ tego humanisty (jest to możliwość – jak podkreślałem już – raczej fikcyjna), do wyobrażenia jest, iż osiągać on będzie wyniki nieźle sprawdzające się, ale właśnie tylko w praktyce operującej wypowiedziami na temat sytuacji, działań i celów objętych normami i dyrektywami kulturowymi o charakterze, który określam mianem techniczno-użytkowego.” [13, s. 101].

W słowach tych daje wyraz niewłaściwemu naszym zdaniem odczytaniu sensu propozycji Davidsona. Nic bowiem w wykładzie Amerykanina nie wskazuje, by miał się ograniczać do rzeczy takich, jak

porozumienie się zadowolająco z tubylcą [...] co do tego, że dobrze jest w czasie ulewy mieć jakieś schronienie nad głową, że trzeba unikać węzów jadowitych, że pożądane jest napotkanie jakichś kałuż w wyschniętym korycie rzeki [13, s. 100].

Porozumienie w tych sprawach jest rzecz jasna tym, od czego porozumienie wszelkie się zaczyna, lecz wcale na tym się nie kończy.

Pokażemy najpierw, iż takiej ograniczonej co do treści interpretacji Davidson wcale nie ma na myśli; później zaś przystąpimy do zbijania dwóch głównych filarów przekonania, że w duchu jego teorii interpretacja może mieć tylko ograniczony charakter.

Przywołajmy dwie z zasad, które zdaniem Davidsona powinny kierować udaną interpretacją. Po pierwsze należy przyjąć, że poglądy użytkowników obcego języka są tak zbieżne z naszymi, jak to możliwe; pozostała zminimalizowana reszta stanowi obszar właściwej rozbieżności zdań [10, s. 18]; dobra teoria interpretacji „maksymalizuje zgodę” [6, s. 112; 2, s. 135, 137] (jest to tzw. zasada życzliwości interpretacji). Po drugie

zgoda co do praw i regularności ma z reguły większe znaczenie, niż zgoda co do poszczególnych przypadków; zgoda w kwestiach dotyczących rzeczy obserwowalnych i łatwo dostępnych jest ważniejsza, niż zgoda co do tego, co ukryte, wywnioskowane lub trudno dostępne [9, s. 151].

Na podstawie tych wskazówek przedstawimy ujęcie interpretacji, mamy nadzieję, ogólnie zbieżne z intencjami Davidsona.

Świat zwykły i niezwykły

Zgodnie z zasadą życzliwości interpretacja powinna dążyć do maksymalizacji zgody. W związku z tym rodzi się pytanie, czy istnieją dziedziny wiedzy, w których teoria interpretacji może dopuszczać zasadniczą rozbieżność zdań. Odpowiedź można wywieść z przytoczonej uwagi na temat hierarchii tego, odnośnie do czego powinna mieć miejsce zgoda. Zalecenie rozumiemy następująco: zagadnienia należy podzielić z gruba na dwa działy:

1. te, które dotyczą przedmiotów zwykłych („obserwowalnych i łatwo dostępnych”) oraz

2. te, które dotyczą przedmiotów niezwykłych („ukrytych, wywnioskowanych lub trudno dostępnych”).

Zgoda odnośnie do przedmiotów pierwszego rodzaju ma zasadnicze znaczenie dla interpretacji – niezgoda musi mieć tu znaczenie marginalne. Natomiast rzeczy drugiego rodzaju mogą być przedmiotem niezgody bez żadnych ograniczeń. Nie może się zatem okazać, że zinterpretowaliśmy pogląd pewnego jeźdźcy tak, że jego zdaniem konie nie mają nóg. Davidson pisze:

„zaprzeczamy zrozumiałość zdań, przy pomocy których odczytujemy cudze wypowiedzi, gdy nasza metoda interpretacji, nakazuje przypisywać innym poglądy, które poczytujemy za gruby błąd.” [7, s. 200].

Nie byłoby jednak, błędem odczytać czyjaś wypowiedź tak, że zdaniem tej osoby atomy nie istnieją.

Bycie ukrytym, wywnioskowanym lub trudno dostępnym, a także obserwowalność i bycie łatwo dostępnym, są cechami stopniowalnymi, dlatego też nie ma ostrej granicy między zwykłością a niezwykłością przedmiotu. Przedmioty można uszeregować od najbardziej zwykłych do najbardziej niezwykłych. Zaś w interpretacji powinniśmy dążyć do tego, by obszar zgody rozszerzać jak najdalej w głąb terytorium niezwykłości.

Stopień zwykłości danego przedmiotu jest zależny od środowiska życia użytkowników badanego języka. Niedopuszczalne jest przyjąć, że ludzie, którzy na co dzień mają styczność z końmi, sądzą, że konie nie mają nóg.

Rozważania te można podsumować stwierdzeniem, że ludzie z różnych kultur żyją w odmiennych światach zwykłości. Światy takie mogą być nawet całkowicie odmiennie. Gdyby istniały inteligentne bakterie, ich świat zwykłości byłby zupełnie inny niż świat zwykłości Pigmejów (zakładamy, iż o bakteriach nigdy nie słyszeli). Jeśli dana kultura żyje w zupełnie innym świecie zwykłości niż nasz, to ów zupełnie inny świat nie jest jednak dla nas w ogóle niedostępny, ale tym tylko różni się od naszego, że nie znamy go bezpośrednio i możemy go jedynie wywnioskować. Świat cały łączący w sobie to, co zwykłe, i to, co wywnioskowalne, jest dla wszystkich kultur taki sam. Inteligentne bakterie tak samo mogłyby wywnioskować Pigmejów, jak Pigmeje bakterie.

Interpretacja wypowiedzi osób z innej kultury wymaga ustalenia ich świata zwykłości. On i tylko on jest podstawą interpretacji ich języka, choć tu przypominamy, że zwykłość jest stopniowalna.

W celu rozpoznania zakresu zwykłości w obcej kulturze konieczne jest poznanie narządów zmysłów jej uczestników oraz trybu ich życia. Porównanie ich świata zwykłości z naszym prowadzi do podzielenia świata na następujące cztery obszary:

1. wspólnie zwykły (bezsportny),
2. dla nas zwykły (bezsportny) – dla nich niezwykły (sportny),
3. dla nas niezwykły (sportny) – dla nich zwykły (bezsportny),
4. wspólnie niezwykły (sportny).

Jeśli odnośnie do obszaru trzeciego nasze poglądy byłyby fałszywe, nasza interpretacja mogłaby być w tym zakresie błędna. W obszarze tym moglibyśmy bowiem nie potrafić prawidłowo dopasowywać wypowiedzi członków badanej społeczności do okoliczności, w jakich padły. Odpowiednio, gdyby oni mieli fałszywe poglądy na nasz obszar zwykłości, mogliby nie zdołać w pełni właściwie zrozumieć nas.

Ryzyko nieporozumienia nie ziściłoby się, gdyby część wspólna naszych światów zwykłości była dostatecznie redundantna, to jest, gdyby można było dokonać pełnej interpretacji ich języka tylko na podstawie tego, co nam zwykłościowo wspólne. Wówczas moglibyśmy uniknąć błędów interpretacyjnych, gdybyśmy tylko potraktowali różnicę zdań w trzecim obszarze, jako zwykłą różnicę zdań. Moglibyśmy sobie na to pozwolić, gdyż potrafilibyśmy już interpretować wypowiedzi tych ludzi na tematy z tego obszaru dzięki interpretacji dokonanej na podstawie obszaru wspólnozwykłego. Z drugiej strony, gdyby wspólny obszar zwykłości był zbyt skromny, a nasze poglądy na pozostałą część świata zwykłości badanej kultury zbyt fałszywe, mogłoby to doprowadzić do całkowitej niemożności dokonania interpretacji, gdyż wypowiedzi członków tej kultury nie układałyby się dla nas w spójny system. Wahalibyśmy się wówczas, czy zachowania, które próbujemy zinterpretować jako językowe, w ogóle za takowe uznać.

Ryzyko wystąpienia tego typu problemu interpretacyjnego rośnie zawsze w przypadku interpretacji zdalnej lub historycznej. Albowiem interpretacja prowadzona na miejscu – wśród badanych ludzi – prowadzi do poszerzenia naszego obszaru zwykłości (zawiera on nowe egzemplarze rzeczy ze zwyczajnych dla nas rodzajów), czyli obszaru, o którym możemy mówić korzystając z naszej pierwotnej kompetencji językowej, nie zaś z umiejętności wnioskowania. Mamy wówczas do czynienia z ilościowym (ekstensywnym) rozszerzeniem tego obszaru. W drugiej kolejności może nastąpić jakościowe poszerzenie naszego

obszaru zwykłości, gdy, czy to wiedzeni własną spostrzegawczością, czy pod kierownictwem tubylców, zaczniemy rozpoznawać w obcym dotąd świecie nowe zjawiska i rodzaje rzeczy.

Stosunek obszaru spornego do strefy zgody Davidson komentuje następująco:

„Domniemanie różnic opinii ma sens tylko na tle wspólnie podzielanych poglądów. [...] bez solidnej wspólnej podstawy brak miejsca, gdzie dyskutanci mogliby wieść spór.” [7, s. 200].

Obszar zwykłości można potraktować jako świat występowania paradygmatycznych przykładów, przy pomocy których można uczyć zestawu podstawowych pojęć danego języka. Zestaw ten charakteryzuje się zaś tym, iż można zeń uzyskać pełen system pojęć danego języka poprzez różnego rodzaju definicje. Tego, że tak być musi, dowodzi możliwość wyuczenia się języka przez dzieci. Uczą się one poruszając się właśnie w świecie zwykłości, dopiero zaś nabywszy tam podstawową umiejętność, mogą wyjść poza kolebkę i pożeglować po oceanie wszelkich pojęć. Punkt ten ma zasadnicze znaczenie. Oznacza bowiem, że nie istnieją żadne takie dziedziny sensu języka badanego, które nie miałyby być dostępne interpretacji w duchu Davidsona. Znaczy to, że w świecie zwyczajności muszą istnieć paradygmaty dla mówienia o wartościach, logice, metafizyce, fizyce i wszelkich innych dziedzinach myśli. Twierdzi się tu także, że gdyby tego rodzaju paradygmatów dla jakiejś dziedziny w obszarze zwykłości nie było, dziedzina taka w ogóle nie istniałaby, nie można by bowiem nauczyć się mówienia o niej.

W artykule „Teorie znaczenia i języki wyuczalne” [8] Davidson tak opisuje proces uczenia się języka:

Na początku uczymy się kilku nazw i orzeczników, które stosują się do średniej wielkości ukochanych lub jadalnych przedmiotów fizycznych znajdujących się na pierwszym planie względem zmysłów i popędów; uczenie odbywa się poprzez warunkowanie przy udziale ostensji. Następnie przychodzą orzeczniki złożone i wyrażenia dla nazwania przedmiotów niekoniecznie już postrzeganych, lub też na zawsze poza zasięgiem zmysłów z powodu rozmiarów, czasu, zanikania, lub nieistnienia. Potem następują terminy teoretyczne, uczone prawdopodobnie za pomocą ‘postulatów znaczeniowych’ lub dzięki temu, że występują w odpowiednio uczonym sposobie mówienia. [8, s. 3 n].

Następnie rozważa dwie tezy Petera Strawsona [17, s. 445, 446, za 8, s. 4]: „(1) by jakikolwiek orzecznik był rozumiany, niektóre orzeczniki muszą być uczone ostensywnie lub przez ‘bezpośrednie zetknięcie’;

(2) by uczenie tego rodzaju mogło zachodzić, akt uczenia przez ostensję musi być ‘wyrażony w języku’ za pomocą składnika wskazującego lub identyfikującego byty należące do rodzaju, do którego orzecznik ten się stosuje.” [8, s. 5; 17, s. 445, 446].

Z różnych względów Davidson nie przyjmuje tych tez w dosłownym brzmieniu, ale ilustrują one jego myśl główną. Formuluje ją ostatecznie następująco: „język wyuczalny ma skończoną liczbę wyrażen semantycznie pierwotnych”, to jest niedefiniowalnych [8, s. 9].

Znaczeń tych wyrażen uczymy się nie dzięki znajomości znaczeń innych, ale na drodze doświadczenia. Tylko przyjąwszy tezę, że „znaczenie każdego zdania” jest „pochodną skończonej liczby cech tego zdania, [...] rozumiemy jak nieskończona umiejętność”, to jest, umiejętność wypowiadania i rozumienia nieskończonej liczby zdań, „może być zawarta w biegłości skończonej” [8, s. 8].

Owo przejście od rozumienia skończonej liczby cech zdania, to jest, wyrażen, do rozumienia całego zdania, Davidson rozumie rekurencyjnie, na wzór teorii prawdy Alfreda Tarskiego [19]. Przyjąwszy zaś to wyjaśnienie oraz tezę, iż język opiera się na skończonej liczbie budujących znaczenie elementów, jest w stanie wyjaśnić nieskończoną umiejętność wypowiadania i rozumienia zdań bez ograniczeń znaczeniowych.

Błąd ograniczenia przykładu

Doszło zatem do oplakanego w skutkach nieporozumienia, opartego na pewnym błędzie wykładu, który nazwać można „ograniczeniem przykładu”. Przytrafia się on wówczas, gdy głosimy coś odnośnie do rozległej dziedziny zagadnień, lecz przeważająca jej część jest trudna do zezemplifikowania. Podajemy więc przykłady łatwe, ale odnoszące się jedynie do pewnego wycinka zamierzonego obszaru. To zaś myli słuchacza, gdyż może on odnieść wrażenie, iż w istocie nie chodzi o całą wskazaną dziedzinę, ale jedynie o skromny fragment, do którego odnoszą się przykłady. Na kłopot ten skazane są wszelkie teorie uczenia się lub badania nowego języka, gdyż najłatwiej podać przykłady dotyczące uczenia się wyrażen oznaczających proste przedmioty fizyczne.

Davidson stał się ofiarą tego nieporozumienia nie całkiem z własnej winy, ale głównie przez Richarda Rorty’ego. On to bowiem sformułował cytowane przez Kmitę przykłady [13, s. 100]. Sam poszkodo-

wany zaś nigdy nie planował teorii wyjaśniającej porozumiewanie się odnośnie do jedynie rzeczy takich jak to, że

„Drzewa owocowe należy ochraniać przed mrozem.” [13, s. 102].

Na opaczne rozumienie Davidson nie zasłużył tym bardziej, iż sam wielokrotnie deklarował, iż jego rozważania dotyczą rozumienia zachowania, w tym rozumienia wypowiedzi, w ogóle, nie zaś w ograniczeniu do jakiejś dziedziny. Nie wskazują na to w żadnym razie takie jego zapowiedzi jak:

Naszym celem jest teoria interpretacji słów osoby, która coś mówi, teoria dostarczająca też podstaw do przypisywania tej osobie przekonań i pragnień. Teoria ta nie powinna zakładać, że jakakolwiek postawa propozycjonalna osoby mówiącej jest bezpośrednio dostępna, w każdym razie w całkiem skończonej postaci. [9, s. 143 n].

Teoria interpretacji słów osoby mówiącej (będę ją nazywał „teorią znaczenia”) winna podawać znaczenie każdej z potencjalnie nieskończonej liczby wypowiedzi należących do repertuaru tej osoby [9, s. 147].

Wypowiedzi te i bardzo wiele innych świadczą o pełnej ogólności przedsięwzięcia. Niestety pisanie samego Davidsona jest niezwykle ubogie w konkretne przykłady problemów interpretacyjnych. Niemniej można odnaleźć tam egzemplaria następujące:

1. problem rozstrzygnięcia, czy ktoś używa terminologii neurologicznej w sensie psychologicznym [5, s. 286];

2. zagadnienie, czy ktoś mówiący na kecz „jolka” inaczej rozumie słowa, czy też jest w błędzie [5, s. 295] (rzecz dotyczy rodzajów łodzi żaglowych; by nie wchodzić w szczegóły powiemy tylko, że kecze mają dwa maszty, jolki zaś jeden);

3. interpretacja wypowiedzi „*es regnet*” (niem. „pada”) [6, s. 95], „*es schneit*” (niem. „pada śnieg”) [2, s. 118], „*das ist weiss*” (niem. „to jest białe”) [2, s. 135];

4. interpretacja tego, „że komuś jest wszystko jedno, czy otrzyma 5 dolarów, czy też weźmie udział w grze, która przyniesie mu 11 dolarów, o ile wypadnie orzeł, a 0 dolarów, jeśli wypadnie reszka” – czy „na jego skali wartości 5 dolarów znajduje się w połowie skali między 0 dolarów a 11 dolarami”, czy też „wierzy, że wypadnięcie reszki jest bardziej prawdopodobne, niż wypadnięcie orła” [2, s. 124 n];

5. interpretacja słów Diogenesa „akurat zasłania mi pan słońce”, wypowiedzianych do Aleksandra „w celu poproszenia go by przestał zasłaniać słońce, to zaś w zamiarze spowodowania, by przesunął się

na bok, a to w intencji pozostawienia dla potomności zabawnej anegdoty” [1, s. 435];

6. różnica między powiedzeniem „pobrali się i urodziło im się dziecko” a stwierdzeniem „urodziło im się dziecko i pobrali się” [1, s. 436];

7. kwestia wypowiedzi Kubusia Puchatka „oto chwała dla ciebie.”, w której słowa „chwała” użył w znaczeniu „piękny ostatecznie obalający argument” uzasadniwszy to potem następująco: „kiedy *ja* używam słowa, posiada ono takie znaczenie, jakie zechcę.”; zaś na uwagę „nie wiem, co rozumiesz przez ‘chwałę’” odpowiadając „oczywiście nie wiesz – dopóki ci nie powiem.” [1, s. 439 n].

Uczciwość nakazuje nam dodać, iż w kontekście koncepcji Davidsona Rorty przytacza także przykłady następujących zdań: „Dąb jest drzewem.”, „Rosja jest naszą ojczyzną.”, „Nie sposób uniknąć śmierci.” [16, s. 232].

Przykłady te jedynie częściowo obejmują zakres zamierzonego przez Davidsona przedsięwzięcia, znajdują się jednak między nimi przykłady z zakresu kultury symbolicznej, jak kwestia korzyści finansowych, przechodzenia anegdot do historii, argumentowania czy ojczyzny.

Przy pomocy wyżej wprowadzonych pojęć tezę Davidsona można sformułować następująco: jeśli elementy kultury symbolicznej mają być przedmiotem porozumienia, potrzebne do tego wyrażenia muszą być wyuczalne w świecie zwykłości. Tezę tę można też odwrócić: świat zwykłości zawiera wszystko, co konieczne do porozumiewania się odnośnie do kultury symbolicznej; zawiera więc także wszystko, co niezbędne do nauczenia się pojęć potrzebnych do rozmowy o dowodach matematycznych, powitaniach, składaniu kondolencji, tworzeniu dzieł sztuki czy o wypowiedaniu wojny [por. 13, s. 102].

Kmita pyta zaś retorycznie:

jak można by przekładać, podawać warunki prawdziwości takich wypowiedzi przedstawiciela języka „obcego” (kultury „obcej”), które dotyczą działań czy okoliczności regulowanych przez kontekst jakiejś dziedziny „obcej” kultury symbolicznej, a nawet tylko związanych z tą dziedziną: magią, religią, filozofią, nauką itp.? Jak, powiedzmy ma przełożyć wypowiedź (o treści) „N jest czarownicą”, wygłoszoną przez przedstawiciela kultury ‘wierzącej w czarownice’, przedstawiciel kultury podzielającej, nawet w znacznym stopniu język owej kultury poprzedniej, ale „nie wierzącej w czarownice”? „N jest szpetną kobietą o dużym nosie z brodawką”? Takie tłumaczenie (jest to przykład Putnama) może reprezentować dość niezłe warunki prawdziwości wypowiedzi tłumaczonej i nawet niezłe „spisywać się” pod pewnymi względami w międzykulturowej (mię-

dzyjęzykowej) praktyce komunikacyjnej, ale co powiedzielibyśmy o „przekładzie” tego rodzaju? [13, s. 103].

Rozumiemy, iż nie chodzi tu o wiarę w czarownice w dosłownym sensie, gdyż można przecież wiedzieć, czym są czarownice, nie wierząc w nie, jak inaczej można by ową niewiarę wyartykułować? Domyślamy się zatem, iż chodzi tu o posiadanie w swym języku gotowego pojęcia czarownicy, które *ad hoc* można by zastosować, do przekładu. Jednakże mamy tu do czynienia z całkiem opatrzynym odczytaniem intencji Davidsona. Nie podaje on bowiem żadnej metody interpretacji, która mogłaby mieć taką a nie inną wydolność, ale pyta ogólnie, jak możliwa jest interpretacja [por. 2, s. 123]. Sedno jego poglądu jest takie, iż nie moglibyśmy w ogóle zrozumieć magii, religii, filozofii czy nauki, a także innych kultur, jeśli nie możnaby byłoby wyjaśnić ich przy pomocy pojęć dostępnych w naszym świecie zwyczajności. Wszystkie pojęcia, które mamy w naszym własnym języku, też muszą się dać w ten sposób wyprowadzić, w innym razie nie znalazłybyśmy ich. Dlatego też cała logiczna zawartość pojęcia czarownicy dla kogoś, kto go w ogóle nie zna, musi być konstruowalna po części z tego, co dlań zwykle, po części z tego, co pochodne. Materialista mógłby utworzyć pojęcie czarownicy następująco: „kobieta, która przy pomocy słów, gestów i obrzędów, potrafi wpływać na rzeczywistość” (odpowiadałoby to być może jednemu z sensów słowa „czarownica”).

Trudno nam również zgodzić się z zarzutem, iż interpretacja w duchu Davidsona miałaby mieć charakter dyktatorski. Zaś wedle Kmity interpretator Davidsonowski

„po dyktatorsku” stosuje [...] „własną” semantykę „dyskwotacyjnie” pojętej prawdy: „życzliwie” przyjmując, że przeważnie [dana] osoba [...] mówi prawdę, wtłacza tę prawdę [...] w ramy własnego wyobrażenia tego, jak „rzeczy mają się w świecie”, w ramy swych warunków prawdziwości, swego przekładu wypowiedzi interpretowanej. [13, s. 132].

Jak rozumiemy, przykładem takiej dyktatury miałyby być wtłoczenie wypowiedzi o czarownicach we własne przekonanie, iż czarownic nie ma, i przetłumaczenie jej przeto w kategoriach czysto fizykalnego opisu rzekomych czarownic, innymi słowy miałyby to oznaczać przeinaczenie pojęcia czarownicy. Tak opaczne odczytanie bierze się jak sądzimy z niedoceny uwag Davidsona dotyczących odmiennej wagi, jaką należy przykładać do zgody zależnie od dziedziny. Bowiem kwestia tego, czy ktoś jest czarownicą z pewnością leży w obszarze

możliwej właściwej niezgody. Tym, odnośnie do czego należałoby uzyskać zgodę, jest to, czy bezpośrednio obserwowane zdarzenia są wypowiedziami, gestami, obrzędami, oraz czy mamy gdzieś do czynienia ze zmianą. Pytanie zaś, czy dana zmiana została wywołana określonymi słowami, gestami czy obrzędami, do obszaru koniecznej zgody już nie należy, to rzecz w sposób naturalny sporna. Bezsporne musi być to, co konieczne do rozumienia wypowiedzi w danym języku, jeśli już jednak wiemy, jak określone pojęcia wyrażane są w danym języku, możemy na tej podstawie konstruować kwestie, co do których zgoda nie jest konieczna. Nie ma żadnych powodów, by przypisywać Davidsonowi pogląd tak dziwny, jak ten, że skoro sądzimy, iż czarownice nie istnieją, to inni też muszą w to nie wierzyć, a ich wypowiedzi rzekomo dotyczące czarownic muszą być o czymś innym, być może o starych kobietach pokrytych brodawkami.

Zdarzenia mentalne

Dla tezy o ograniczoności zakresu Davidsonowskiej teorii interpretacji wystawia się zazwyczaj dwie racje. Wedle Kmity koncepcja Davidsona nie jest w stanie sprostać humanistycznej interpretacji działań kulturowo-symbolicznych, gdyż: „wedle tej koncepcji interpretacja czyni rekurs wyłącznie do wydarzeń mentalnych, które interpretator przypisuje osobie interpretowanej i nie interesuje go żaden kontekst kulturowo-społeczny [oraz dlatego, że] interpretator nie zakłada żadnego języka wspólnotowego, a tym bardziej wspólnotowej kultury symbolicznej” [13, s. 144].

Obydwa zarzuty polegają na nieporozumieniu. Oddalenie ich rozpoczniemy od kwestii drugiej – od tego, iż Davidson miałby rzekomo uznawać za nieistotne dla zagadnienia interpretacji językowe czy też (szerzej biorąc) kulturowe systemy norm, pod których wpływem miałyby się znajdować osoba badana.

Zagadnienie istnienia języka

Kłopot powstał wraz z opublikowaniem przez Davidsona artykułu, którego tytuł pozwalamy sobie tłumaczyć jako „Ładne umorzenie epitafiów” [1; por. 15, s. 14, 17]]. W podsumowaniu rozważań stwierdza tam między innymi, iż „jeśli język miałby być czymś takim, za co

mają go przeważnie filozofowie i lingwiści, to nie ma języka. Nie ma go tedy jako rzeczy, której trzeba uczyć się, opanować ją czy też cierpliwie ją znosić” [1, s. 446] (przekład Kmity [13, s. 8]).

Otóż stwierdzenie to może prowadzić do nieporozumienia. Można by bowiem sądzić, iż należy je rozumieć tak, że nie istnieje miałby język jako system podobny do tego, o jakim mówił w *Traktacie* Ludwig Wittgenstein.

Wedle niektórych interpretatorów Davidsona, tak właśnie należy owo stwierdzenie rozumieć. Kmita pisze: „Tak pojęty (logicznie bądź strukturalistycznie) język nie istnieje, oświadcza nam dziś po prostu Davidson...” [13, s. 7 n].

Nie możemy jednak przystać na tę interpretację. W przywołanym tu artykule Davidson nie zwalcza bowiem logicznego czy też strukturalistycznego pojmowania języka, ale takie, zgodne z którym język jest czymś trwałym, do czego wszelkie wypowiedzi pozostają w pewnym stosunku, co przeto jest niezbędne do uwzględnienia w razie interpretacji. Stwierdza on, iż jedyne co pośredniczy pomiędzy poszczególnymi wypowiedziami jednej osoby, to prawdopodobieństwo, iż będzie ona używała słów w podobnych znaczeniach. Znajomość praw psychologicznych może zatem ułatwić interpretację jej kolejnych wypowiedzi. W istocie musimy jednak budować nowe ujęcie sposobu mówienia dla każdej jej kolejnej wypowiedzi. Ujęcie takie nazywa on „teorią chwilową” (*passing theory*, dosł. przemijająca). Jest to teoria prawdy utworzona dla zinterpretowania konkretnej wypowiedzi danej osoby, albo nawet zaledwie pojedynczego składającego się na daną wypowiedź zdania, czy może wręcz fragmentu zdania. Jak sądzimy, można by tu bez uszczerbku dla sensu jego wykładu mówić także o języku chwilowym czy też bieżącym, bowiem właśnie owa teoria bieżąca może z powodzeniem grać rolę języka z *Traktatu*.

Nieporozumienie dotyczy również Davidsonowskiego pojęcia *passing theory*. W naszym odczuciu dosłowne tłumaczenie w rodzaju „teoria przemijająca” pasowałoby dobrze. Przyjęliśmy wersję „chwilowa”, gdyż przez analogię do fizycznych wyrażeń w rodzaju „prędkość chwilowa” podkreśla ona to, że teoria taka ma być ciągle nowa, a pozostająca z poprzednimi w raczej luźnym związku. Tymczasem u niektórych interpretatorów pojęcie to rodzi skojarzenie z hermeneutyką. Kmita proponuje tłumaczyć je jako „teoria ewoluująca”. Pisze: „'ewoluująca teoria' interpretująca” „kreśli” „figurę” „koła hermeneutycz-

nego” [13, s. 125]. Dalej zaś, że ma ona „zawsze zasięg równy zasięgowi rozmowy czy rozmów kolejnych pomiędzy dwoma partnerami; ściślej – zasięgowi przysługującemu ostatniej, najbardziej udoskonalonej względnie, fazie owej rozmowy czy rozmów” [13, s. 148; por. też 13, s. 118].

Tymczasem wedle Davidsona poprzednie wersje mogą służyć jedynie pomocą, ale nie ma mowy o stale rosnącym dopasowaniu, gdyż mowa interpretowanej osoby ustawicznie a nawet radykalnie się zmienia. Intencją wprowadzenia przez niego tego terminu nie było uwzględnienie tego, iż proces poznania danej osoby prowadzi stopniowo do coraz adekwatniejszych teorii prawdy dla jej języka chwilowego, ale faktu, iż język badanej osoby jest zawsze jedynie chwilowy i w każdej kolejnej chwili w zasadzie inny (nowy).

Pojęcie teorii chwilowej nie służy także ujęciu procesu doskonalenia interpretacji określonych wypowiedzi. W artykule „Ładne umorzenie epitafiów” nie ma bowiem Davidson na celu analizy ulepszania interpretacji wciąż tego samego, ale co najwyżej rozważenie interpretacji czegoś ciągle nowego.

Błędny jest również wniosek, iż Davidsonowskie odrzucenie języka oznacza zaniechanie poglądu, iżby istniały języki w sensie, w którym są składnikami kultury dyrektywno-normatywnej [por. 13, s. 142]. Bynajmniej jednak nie było celem Davidsona, twierdzić, że nie istnieją żadne językowe standardy. Słusznie zauważa Michael Dummett, że „pojęcie niepoprawnego użycia języka najzupełniej Davidsona [w omawianym tekście] nie interesuje” [11, s. 462] (tłumaczenie Kmita [13, s. 149]).

Co najwyżej wypowiedź Davidsona można by odczytać (choć nie mówi tego wprost, ale jest to zgodne z duchem jego koncepcji) jako odrzucenie poglądu, by standardy zachowań językowych miały jakkolwiek zasadnicze znaczenie dla interpretacji. Teza taka byłaby paralełą poglądu, iż zasady moralności nie tłumaczą ludzkiego postępowania. Dopiero, jeśli dana norma zostanie mniej lub bardziej świadomie wzięta pod uwagę w działaniu, zaczyna mieć dla wyjaśnienia działania znaczenie. To trzeba jednak dopiero ustalić w toku interpretacji, nie zaś zakładać *a priori*. Odnośnie do rzeczywistej praktyki interpretacyjnej Davidson rzekłby być może zatem, że normatywny aspekt wiedzy językowej badacza nie ma wyróżnionego znaczenia dla jego badań nad zachowaniami językowymi. Standardy językowe stają bo-

wiem w jednym rzędzie z innymi, gdy chodzi o interpretację postawy propozycjonalnej. Gdy na przykład stwierdzimy, że ktoś zamierzał odwołać się do oficjalnego sposobu mówienia, może to nam pomóc odczytać jego wypowiedź „Nie zamieszkać powiedzieć o tym Maciejowi” raczej jako „Nie omieszkać powiedzieć o tym Maciejowi” niż jako „Nie zamierzam powiedzieć o tym Maciejowi.” Przeciwnie być zaś by mogło, gdybyśmy odkryli, że nasz rozmówca chce odwołać się raczej do zasady dyskrecji. Standardy będą nam zaś w ogóle nieprzydatne, gdyby chcieć odczytać wypowiedź „oto chwała dla Ciebie, Szanowny Adwersarzu”.

Podsumowując stwierdzamy, iż dla Davidsona interpretacja nie zawsze wymaga uwzględnienia kontekstu kulturowo-społecznego, podobnie jak nie wymaga ona uwzględnienia norm językowych. Jeśli bowiem można dociec motywów kierujących czymś zachowaniem bez odwoływania się do owego kontekstu, nie ma potrzeby wywoływać go. Jeśli jednak ktoś wywiesi „na balkonie” flagę państwową „w celu zmanifestowania uczestnictwa w święcie państwowym”, dociec tego może być łatwiej, gdy uwzględnić odpowiednią obowiązującą normę postępowania. Jak jednak rozumiemy, można kwestionować, czy Davidson w ogóle byłby gotów odwołać się do kontekstu symboliczno-kulturowego w jakiegokolwiek sytuacji interpretacyjnej, i sądzić, iż zawsze interesowałby go jedynie konkretny przypadek w oderwaniu od otoczenia.

Mamy tu jednak do czynienia z kolejnym nieporozumieniem. Davidson odrzuca kontekst symboliczny jedynie jako rzecz konieczną do uwzględnienia w procesie interpretacji; poszukuje bowiem, rzecz można, istoty interpretacji, możliwość uwzględnienia norm kulturowych wzięłby zaś zapewne za rzecz akcydentalną. (Wyrażamy się przypuszczająco, gdyż nigdzie nie mówi tego wprost.)

Jednostkowe anomiczne zależności przyczynowe

Przekonanie, iż Davidson każe zawsze interpretować w oderwaniu od kontekstu, wydaje się znajdować mocne oparcie w głoszonej przez autora „Ładnego umorzenia epitafiów” idei wczucia (czyli intuicji), które umożliwiać by miało poznanie zdarzeń mentalnych u innych osób. Kmita uważa, iż idea ta jest podstawą koncepcji interpretacji w ujęciu tego filozofa. Może się wszelako wydawać, że wyczucie takie ignoruje zawsze kontekst kulturowo-symboliczny.

Nim jednak to nieporozumienie wyjaśnimy, powiedziec warto kilka słów o samej sformułowanej przez Davidsona koncepcji zdarzeń mentalnych. To, co przy zetknięciu z nią wprowadza niejednego w stan konfuzji to, idea jednostkowych anomicznych zależności przyczynowych. Przyznajemy, iż w całej rozciągłości podzielamy tego rodzaju reakcję, a także zasadnicze racje czyniące ją słuszną. Nie należy jednak sądzić, iżbyśmy posądzali Davidsona o chwilową utratę zdrowego rozsądku w czasie, gdy ideę ową formułował. Przedstawienie jej mamy raczej za wynik śmiałej racjonalności tego filozofa, zgodnej z bliską naszemu sercu zasadą Franciszka Bacona, iż łatwiej dojść do prawdy od jasno wyrażonego błędu, niż z zamętu.

Wspomniany pogląd jest bowiem u Davidsona śmiało wysuniętą konsekwencją innych, które nie zasługują już na tak jednoznaczną krytykę. To, co jest przyczyną kłopotów, to nie tyle zawarta w nich myśl zasadnicza, co ostatecznie nadany im kształt pojęciowy. Jest on przyczyną wielu tarapatów teoretycznych autora. On to w szczególności, nie zaś idea główna, jest przyczyną uzyskania owej oplakanej konsekwencji. Ową myśl głębszą, którą zdecydowanie nie w pełni oddaje formuła monizmu anomicznego, a która wyraźnie naszym zdaniem przebija z prac Davidsona, pozwolimy tu sobie wypowiedzieć w bliskim nam kształcie. Ułatwi to oddalenie możliwego błędnego zrozumienia tego poglądu.

Otóż monizm anomiczny jest pewnym sposobem wyrażenia poglądu, iż psychika jest transcendentna względem materii, czyli pozostaje względem materii w takim samym stosunku, co materia względem doświadczenia. Tak więc, jak niemożliwe są prawa, które wiązałyby doświadczenia ze stanami rzeczy materialnych, tak też niemożliwe są prawa łączące materialne stany rzeczy z psychicznymi. Podobnie jednak jak doświadczenia pozostają w ścisłych związkach ze światem fizycznym, tak też psychika pozostaje w ścisłych stosunkach z materią. Jak nie istnieje ogólna metodologia dociekania własności przedmiotów fizycznych na podstawie doświadczenia, tak też nie istnieje ogólna metodologia orzekania własności psychiki poszczególnych osób na podstawie ich zachowania. Jeśli sposób poznawania świata fizycznego na podstawie doświadczenia nazwać indukcją, to psychikę poznajemy na podstawie naszej wiedzy o świecie fizycznym także na drodze indukcji. Pogląd o nie redukowalności psychiki do materii jest zatem analogonem odrzucenia sprowadzalności zdań o świecie fizycznym do doświadczenia.

Przy tym sformułowaniu zależności psychiki od materii (a ma ono charakter epistemologiczny) nie wymaga dodatkowego wyjaśnienia to, jak psychika jest poznawana na podstawie zachowania, mimo braku jednoznacznej zależności. Natomiast sformułowanie Davidsona (a ma ono charakter raczej ontologiczny) problem taki rodzi. Ponadto zależy mu na utrzymaniu przyczynowego charakteru związku ducha i materii. Prowadzi to do niezwyklej koncepcji przyczynowości anomicznej oraz szczególnego rodzaju wyczucia umożliwiającego orzekanie zdażeń mentalnych (nazwijmy je „wglądem interpretacyjnym”).

Moja interpretacja ma tę zaletę, iż jasno ukazuje punkt, który w swym odczytaniu koncepcji Davidsona gubi Rorty. Dla Rorty’ego koncepcja Davidsona zgodna jest z jego poglądem, iż fizykalistyczny i mentalistyczny opis zjawisk językowych należą do luźno ze sobą związanych gier językowych [za 13, s. 161]. Koncepcja gier jest jednak Davidsonowi jak najbardziej obca. Jego zdaniem bowiem, mimo braku jednoznacznej zależności, dyskurs fizykalny i mentalny są ze sobą ściśle logicznie powiązane. Zaproponowane przeze mnie interpretacja pokazuje także, dlaczego wbrew oczekiwaniom Rorty’ego w oczach Davidsona dyskurs mentalny nie może nigdy zostać wyeliminowany przez dyskurs fizykalny. Nie możliwe jest bowiem, by ów drugi stał się kiedykolwiek równie wydolny w praktyce, co dyskurs mentalny, by móc go w jego zadaniach zastąpić, tak samo jak mówienie o doświadczeniach nie może nigdy zastąpić języka fizykalnego.

Nota bene Kmita zadaje celny cios przywołanej tu konstrukcji myślowej Rorty’ego. Wskazuje, iż nie można pogodzić ze sobą trzech tez Amerykanina:

1. Język fizykalny (neurologiczny) jest co najmniej tak wydolny praktycznie, jak język mentalny.
2. Nieprawdą jest, że język mentalny jest nieprzekładalny na język fizykalny.
3. Język mentalny nie jest redukowalny do fizykalnego. [13, s. 163-164].

Zaznaczmy, iż Davidson odrzuca naszym zdaniem tezy: pierwszą i drugą. Tezę pierwszą odrzuca także wyraźnie Kmita [13, s. 167].

Sposób, w jaki przedstawiliśmy myśl, którą mamy za główne spostrzeżenie psychologiczne Davidsona, pokazuje także, iż w żadnym razie nie idzie tu o tego rodzaju sposób docierania do psychiki, w którym abstrahować można byłoby, czy też należało, od kulturowo-spo-

łecznego kontekstu. Podobnie przecież badając dany przedmiot fizyczny nie abstrahujemy od jego powiązania z innymi. Koncepcja wglądu interpretacyjnego nie miała zatem wychodzić poza owe oczywiste zależności. Miała jedynie być upojęciowaniem drogi poznania zgodnym z pozostałymi składnikami koncepcji. Niestety łatwo mogła zostać zrozumiana jako pojęcie bezpośredniego dostępu do tego, jak w cudzej psychice rzeczy się mają, niby na drodze podobnej do telepatii. W odczytaniu Kmity wgląd ten wystarczyć miałby omalże za całość czynności interpretacyjnych i dlatego to, kontekst kulturowy miałby być wedle Davidsona pozbawiony znaczenia. Nic jednak w tekstach Amerykanina nie wskazuje na to, iż orzeczenia wglądu interpretacyjnego miałyby być dokonywane w całkowitym oderwaniu od wszelkiej wiedzy dotyczącej kultury, w której uczestniczy badana osoba.

W koncepcji Davidsona wgląd w psychikę ma zasadniczo nader ograniczoną dziedzinę, dotyczyć ma bowiem głównie prostych postaw propozycjonalnych. W jego teorii tak naprawę ważna jest jedynie nasza zdolność do prawidłowego orzekania u innych postawy potwierdzenia prawdziwości zdań i jej przeczenia. Zdolność ta jednak nie ma być nawet nieomylna, nie twierdzi on bowiem, że zawsze jesteśmy w stanie zidentyfikować kłamcę. Polega ona więc nie tyle na wglądzie w psychikę, co na umiejętności powiązania zachowania z postawą. Jeśli więc ktoś imituje określone zachowanie, może nas zmylić. Dodajmy, iż jeśli wiemy, iż ktoś jest notorycznym kłamcą, albo też poczytywany jest powszechnie za kłamcę, albo kłamstwo wobec lingwisty terenowego jest w danej kulturze w modzie, nie musi to pozostawać bez wpływu na nasze rozpoznawanie u niego postawy przytwierdzenia.

Ogólnie można powiedzieć, że Davidson mówiąc o rozpoznawaniu postaw propozycjonalnych ma na myśli coś podobnego do rozpoznawania przedmiotów fizycznych. Jesteśmy w stanie orzec, że ktoś wypowiedział dane zdanie w intencji potwierdzenia go, albo też, że ktoś nie zgadza się z tym, co usłyszał, tak jak jesteśmy w stanie orzec, iż mamy przed sobą konia czy też kamień. Orzekamy to na podstawie doświadczenia, tak jak zostaliśmy nauczeni. Tak jednak jak możemy zostać zmyleni podczas obserwacji konia czy kamienia, tak też możemy ulec złudzeniu przy orzekaniu postaw. Nie przeczy to jednak temu, że zasadniczo orzekamy prawidłowo. Ta dająca się wyinterpretować ze słów Davidsona analogia umacnia nas w przekonaniu, iż przypisywanie mu nieświadomionego poglądu o transcendentności psychiki

względem materii nie jest bezzasadne, nie twierdzi on bowiem tego, iż orzekanie postaw jest podobnie bezpośrednie, co orzekanie o przedmiotach fizycznych, ale to, że ogląd materialnego ciała stanowi fazę pośrednią.

Dodajmy na koniec, iż fakt, że Davidsonowi wkłada się w usta czysto fizykalny opis czarownicy, świadczy o jeszcze jednym nieporozumieniu. Zgodnie z nim lingwista Davidsonowski ma tendencję do formułowania warunków prawdziwości, mających odpowiadać interpretowanym zdaniom, w kategoriach czysto fizykalistycznych. Nie jest to prawdą. Pogląd taki kamufluje przypisanie temu filozofowi redukcjonizmu fizykalistycznego, a przecież nigdzie nie daje on podstaw do takiego osądu, wręcz przeciwnie: odrzuca redukcjonizm w każdej postaci [por. 14, s. 179].

Roman Godlewski

Literatura

- [1] Davidson, Donald, „A Nice Derangement of Epithaphs” [14]
- [2] Davidson, Donald, „Belief and the Basis of Meaning” [4, s. 141-154], cyt. za [3, s. 118-140].
- [3] Davidson, Donald, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wyb. Barbara Stanosz, Warszawa: PWN 1992.
- [4] Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press 1984.
- [5] Davidson, Donald, „O pojęciu schematu pojęciowego”, przeł. Jarosław Gryz, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: Wyd. UW 1991, ss. 258-279, oryg.: [4, ss. 183-198].
- [6] Davidson, Donald, „Radical Interpretation” [4, ss. 125-140], cyt. za [3, ss. 95-117].
- [7] Davidson, Donald, „The Method of Truth in Metaphysics” [4, ss. 199-214].
- [8] Davidson, Donald, „Theories of Meaning and Learnable Languages” [4, ss. 3-15].
- [9] Davidson, Donald, „Toward a Unified Theory of Meaning”, *Grazer Philosophische Studien* 2(1980), cyt. za [3, ss. 141-160].
- [10] Davidson, Donald, „Truth and Meaning” [4, ss. 3-16]; cyt. za [3, ss. 3-32].
- [11] Dummett, Michael, „A Nice Derangement of Epitaphs; Comment on Davidson and Hacking” [14].

- [12] Jodkowski, Kazimierz, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1990.
- [13] Kmita, Jerzy, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań: Wyd. Naukowe IF UAM 1995.
- [14] LePore, Ernest (ed.), *Truth and Interpretation; Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York: Basil Blackwell 1986.
- [15] Nowakowski, Andrzej, *Semantyka Donalda Davidsona*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1997.
- [16] Rorty, Richard, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubińska, Warszawa: Spacja 1994.
- [17] Strawson, Peter, „*Singular Terms, Ontology and Identity*” (przywołanie za Donaldem Davidsonem [8, s. 4], niestety nie podaje on dokładniejszej informacji bibliograficznej).
- [18] Tarski, Alfred, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I, Warszawa: PWN 1995.
- [19] Tarski, Alfred, „Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych”, cyt.za [18, ss. 13-172].

Tomasz Zarębski

O pojęciu języka i roli reguł u późnego Wittgensteina: Cavell *versus* Pole

Wedle powszechnej i chyba niepodważalnej dziś opinii Ludwig Wittgenstein należy do nielicznego grona tych filozofów, którzy wywarli największy wpływ na kształt filozofii dwudziestego wieku – zwłaszcza filozofii języka; wpływ ten z pewnością trwa zresztą nadal. W przypadku autora *Dociekań filozoficznych* panuje jednak niemal równie powszechny brak zgody co do tego, jakie stanowisko filozoficzne rzeczywiście zajmował i jakie konsekwencje można z niego wyprowadzić. Wprawdzie wraz z sukcesywnym publikowaniem kolejnych fragmentów *Nachlassu* – niewydanych za życia notatek, zapisów wykładów i rozmów – oraz pojawieniem się coraz bardziej profesjonalnych wydań jego dostępnej spuścizny¹ odkrywają się dalsze aspekty jego myśli, to jednak pojawiają się też nowe problemy interpretacyjne². Zadaniem niniejszego artykułu jest naszkicowanie pierwszej głośnej polemiki dotyczącej kwestii właściwego odczytania późnego Wittgensteina, która znalazła wyraz w artykule Stanleya Cavella „The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy” („Sens późnej filozofii Wittgensteina”; Cavell 2002b); a następnie nakreślenie poglądów tego autora na wizję języka zawartą w *Dociekaniach filozoficznych* i na rolę, jaką w ich zrozumieniu odgrywa styl, w jakim zostały napisane.

„Sens późnej filozofii Wittgensteina” opublikowany został przez Cavella po raz pierwszy na łamach *The Philosophical Review* w 1962 roku i dziś stanowi jedno z klasycznych omówień problematyki doty-

¹ Do tego typu przedsięwzięć z pewnością należy *Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition (BEE)* Oxford: Oxford UP 2000.

² Możliwe sposoby interpretacyjnego podejścia do *Dociekań filozoficznych* analizuje na przykład Alois Pichler w artykule „The Interpretations of *Philosophical Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*” (Pichler 2007).

czącej interpretacji spuścizny autora *Dociekań* (por. Stern 2007, s. 443). Sam artykuł jest bardzo ostrą krytyką pierwszej monograficznej książki na temat „drugiego” Wittgensteina: *The Later Philosophy of Wittgenstein. A Short Introduction with an Epilogue on John Wisdom* (1958), której autorem jest David Pole – raczej mało znany brytyjski filozof analityczny³. Główny i ogólny zarzut Cavella głosi, że Pole w swej książce lekceważy znaczenie *stylu* pisarstwa Wittgensteina i traktuje ten styl jako niezrozumiałą i niepotrzebną osobliwość autora *Dociekań*, stanowiącą jedynie przeszkodę w klarownym wyłożeniu jego koncepcji (Cavell 2002b, s. 45); tymczasem zaniedbanie tej fundamentalnej dla *Dociekań* kwestii prowadzi do nieporozumień i całkowitego wypaczenia tego, co Wittgenstein rzeczywiście mówi, zwłaszcza na temat języka i filozofii. Bardziej szczegółowe zarzuty Cavella dotyczą właśnie przypisywanej przez Pole’a autorowi *Dociekań* wizji języka, przede wszystkim roli reguł oraz roli decyzji we wprowadzaniu nowych wyrażeń do języka⁴.

Pole twierdzi w *The Later Philosophy of Wittgenstein*, że „najważniejsze idee Wittgensteina, podobnie jak idee większości autorów o podobnej randze, są zasadniczo proste. Subtelność ich zastosowania, sam użytek z idei, idzie w parze z prostotą koncepcji” (Pole 1958, s. 1). Jakie wobec tego poglądy na temat języka odczytuje Pole u późnego Wittgensteina? Otóż można je w skrócie zrekonstruować następująco.

³ Warto tutaj dodać, że krytyczna ocena Pole’a przez Cavella pokrywa się z opiniami przeważającej części recenzentów książki *The Later Philosophy of Wittgenstein*, choć inni recenzenci z reguły nie rozwijali swej argumentacji w tak obszerny sposób – zapewne nie uznając, że praca ta warta jest szczegółowej analizy; por. np. recenzję z *Mind* (Teichmann 1960). W Polsce recenzja tej książki – autorstwa Jana Sikory – ukazała się w *Ruchu filozoficznym* i miała charakter głównie sprawozdawczy, choć Sikora ostatecznie konkluduje, że jednak praca Pole’a jest „pierwszym poważnym krokiem” do dokładnego opracowania filozofii Wittgensteina (Sikora 1963). Natomiast Bogusław Wolniewicz, który akurat nie poświęcił książce Pole’a osobnej recenzji, w swym przedstawieniu bibliografii na temat Wittgensteina w *Ruchu filozoficznym* uznał ją za „całkowicie bezwartościową” (Wolniewicz 1963, s. 11). Można jednak zaznaczyć, że Pole – który od ukazania się artykułu Cavella okrzyty został być może przesadną niesławą – nie stanowił wcale wyjątku gdy chodzi o opaczne i powierzchowne zrozumienie Wittgensteina; podobne pomysły, choć przeważnie krytykowane, powielane były przez niektórych innych autorów, np. J. Hartnack (por. recenzja Wolniewicza; Wolniewicz 1964).

⁴ Dwa osobne podrozdziały „Sensu późnej filozofii Wittgensteina” poświęcone są roli filozofii języka potocznego. Poniżej nie będę ich jednak szczegółowo omawiał.

Pole w swojej książce (rozdz. II) wydaje się wychodzić od dwóch podstawowych założeń: analogii języka, czy pewnych wycinków języka, do gier oraz od stwierdzenia Wittgensteina, że „każde zdanie naszego języka ‘jest w porządku takie, jakie jest’” (*Dociekania*, §98). Pierwsze założenie – analogia języka i gier, której efektem jest koncepcja gier językowych – prowadzi Pole’a do dwóch wniosków: po pierwsze, że język ma charakter społeczny, po drugie, że jest on całkowicie podporządkowany regułom (Pole 1958, s. 29). Ten drugi aspekt stanowi ważniejszą część wyводу Pole’a.

Podobnie więc jak każda gra podporządkowana jest – w ujęciu Pole’a – regułom, tak samo i język (Pole 1958, s. 30). I gry językowe, i gry w zwykłym sensie tworzą pewne zamknięte i stałe struktury standardów czy reguł, które decydują o charakterze danej aktywności. Ów zbiór standardów składa się na gramatykę poszczególnych dyskursów. W gruncie rzeczy termin „gramatyka” jest odpowiednikiem terminu „logika” (s. 31), z tym zastrzeżeniem, że logika jest systemem formalnym, ścisłym i dokładnym, w którym poprawne wnioskowania prowadzą do absolutnie pewnych konkluzji – natomiast w kontekście gramatyki mamy do czynienia z regułami, które są mniej ścisłe i wymagają innego rodzaju praktycznej dokładności; ponadto odmian gramatyki może być nieskończenie wiele, podczas gdy logika ma charakter uniwersalny. W każdym razie „Logika – pisze Pole – [...] przedstawia ideał, do którego potoczny dyskurs mniej lub bardziej się zbliża” (s. 29), choć – jak dodaje – nigdy go nie osiągnie (s. 34). Najwyraźniej zatem Pole nie widzi istotnej różnicy między wizją języka z *Traktatu* a ujęciem języka w *Dociekaniach*, poza tą, że termin „logika” zastąpiony został „gramatyką” i że termin „gramatyka” ma po prostu bardziej ograniczony zasięg.

Każda gra językowa rządzi się nieco innym rodzajem gramatyki, tak że reguły gramatyczne jednego obszaru nie mają zastosowania w innych dziedzinach. Stanowi ona pewną zamkniętą całość o charakterze „monadycznym” (s. 84). Obejmuje pewną ograniczoną ilość standardów oraz, co za tym idzie, ograniczoną ilość rodzajów ruchów, jakie można wykonać w jej obrębie. Pewną grę posunąć można bez trudu uznać za zgodną lub niezgodną z obowiązującymi regułami, jednakże – podkreśla Pole – możliwe są też pewne ruchy, które nie podpadają pod żadne ustalone standardy. Odwołując się do analogii gier można powiedzieć, że jeżeli ktoś grając w piłkę nożną wykonuje pe-

wien zabroniony ruch, na przykład odbija piłkę ręką, wówczas ten ruch jest w świetle zasad gry niewłaściwy i można to łatwo uzasadnić; jeżeli jednak zaczniemy grać w piłkę nożną, powiedzmy, piłeczką tenisową (lub wprowadzimy inne innowację), to nie tyle wykonujemy niewłaściwy ruch w tej grze, ile po prostu gramy w jakąś nową grę, która będzie się rządzić własnymi regułami. Ściśle rzecz biorąc nie podlega ona więc ocenie wedle standardów wcześniejszej gry (por. s. 30). Podobne wnioski dotyczą *mutatis mutandis* języka. Jedną z ich konsekwencji jest to, że „pomiędzy uczestnikami dwóch całkowicie odmiennych praktyk językowych niemożliwa jest żadna argumentacja” (np. s. 49, 57).

Reguły stanowią ostateczną instancję odwoławczą, gdy chodzi o uzasadnienie poprawności bądź niepoprawności danego ruchu i są warunkiem brzegowym racjonalnego argumentowania. Granica reguł gramatycznych określonej gry językowej jest zatem – w interpretacji Pole’a – granicą racjonalności. Jego zdaniem jednym z głównych celów rozważań Wittgensteina jest właśnie wskazanie nam tych granic, tzn. granic gier językowych, poza którymi racjonalne (odwołujące się do reguł) uzasadnienia nie są już możliwe.

Ponieważ w myśl drugiego podstawowego założenia, od którego wychodzi Pole w swym odczytaniu Wittgensteina, „każde zdanie naszego języka jest w porządku ‘takie, jakie jest’” (*Dociekania*, §98), a „Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka” (*Dociekania*, §124) – twierdzi on, że język potoczny stanowi u Wittgensteina instancję nienaruszalną, w której nie należy nic zmieniać i przy której nie można manipulować (Pole 1958, s. 57). Zapytuje więc, po pierwsze, w jaki sposób możliwe jest rozszerzenie procedur jakiejś gry językowej, a w dalszej kolejności – jak możliwe jest wprowadzenie nowej gry. W odpowiedzi stwierdza, że przyjęcie nowego sposobu mówienia zawsze stoi w konflikcie z przyjętą praktyką. Nie może być w żaden sposób racjonalnie uzasadnione, gdyż jeżeli odwołalibyśmy się do ustalonych reguł tej gry, to z konieczności uznany by on został za niepoprawny; jeżeli natomiast przywołalibyśmy inne reguły, to tym samym zaliczylibyśmy go do całkiem innego dyskursu (*ibidem*). Wobec tego rozszerzenie obowiązującej gry językowej nie może mieć charakteru racjonalnego, gdyż nie podlega żadnym regułom. Nowy ruch wprowadzany jest jedynie na mocy arbitralnej *decyzji* i jako taki nie może być poprawny lub niepoprawny, słuszny lub niesłuszny. W koncepcji Wit-

tgensteina – sugeruje Pole – nie ma w powyższych kontekstach miejsca na takie normatywne pojęcia (np. s. 56).

To, co dotyczy rozszerzenia istniejących gier językowych, tym bardziej odnosi się do wprowadzania nowych. Ponieważ granice racjonalnego uzasadnienia wyznaczane są przez istniejące reguły gramatyczne, to wprowadzenie nowej gry językowej siłą rzeczy nie może podlegać żadnym zewnętrznym regułom, a wobec tego nie może być racjonalne. Jest jedynie kwestią czystej decyzji, zupełnie swobodnego wyboru (s. 62). Pole sugeruje wobec tego – czyniąc Wittgensteinowi niejako zarzut zaniedbania tej kwestii – że stosownym byłoby raczej zapytać, czy i dlaczego powinno się grać w daną grę, i w ten sposób starać się wyznaczyć pewne kryteria (np. użyteczności) naszej decyzji (s. 54, 83).

Ponieważ jednak rozszerzanie istniejących gier językowych faktycznie ma miejsce, a ponadto wprowadzane nowe procedury są „słuszne” lub „niesłuszne” (s. 82-83) – i podobnie rzecz się ma z wprowadzaniem nowych gier – koncepcja Wittgensteina, konkluduje Pole, jest niespójna. Wbrew jej konsekwencjom, możliwy i racjonalnie rozstrzygalny jest spór pomiędzy uczestnikami różnych dyskursów. A jest tak – dodaje już od siebie autor *The Later Philosophy of Wittgenstein* – dlatego, że język z mniejszym lub większym powodzeniem stara się dopasować do pewnego wzoru, który zawarty jest w samej rzeczywistości, i to ów wzór właściwy światu niejako kieruje możliwymi korektami pojęciowymi (*ibidem*). Pole wskazuje na jeszcze jeden istotny aspekt, w świetle którego rozważania autora *Dociekań* jawią się jako samoobalające. Mianowicie: Wittgenstein wstrzymuje używanie predykatów „słuszny”, „niesłuszny”, „poprawny”, „niepoprawny” w pewnych kontekstach (wprowadzanie nowych wyrażeń), podczas gdy język potoczny właśnie w tych kontekstach używa powyższych predykatów. Ponieważ zaś język potoczny jest dla Wittgensteina – w myśl jego własnych deklaracji – najwyższą i nienaruszalną instancją odwoławczą, której nie należy zmieniać, lecz tylko opisywać – wobec tego autor *Dociekań* sprzeniewierza się przyjętej przez siebie metodzie (np. s. 57). Nie ogranicza się do deskrypcji tego języka, lecz, paradoksalnie, wprowadza w nim w normatywny sposób pewne zmiany. To zaś stawia pod dużym znakiem zapytania całą jego filozoficzną propozycję.

Interpretacja Pole’a z *The Later Philosophy of Wittgenstein* wynika z szeregu nieporozumień, nadinterpretacji i wybiórczego potraktowania

wania świadectwa tekstowego (niektóre z nich skrótowo prostuje w swej recenzji Teichmann; Teichmann 1960) i jako taka jest klasycznym przykładem błędu zwanego *straw man fallacy*: sytuacji, kiedy przypisujemy komuś pogląd, którego naprawdę nie głosi, a następnie dokonujemy krytyki tego poglądu. Cavell w artykule „Sens późnej filozofii Wittgensteina” (Cavell 2002b) nie zajmuje się szczegółową analizą wszystkich aspektów argumentacji Pole’a, lecz koncentruje się na roli reguł i decyzji. Jego krytykę można podsumować następująco.

Cavell pokazuje, że ujęcie języka (gier językowych) jako zamkniętego systemu ścisłych reguł, pod które w jednoznaczny sposób dany przypadek podpada lub nie podpada, stosować się może co najwyżej do języków sztucznych, lecz nie do języka potocznego; nie takie też stanowisko zawarte jest w *Dociekaniach* (Cavell 2002b, s. 48). Reguły, choć pełnią ważną rolę w praktyce posługiwania się językiem, nie stanowią jednak jego istoty (według Wittgensteina język w ogóle nie ma żadnej istoty, np. w § 66 *Dociekań*) i mówiąc jedynie o kierowaniu się regułami nie wyczerpiemy złożonego całokształtu językowych zjawisk⁵. Po pierwsze bowiem, działania, „o których można powiedzieć, że przebiegają według określonych reguł, nie są (i nie mogą być) ‘wszędzie otoczone regułami’ (§ 68)” (Cavell 2002b, s. 49); po drugie, reguła zawsze może być źle zinterpretowana (*ibidem*). Nie oznacza to jednak, że reguły są niekompletne czy ułomne, lecz tylko to, że nie mają one charakteru autonomicznego, a kierowanie się nimi nie zawsze jest ścisłe i jednoznaczne. Wittgenstein – twierdzi Cavell – po prostu opisuje, jak wygląda kierowanie się regułą w rozmaitych sytuacjach, przedstawia różne „konteksty, w których można to zjawisko badać” (*ibidem*).

⁵ Stephen Mulhall, badacz filozofii Cavella, słusznie podkreśla, że „obiekcje Cavella [dotyczące reguł, T.Z.] obejmują każde użycie pojęcia reguły stosowane do wyjaśnienia pojęcia gramatyki i kryteriów u Wittgensteina” (Mulhall 2003, s. 80). Odnosi się to więc nie tylko Pole’a, ale zwłaszcza do znanego argumentu Kripkego z książki *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym* (Kripke 2007). Szerzej na ten temat zob. Mulhall 2003, s. 98-106. Mulhall podkreśla też, że dystans odnośnie do roli reguł nie pojawia się jeszcze tak wyraźnie we wcześniejszym eseju Cavella z 1957 roku „Must We Mean What We Say” (Cavell 2002a), w którym autor ten broni filozoficznej metody Austina i Ryle’a. Nacisk, jaki Cavell kładzie na tę kwestię w „Sensie późnej filozofii Wittgensteina”, a także w późniejszych książkach, świadczy o przyznaniu przez niego pierwszeństwa Wittgensteinowi względem Austina i Ryle’a (Mulhall 2003, s. 87. Cavell zresztą wprost wypowiada się na ten temat, np. w Borradori 1999, s. 150 n.

Płynie stąd zaś ostatecznie wniosek taki, że do tego, aby kierować się regułą – aby grać w grę – potrzeba posiadać już pewną, właściwą człowiekowi, zdolność wdrożenia się w pewną praktykę, mianowicie: zdolność uczestnictwa w określonym sposobie życia. To w jego obrębie reguły naprawdę funkcjonują i wyznaczają kierunek działania.

Właśnie pojęcie *sposobu życia*, niedefiniowalne – jak się wydaje – inaczej, jak tylko przez przytaczanie różnych przykładów jego przejawów (jednym z nich jest kierowanie się regułą, innym definiowanie ostensywnie etc.), jest dla Cavella centralną kategorią⁶. Język jest nierozzerwalnie zespolony ze sposobami życia. Jako taki nie ma on ścisłych i sztywnych, *quasi*-logicznych procedur; reguły mogą, choć nie muszą, podlegać zmianom, a nowe ruchy w językowej grze mogą być – i przeważnie rzeczywiście są – wprowadzane. Wszystko to jest jednak uzależnione od pewnych faktów „należących do naszej [tj. ludzkiej] historii naturalnej (§ 25)” (Cavell 2002b, s. 49), a dotyczących naszych zachowań, zdolności i całokształtu naszego sposobu życia. Cavell w następujący sposób podsumowuje tę kwestię:

Uczymy innych i jesteśmy uczeni słów w różnych kontekstach, a następnie oczekuje się od nas, i sami oczekujemy tego od innych, że będziemy w stanie projektować te słowa na dalsze konteksty. Nic nie gwarantuje nam, że taka projekcja rzeczywiście nastąpi [...], podobnie jak nic nie gwarantuje, że będziemy dokonywać tych samych projekcji i tak samo je rozumieć. Że to robimy jest, ogólnie rzecz biorąc, kwestią naszych wspólnych zainteresowań, uczuć, sposobów reagowania i wspólnego poczucia: humoru, tego, co ważne, spełnienia, tego, co oburzające, co podobne do czegoś innego, co jest naganne, czym jest przebaczenie, kiedy wypowiedź jest asercją, kiedy apelem, a kiedy wyjaśnieniem czegoś – krótko mówiąc jest kwestią całego tego organicznego splotu, który Wittgenstein nazywa „sposobami życia”. Ludzka mowa, działanie, zdrowy rozsądek oraz wspólnota, nie opierają się na niczym więcej – ale też na niczym mniej – jak tylko na nich. Jest to wizja tyleż prosta, ile trudna, i tyleż trudna, ile przerażająca (i trudna, ponieważ przerażająca)... (Cavell, 2002b, s. 52).

Czy wobec tego rozszerzenie gry językowej jest jedynie – jak twierdził Pole – wynikiem arbitralnej, swobodnej decyzji? Cavell odpowiada, że „nie”. Chociaż na przykład projekcja słowa na nowy kontekst nie musi być oparta na wyrażonych *explicite* regułach, o jakich pisze Pole, niemniej jednak nie jest kwestią całkowicie dowolną. O tym, czy projekcja jest udana, decydują właściwości samego języka i szerszej

⁶ Pole w kilku miejscach też odwołuje się do tego pojęcia (Pole 1958, ss. 52, 54-55, 60), ale nie wyciąga z niego żadnych daleko idących konsekwencji.

praktyki, z którą związany jest dany obszar języka. Używając danego słowa w dowolnym, również nowym, kontekście, jak komentuje tę rzecz Stephen Mulhall, „manifestujemy, potwierdzamy i odpowiadamy na bardzo ogólne fakty przyrody, włączając w to ludzką naturę, które Wittgenstein przywołuje wraz z ideą ‘sposobów życia’” (Mulhall 2003, s. 82). Podobnie jak komponujący kodę kompozytor – pisze Cavell – nie decyduje w arbitralny sposób, co będzie brzmiało jak kadencja, a matematyk przeprowadzający dowód nie decyduje swobodnie, co będzie do tego dowodu pasowało (s. 53), tak samo ktoś, kto wprowadza nowe zastosowanie języka, nie znajduje się poza wszelkimi standardami. Sam charakter gramatyki języka akceptuje pewne rozwiązania, a inne odrzuca. Z góry nie sposób jednak ich do końca przewidzieć.

Nie jest też tak – podkreśla Cavell, wbrew wnioskowi Pole’a – jakoby według Wittgensteina przesądzone było, że nowy ruch w języku jest niepoprawny lub też że nie jest ani poprawny, ani niepoprawny. Cavell pisze, parafrazując Wittgensteina (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 33), że: „Uczymy innych i jesteście uczeni słów w różnych kontekstach, a następnie oczekuje się od nas, i sami oczekujemy tego od innych, że będziemy w stanie projektować te słowa na dalsze konteksty” (Cavell 2002b, s. 52). Kiedy projektujemy słowa na nowe konteksty, na przykład używamy je w sensie przenośnym, może być tak, że będą one zrozumiałe i poprawne (por. Cavell 1999, s. 180-181), a czasem również tak, że będą niezrozumiałe i błędne. Użycia pojawiające się w danym kontekście po raz pierwszy podpadają więc w konsekwencji pod normatywne pojęcia „poprawności” i „niepoprawności”. Nie jest więc tak – jak twierdzi Pole – że Wittgenstein wstrzymuje się, wbrew potocznemu użyciu języka, od korzystania z tych pojęć przy ocenie nowego ruchu w grze. Wittgenstein – przypomina Cavell – jedynie w przypadku niezrozumiałych wyrażań typu: „róża ma zęby w pysku zwierzęcia” lub „Wyczuwam w mojej ręce, że woda jest trzy stopy pod ziemią” (*Dociekania II*, s. 310; *Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 33) twierdzi, że ich gramatyka powinna być dopiero wyjaśniona (Cavell 2002b, s. 55; *Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 34); dopóki zaś nie zostanie objaśniona, przykłady te pozostają poza rozróżnieniem „poprawne – błędne”.

Kwestia ta – której Cavell wprost nie komentuje – pozwala też w nieco innym świetle postawić tezę Pole’a o niemożności argumentacji, czy w ogóle komunikacji, pomiędzy uczestnikami skrajnie różnych gier

językowych. W kontekście powyższego okazuje się, ogólnie rzecz biorąc, że niezrozumiałe, skrajnie różne od naszych wypowiedzi językowe po prostu potrzebują objaśnienia. Tego, czy przedstawiciele odmiennych sposobów życia, będą w stanie się porozumieć, czy nie, nie można przesądzić, ale zależy to będzie od tego, na ile owe formy życia będą do siebie podobne (czy w ogóle możliwe jest, że nie będą podobne w niczym?), i na ile podobni do nas będą jej uczestnicy. Wittgenstein stwierdził wprawdzie, że „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć” (*Dociekania II*, s. 313), lecz najprawdopodobniej w przypadku istot bardziej zbliżonych do nas niż lwy porozumienie byłoby możliwe.

Z pojęciem decyzji wiąże się też kwestia, czy można decydować o wprowadzeniu nowej gry językowej? I czy ma sens dyskusja o tym, czy powinno się w daną grę grać? Odpowiedź Pole’a na obydwa pytania jest twierdząca, podczas gdy Cavell udziela odpowiedzi negatywnej. Otóż można powiedzieć, że dany sposób życia – i związaną z nim praktykę językową – współtworzymy przez uczestnictwo w nim i przez to mamy jakiś wpływ na jego ewolucję, ale nie tworzymy go całkowicie od nowa; nie jest więc kwestią decyzji lub wyboru, czy daną grę wprowadzić, czy też nie. Wydaje się, że można z różnych względów zrezygnować z używania jakiegoś słowa w określonych kontekstach (np. słów obraźliwych) lub wprowadzić nowe, ale nie można po prostu wyjść poza sposób życia i całokształt gry, w jakiej się uczestniczy. Tym bardziej więc nie ma większego sensu dyskusowanie, czy powinno się w daną grę grać. To, że gra się w daną grę, jest po prostu faktem antropologicznym, więc pytanie, czy powinno się w nią grać, byłoby w gruncie rzeczy pytaniem o to, „czy ludzie powinni się zachowywać jak stworzenia, które uważamy za ludzi”, albo „czy świat powinien być inny niż jest” (Cavell 2002b, s. 50). Pytania takie są dla Wittgensteina bez znaczenia (por. s. 51).

Krytyka pojęcia języka jako opartego na sztywnych, abstrakcyjnych regułach znajduje u Cavella swoje rozwinięcie w *The Claim of Reason* (Cavell 1999), głównie w rozdziale VIII: „Excursus on the Wittgenstein’s Vision of Language”. Twierdzi w nim Cavell, że wszelkie próby oparcia języka potocznego o takie zasady prowadziłyby do uczynienia słów zarówno mniej elastycznymi, jak i mniej sztywnymi niż są w rzeczywistości (por. Mulhall 1994, s. 7-9). Zastanawia się, w jaki sposób, można by – na drodze myślowego eksperymentu – uściślić nasz język,

proponując, że najwłaściwszą metodą byłoby umówienie się, że „ograniczamy słowa do pewnych kontekstów, a następnie ukuwamy nowe słowa – stosownie do nowych okoliczności”, niejako „przypięcie słowa do znaczenia za pomocą jednoznacznych definicji i ograniczenia kontekstu” (Cavell 1999, s. 181). W jaki sposób to uczynić? Pierwszą drogę ilustruje następujący przykład: z pewnością jako użytkownicy języka znamy słowo „karmić” oraz właściwy temu słowu, pierwotny kontekst użycia, np. wyrażenia takie jak „karmić kotka”, „karmić lwa”, „karmić łabędzie”. Zdajemy sobie także sprawę, że czasownik ten występuje też w innych kontekstach, na które musiał zostać wtórnie przeniesiony, i używany jest w wyrażeniach typu „karmić swą dumę”, „karmić pochlebstwami”, „karmić nadzieję” itd. Chcąc uniknąć niepożądanego wielokontekstowości tego wyrazu moglibyśmy na przykład znaleźć pewne ogólniejsze słowo, pasujące ze swej natury do wszystkich tych okoliczności, i zastąpić słowo „karmić” tym nowym wyrazem. Mogłby to być wyraz „dawać”, a nowe, bardziej jednoznaczne wyrażenia powstawałyby według wzoru: „dawać komuś jedzenie”, „dawać nadzieję”, „dawać powód do dumy” itd. Strategia ta jest jednak, po pierwsze, zubażająca (a zatem, paradoksalnie, mniej ścisła), ponieważ pozbawia nas wielu subtelnych rozróżnień, np. różnicy między nakarmieniem dziecka, a daniem dziecku jedzenia⁷. Po drugie, jest to strategia zawodna, gdyż słowo „dawać” samo projektowane jest na szereg innych kontekstów typu: „dawać z siebie wszystko”, „dawać za wygraną”, „dać spokój” itd. Wrócilibyśmy więc niejako do punktu wyjścia (Cavell 1999, s. 181 n).

Rozważyć więc można drugą drogę uściślenia języka. Ta z kolei polegałaby na przypisaniu każdemu nowemu kontekstowi zupełnie nowego słowa, co wykluczałoby wszelkie nieporozumienia. Wedle tego pomysłu „moglibyśmy ‘karmić węgorze’, ‘karmać lwy’, ‘karmiać łabędzie’, ‘karmać swą dumę’ czy ‘kormać nadzieję’” (*ibidem*, s. 182).

[...] Czy moglibyśmy – pyta dalej Cavell – wyobrazić sobie, że nie ma *żadnych* innych kontekstów, w których te formy są używane; że dla *każdego* przypadku, w którym musimy przełożyć ich [tych, którzy tak używają języka, T.Z.] czasownik jako „karmić”, oni używają innej odmiany („morfemu”) „k—ć”? Byłby to język, w którym wszystkie formy są w absolutny sposób niepodatne na projek-

⁷ Por. Oryginał angielski, gdzie intuicje Cavella pokazane są wyraźniej, z uwagi na większą ilość kontekstu zastosowania słowa „feed” w tym języku (Cavell 1999, s. 181 n).

cję – język, którego użytkownicy patrzyliby ze zdziwieniem, gdyby zapytać ich, czy mogliby karmić lwa albo karmać węgorza (*ibidem*).

Gdyby nawet odkryć kulturę, która w ten sposób posługuje się językiem – gdzie język niepodatny jest na projekcję – wówczas z pewnością uznalibyśmy ją za bardzo prymitywną, taką, której kompetencje językowe muszą się jeszcze długo rozwijać. Prowadzi to Cavella do konkluzji, że powyższa strategia jest całkowicie niemożliwa. W samej naturze języka leży bowiem to, że słowa podatne są na nowe projekcje i niejako domagają się użycia w nowych kontekstach. Możliwość użycia tych samych słów w wielu różnych sytuacjach sprawia, że nasz język jest bardziej precyzyjny i subtelny, że potrafimy powiedzieć o wiele więcej i wiele dokładniej. Autor *The Claim of Reason* tak ujmuje tę sprawę:

[...] powiedzieć, że słowo „jest” dwuznaczne, to tyle, co powiedzieć, że „może” ono oznaczać różne rzeczy – podobnie jak nóż może być użyty na różne sposoby; nie znaczy to jednak, że w danych okolicznościach faktycznie *jest* ono używane na różne sposoby ani że mamy, ogólnie rzecz biorąc, kłopot z rozpoznaniem, który sposób jest aktualnie w użyciu. A jeśli tak, to im *więcej* rodzajów użycia „mogą” mieć słowa, tym *bardziej* możemy być precyzyjni, lub dokładni, w zależności od pojawiających się okoliczności (Cavell 1999, s. 181)

Nie znaczy to jednak wcale, że projekcje na nowe konteksty mają charakter dowolny lub że zależą po prostu od zgody użytkowników na dane użycie. „Możesz – pisze Cavell – ‘karmić konia obrokiem’ i ‘karmić kogoś frazesami’, ale nie możesz karmić konia frazesami, ani karmić człowieka obrokiem”⁸ (Cavell 1999, s. 183). Język musi niejako „zapraszać” do pewnych projekcji, „pozwalając” na nie. To zaś związane jest nie tylko z gramatycznymi (w zwykłym sensie słowa) możliwościami tworzenia nowych wyrażeń, ale przede wszystkim ze sposobem życia, jaki się z nimi łączy⁹. Nie mamy wprawdzie żadnej gwarancji, że

⁸ Przykłady polskie są nieco zmienione, tak by dostosować je do specyfiki języka polskiego.

⁹ Wydaje się, że wiele przykładów tego, o co chodzi Cavellowi – kiedy mówi on o tym, że język na pewne projekcje zezwala, a na niektóre nie pozwala – odnaleźć można w literaturze, np. w fantastyce, gdzie ukuwa się nowe terminy i wyrażenia, które mają swoje znaczenie w pewnym wymyślonym kontekście. Wprawdzie nie znaczy to, że namiastka fikcyjnego sposobu życia stanie się realna, ale z pewnością może stanowić przykład Wittgensteinowskiego przypadku wyrażeń, których gramatykę trzeba dopiero objaśnić, tzn. trzeba przedstawić kontekst, w którym mogłyby one funkcjonować. Za przykład niech posłuży poniższy fragment z *Kongresu*

użyta przez nas projekcja będzie zrozumiała i zaakceptowana. Nie można bowiem z góry ustalić żadnej zewnętrznej reguły-algorytmu, wedle której jedna możliwość *musiałaby* być z odrzucona, inna zaś przyjęta (Mulhall 1994, s. 8-9).

Ostatecznie więc język potoczny – w ujęciu Cavella – charakteryzuje się jednocześnie dwiema niezbywalnymi i faktycznie powiązanyymi z sobą cechami: *stałością* pojęć (gwarantującą, że dane termin stosuje się cały czas do znanych nam przedmiotów i kontekstów), oraz ich *podatnością na zmianę* (pozwalającą na użycie tych samych słów w potencjalnie nieograniczonej ilości nowych przypadków). Stałość pojęcia przejawia się w tym, że wiele przykładów danego terminu ogólnie

futurologicznego (Lem 1983), przedstawiający rozmowę Ijona Tichego z profesorem Trottelreinerem:

– Futurologia odlingwistyczna bada przyszłość podług transformacyjnych możliwości języka – wyjaśnił Trottelreiner.

– Nie rozumiem.

– Człowiek potrafi ovladnąć tym tylko, co może pojąć, a pojąć z kolei może jedynie to, co się da wysłowić. Niewysłowione jest niepojęte. Badając dalsze etapy ewolucji języka, dochodzimy tego, jakie odkrycia, przemiany, rewolucje obyczaju język ten będzie mógł kiedykolwiek odzwierciedlić.

– Bardzo dziwne. Jakże to w praktyce wygląda?

– [...] Proszę podać mi jakieś słowo [...].

– Noga.

– Dobrze. Co idzie z nogi? Nogant. Nogiel, ewentualnie kogiel-nogiel. Nogier, noginia, noglić i nożyć się. Roznożenie, Znożony. Nogać tam! Nogaś! Nogam? Nogista, Proszę, widzi pan, mamy coś płodnego. Nogista. Nogistyka.

– Co znaczy to wszystko? Przecież te słowa nie mają żadnego sensu?

– Jeszcze nie mają, ale będą mieć. To znaczy – mogą ewentualnie zdobyć sens, jeżeli nogistyka i nogizm się przyjmą [...].

– Więc co znaczy nogista?

– Widzi pan, akurat w tym wypadku mogę to dokładnie wyjawić, ale tylko dlatego, że nie chodzi o prognozę, lecz o to, co już jest. Nogizm – to najnowsza koncepcja, nowy kierunek autoewolucji człowieka, tak zwanego homo sapiens monopedes.

– Jednonogi?

– A tak. Ze względu na zbędność chodu oraz nadciągający brak miejsca.

– Ależ to idiotyzm!

– Ja też tak sędzę. Niemniej takie sławy jak profesor Hatzelklatzer czy Foeshbene są nogistami [...].

– [...] A co znaczą te urobki?

– Tego właśnie na razie nie wiadomo. Jeżeli nogizm zwycięży, powstaną takie obiekty, które będą się nazywały nogiel, noginia i tak dalej. Bo to nie jest żadne proroctwo, proszę pana, a tylko przegląd możliwości w stanie czystym (Lem 1983, ss. 96-98).

nego jesteśmy w stanie rozpoznać jako podpadające pod to właśnie pojęcie; np. wiele rodzajów przedmiotów, które nazywamy butami skłonni jesteśmy określić rzeczownikiem pospolitym „but”. Natomiast podatność na zmianę rozumieć należy tak, że gdyby próbować przypisać oddzielne słowo do każdego nowego przykładu, wówczas w ogóle nie byłoby możliwe powstanie pojęć ogólnych, takich jak „but”. Nie byłoby jednostkowych przykładów pojęcia, a zatem nie byłoby w ogóle mowy również o pojęciach. Cavell tak podsumowuje tę kwestię:

Staram się tutaj uwypuklić, i utrzymać w równowadze, dwa fundamentalne fakty dotyczące ludzkich sposobów życia i pojęć w nich tworzonych: to, że każdy sposób życia i każde integralne z nim pojęcie obejmuje nieskończoną liczbę przykładów i kierunków projekcji; oraz to, że ich zmienność nie jest rzeczą arbitralną. Zarówno „zewnątrzna” zmienność, jak i „wewnętrzna” stałość są konieczne, jeśli pojęcie ma wypełniać swoje zadania – zadanie znaczenia, rozumienia, komunikowania, i w ogóle prowadzenia nas poprzez świat czy powiązania myśli, działania i uczucia ze światem (Cavell 1999, s. 185).

Gdyby chcieć wskazać na najważniejsze akcenty, na jakich interpretacja Wittgensteinowskiej wizji języka w pismach Cavella się opiera, należałoby wyróżnić myśl, że „uczymy się słów w pewnych kontekstach” (por. *Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 33). Z tego wyprowadza wniosek, że słowa nie uczymy się we wszystkich kontekstach, lecz na niektóre z nich (nowe) musimy słowo projektować. Dlatego też, jako istoty ludzkie, musimy już być wyposażeni w pewną zdolność posługiwania się językiem (grania w grę), co jest pewnym bardzo ogólnym faktem przyrody, faktem z naszej historii naturalnej (por. *Dociekania*, § 415; II s. 321). Języka (ojczystego) uczymy się zawsze *od kogoś*, a ucząc się języka wprowadzani jesteśmy w *sposób życia* (np. *Dociekania*, § 23) który jest z tym językiem związany, dowiadujemy się o obecnych w nim przedmiotach, pojęciach itd. (tego, jak te rzeczy nazywamy), a z czasem nasze pojęcia uzupełniane są dzięki uczestnictwu we wspólnych praktykach i stają się coraz pełniejsze. Z czasem zaś nabywamy – przynajmniej niektórzy z nas – zdolności i wyczucia w zakresie coraz to lepszego i trafnego projektowania słów na nowe konteksty¹⁰. Działalność ta nie podlega regułom w sensie ścisłych wyrażonych

¹⁰ Dla Cavella najwyższym etapem tej aktywności jest zdolność do pisania poezji. Cavell wydaje się już jednak wykraczać tutaj poza bezpośrednie tekstowe świadectwa samego Wittgensteina – choć niekoniecznie poza intuicję autora *Dociekań* – i nawiązuje do idei obecnych w tradycji transcendentalizmu amerykańskiego (ści-

explicite algorytmów, niemniej jednak nie jest arbitralna, lecz podlega wymogom danego sposobu życia i właściwościom wpisanego weń języka.

Wracając do samej krytyki książki Pole'a w „Sensie późnej filozofii Wittgensteina”, podkreślić trzeba, że choć Cavell w bezpośredni sposób atakuje przedstawione w *The Later Philosophy of Wittgenstein* pojęcie języka, to jednak jego końcowy wniosek ma charakter bardziej ogólny i dotyczy decydującej roli, jaką w odczytaniu *Dociekań* pełni kwestia pisarskiego *stylu* Wittgensteina. Jest to kwestia, która u Pole'a została całkowicie pominięta, i temu między innymi faktowi Cavell zdaje się przypisywać wypaczenie w dyskutowanej przez niego książce myśli filozofa.

Zdaniem Cavella styl *Dociekań filozoficznych* nie jest dziełem przypadku, czy nieumiejętności lub niechęci powiedzenia wprost tego, co myśli autor, lecz jest głęboko przemyślaną i z trudem wypracowaną strategią. Jego zrozumienie ma istotny wpływ na podejście do tego, o czym jest dzieło. Błędem jest – twierdzi Cavell – interpretacyjne podejście traktujące *Dociekania* tak, jak gdyby miały formę filozoficznego eseju lub dysertacji – lub jak gdyby w ogóle mogły być w taką formę ujęte. Bowiern „jego [Wittgensteina, T. Z.] myśl nie tworzy systemu, a on sam nie jest obserwatorem” (Cavell 2002b, s. 70), i „nie ma w zasadzie w *Dociekaniach* nic, co w zwyczajnym sensie nazwalibyśmy uzasadnieniem; Wittgenstein nie stwierdza niczego, co mogłoby być dowiedzione” (s. 71). Cavell plasuje ów styl blisko tradycji literatury konfesyjnej i dialogicznej, tzn. uważa, że przyjmują one formę wyznania ujętego w formę dialogu (s. 70), gdzie wzajemnie uzupełniają się antagonistyczne głosy: wyznający pokusę (pokusę filozoficzną, jaką przeważnie wyraża w tym dziele interlokutor) oraz wyznający wolę poprawy i porzucenia tych pokus. Celem wyznania nie jest objaśnianie i uzasadnienie czegokolwiek, lecz opisanie tego, co się z autorem dzieje. Nie chodzi w nim więc o przekonanie potencjalnego odbiorcy

ślej, nowoangielskiego), na przykład u Thoreau, który w podobnym duchu odróżniał od siebie „język ojca” (*father tongue*), który jest nam przekazywany i którego się uczymy, od „języka matki” (*mother tongue*), który ma charakter przenośny, figuratywny, i który sami możemy tworzyć (por. Cavell 1999, ss. 189-191). Nieco więcej na temat związków, jakie Cavell dostrzega między tradycją amerykańską a intuicjami późnego Wittgensteina, por. Cavell 2007. W kwestii wpływu tradycji amerykańskiej na Cavella zob. np. Goodman 2004.

do jakiejś tezy, ale o danie mu pewnego świadectwa o sobie samym, przez to zaś – również o wezwaniu go do przyjrzenia się samemu sobie (*ibidem*).

Lektura *Dociekań* ma więc – w zamyśle ich autora – prowadzić do pewnego rodzaju samowiedzy (por. Mulhall 1994), do uświadomienia sobie, co robimy, kiedy posługujemy się językiem; co i kiedy możemy w nim sensownie powiedzieć; jakich granic, które język nam wyznacza, nie jesteśmy w stanie przekroczyć etc. Pisarstwo to przypomina zdaniem Cavella pisma Freuda. Pisze on w ostatnim paragrafie swego artykułu:

[...] jego pisarstwo jest głęboko praktyczne i negatywne, tak jak pisarstwo Freuda. I podobnie jak terapia Freuda, również i ono chce zapobiec rozumieniu, któremu nie towarzyszy wewnętrzna zmiana. Obaj mają zamiar obnażyć daremność naszej prawdziwej potrzeby (§ 108), kiedy kieruje się ona na zadania, których właściwie nie oceniliśmy, czy też ujawnić zwodniczość naszych urojeń („obrazów”), od których nie potrafimy uciec (§ 115). U obu takie niepowodzenie jest oznaką rozdźwięku pomiędzy tym, co mówimy, a tym, co mamy na myśli i co wyrażamy; dla obu „ja” ukryte jest w wypowiedziach i działaniach, a odsłaniane w pokusach i życzeniach (s. 72).

O ile jednak – trzeba dodać – w pismach Freuda znajdują się również dość systematyczne wykłady jego koncepcji, o tyle u Wittgensteina niczego takiego znaleźć niepodobna. Ich lektura jest pewnym ćwiczeniem prowadzącym do innego spojrzenia na siebie samych, do uświadomienia sobie sposobów życia, w których funkcjonujemy, i do uwolnienia nas od beznadziejnych prób wyjścia poza swą ludzką kondycję i w tym sensie mają one charakter *terapeutyczny*.

Ogólna konkluzja Cavella jest więc taka, że w *Dociekaniach* nie ma żadnych tez filozoficznych w tradycyjnym sensie, a próba doszukania się ich – pułapka, w jaką popadł Pole w swojej książce – jest skazana na niepowodzenie lub na zupełne zniekształcenie ich rzeczywistej treści.

Na koniec warto zestawić podejście interpretacyjne Cavella z innymi zajmowanymi dziś metodami odczytywania *Dociekań*. Takiego zestawienia i analizy możliwych (i rzeczywiście zajmowanych) stanowisk dokonał Alois Pichler, m.in. w artykule „The Interpretations of *Philosophical Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*” (Pichler 2007). Pichler twierdzi, że w odniesieniu do najważniejszego dzieła późnego Wittgensteina, jakim są *Dociekania*, krzyżują się dwie debaty interpretacyjne. W pierwszej z nich przeciwstawnymi stanowiskami są:

1) podejście *immanentne wobec tekstu* oraz 2) podejście *kontekstualne*; przy czym pierwsze głosi całkowitą autonomiczność tego dzieła zarówno względem innych świadectw tego autora, jak i kontekstu historycznego, natomiast drugie zaleca lekturę z odniesieniem do czynników zewnętrznych wobec tekstu (kontekst życia autora, inne pisma, dzieła innych autorów, recepcja dzieła etc.). Druga debata dotyczy ewentualnego teoretycznego przesłania *Dociekań*. Głównymi oponentami są w niej: 3) podejście *teoretyczne* i 4) podejście *terapeutyczne*. Podejście teoretyczne zakłada, że dzieło to należy czytać jako formułujące filozoficzne twierdzenia i teorie, natomiast terapeutyczne przyjmuje, że *Dociekania* są dziełem niejako znoszącym czy likwidującym filozofię (zorientowaną na budowanie teorii) poprzez „terapię” stosowane do filozoficznych problemów (Pichler 2007, s. 123).

Dodać można – za Pichlerem – że choć podejście *terapeutyczne* umieszczane jest często w opozycji do filozofii w ogóle, to jednak wyznacza ono nowy obszar pracy i nową funkcję filozofii: ponieważ problemy filozoficzne będą powstawać zawsze z uwagi na naszą skłonność do wykraczania poza właściwe granice języka. Podejście teoretyczne podkreśla jednak, że Wittgenstein, aby rozwiązać filozoficzne problemy, sam jednak wysuwa filozoficzne argumenty. Zwolennicy filozoficznej terapii bronią się jednakże głosząc, że *Dociekania* likwidują filozoficzne problemy przez pokazanie ich iluzorycznej natury, a nie przez klasyczne argumenty i uzasadnienia (Pichler 2007, s. 123).

Pichler sporządza rodzaj tabelki, w której omawiane przez niego podejścia krzyżują się i każdemu z czterech powstałych w wyniku tego zabiegu stanowisk przypisuje reprezentatywnego przedstawiciela. W rezultacie otrzymuje on następujący podział (Pichler 2007, s. 125):

Podejście (3) *Teoretyczne* (4) *Terapeutyczne*

(1) *Immanentne wobec tekstu* Eike von Savigny Stanley Cavell

(2) *Kontekstualne* wczesny Gordon Baker późny Gordon Baker

Jak widać, Cavell występuje w nim jako reprezentant podejścia immanentnego wobec tekstu¹¹ i jednocześnie terapeutycznego. Takie

¹¹ W większości swoich rozważań Cavell rzeczywiście traktuje *Dociekania* jako dzieło całkowicie autonomiczne względem kontekstu, nawet względem pozostałej

też stanowisko przejawia się zarówno w „Sensie późnej filozofii Wittgensteina”, jak i w późniejszych pismach tego autora komentujących Wittgensteina. Wydaje się, że niezależnie od tego, czy zgadzamy się z rozważaniami Cavella, czy też nie, postawionych przez niego problemów nie sposób pominąć w badaniach twórczości późnego Wittgensteina.

Tomasz Zarębski

Bibliografia

- Borradori Giovanna (1999), *Rozmowy amerykańskie*, przeł. K. Brzechczyn, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”;
- Cavell Stanley (1999), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Oxford UP;
- (2002), *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge UP;
- (2002a) „Must We Mean What We Say” in: Cavell 2002, pp. 1-43;
- (2002b), „The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy” in: Cavell 2002, pp. 44-72;
- (2007), „Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein’s *Investigations*” in: Sluga, Stern 2007, pp. 261-295;
- Elridge Richard (2003), *Stanley Cavell*, Cambridge: Cambridge UP;
- Goodman Russel B. (2004), „Cavell and American Philosophy” in: Goodman Russel B. (ed.), *Contending with Stanley Cavell*, Oxford: Oxford UP 2004, pp. 100-117;
- Kripke Soul (2007), *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, przeł. K. Pośłajko i L. Wroński, Warszawa: Aletheia 2007;
- Lem Stanisław (1983), *Kongres futurologiczny w: Kongres futurologiczny. Maska*, Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie;
- Mulhall Stephen (1994), *Stanley Cavell: Philosophy’s Recounting of the Ordinary*, Oxford: Clarendon Press;
- Mulhall Stephen (2003), „Stanley Cavell’s Vision of the Normativity of Language: Grammar, Criteria and Rules” in: Elridge 2003, pp. 79-106;
- Pichler Alois (2007), „The Interpretations of *Philosophical Investigations*: Style, Therapy, *Nachlass*” in: G. Kahane, E. Kanterian, O. Kuusela (eds.), *Wittgenstein and his Interpreters. Essays in Memory of Gordon Baker*, Oxford: Blackwell, pp. 123-144;

spuścizny Wittgensteina (por. Stern 2007, s. 445). Jeśli odwołuje się do innych dzieł prócz samych *Dociekań*, to jest to najczęściej *Niebieski i brązowy zeszyt*, który jest szkicem i wczesną wersją *Dociekań*. Inne cytaty i odwołania Cavella do Wittgensteina co najwyżej komentują i dodatkowo wspierają myśli zawarte w *Dociekaniach*.

- Pole David (1958), *The Later Philosophy of Wittgenstein*, London, University of London: The Athlone Press;
- Sikora Jan (1963) „Recenzja książki: D. Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein*”, *Ruch Filozoficzny* 1963, t. 13, nr 1, ss. 41-43;
- Sluga Hans, Stern Dawid G. (2007), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge UP;
- Stern David G. (2007), „The Availability of Wittgenstein’s Philosophy” in: Sluga, Stern 2007;
- Teichmann Jenny (1960), “Review of the book: *The Later Philosophy of Wittgenstein* by David Pole”, *Mind*, vol. LXIX, nr (230), 1960, p. 107;
- Wittgenstein Ludwig (2000), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN;
- Wittgenstein Ludwig (1998), *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa: Spacja;
- Wolniewicz Bogusław (1963), „Ludwig Wittgenstein (Informacja bibliograficzna i bibliografia)”, *Ruch Filozoficzny* 1963, t. 13, nr 1, ss. 8-17;
- Wolniewicz Bogusław (1964), „Recenzja książki: Justus Hartnack, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*”, *Ruch Filozoficzny* 1964, t. 13, nr 1-2, s. 50 n.

Jadwiga Wiertelwska-Bielarz

O pojęciu użycia w *Dociekaniach filozoficznych*

W tekście tym proponuję interpretację tezy głoszącej, że znaczeniem wyrażenia językowego jest jego użycie. Teza ta nie tylko jest wynikiem krytyki podjętej przez Wittgensteina w *Dociekaniach* swych wcześniejszych poglądów, ale także konsekwencją nowego podejścia do języka. Autor *Dociekań* polemizuje z poglądem tradycyjnym, przybierającym dwie postacie:

1. Znaczeniem nazwy jest przedmiot będący jej nosicielem. Wittgenstein pogląd ten uznaje za nietrafny, ponieważ nazwy posiadają znaczenie, pomimo że nie istnieje ich nosiciel. Pokazują to analizy wyrażenia „miecz Nothung” (§39). Przyjęcie założenia, że nosiciel nazwy musi być przedmiotem prostym (wówczas nie jest możliwe, by uległ zniszczeniu), jak pokazuje Wittgenstein, nie pomaga w utrzymaniu tej koncepcji. Wyjaśnia to analiza zdania „Moja miotła stoi w kącie” (§60).

2. Znaczeniem jest obiekt „będący czymś w rodzaju słowa, choć od słowa różnym” (§120). To enigmatyczne określenie dotyczy tych wszystkich koncepcji, w których mowa o tym, że znaczeniem wyrażenia językowego jest przedmiot mentalny. Hacker opisuje ten tradycyjny pogląd następująco: „Reguły języka określają układ form logicznych. Zawartość owych form ustalona jest przez mentalne korelacje, przez rzutowanie elementów układu na przedmioty w świecie”¹. Tę postać koncepcji znaczenia Hacker nazywa surogacjonalizmem². Koncepcja ta omija trudności, jakie napotyka wersja pierwsza, a szczególnie jest poręczna przy wyjaśnianiu tzw. wyrażenia intencjonalnych, jednakże

¹ P.M.S. Hacker 1996, s. 50.

² P.M.S. Hacker, „Intentionality”, *Mind and Will* 1996 s. 16.

bez wątpienia Wittgenstein także ją wielokrotnie krytykuje, wskazując, że gdy zastanawiamy się nad znaczeniem wyrażeń językowych nie poszukujemy ich wewnątrz umysłu (§275, §276, §317 i inne).

Obydwa wspomniane stanowiska charakteryzuje to, że między wyrażeniem językowym i jego znaczeniem zachodzi relacja oznaczania. Nowe rozumienie znaczenia wprowadzone w §43 („znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”) eliminuje ową relację, zaś czynnikiem znaczeniotwórczym wyrażeń językowych staje się pojęcie użycia.

Kwestia pojęć podstawowych

Wittgenstein w *Dociekaniach* uznał się za obserwatora zjawisk, a nie twórcę kolejnej teorii: „Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami” (§126). „Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień w określonym celu [by je porównywać; dop. mój – J.W-B.]” (§130) Takie wypowiedzi powodują, że w interpretacjach *Dociekań* nowo wprowadzone kategorie, takie jak: znaczenie jako użycie, gry językowe czy podobieństwo rodzinne są szeroko omawiane. Podkreślić jednak trzeba, że często czynione jest to bez jakiegokolwiek próby uszeregowania ich na przykład ze względu na rolę, jaką odgrywają w nowym spojrzeniu na język. Uważam, że kategorie te nie są równorzędne. Stawiam tezę, że kategoria użycia jest kategorią podstawową. Dzięki niej Wittgenstein nie tylko krytykuje i ostatecznie zmienia koncepcję znaczenia wyrażeń językowych, ale także tworzy warunki dla wprowadzenia kategorii gier językowych i podobieństwa rodzinnego.

Znaczenie to kategoria, która stanowi kluczowy punkt każdej koncepcji języka. W *Dociekaniach* zyskuje ono zupełnie nowe rozumienie dzięki kategorii użycia. §43 *explicite* podaje zależność między znaczeniem a użyciem: „Znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”. Posłużenie się kategorią użycia do określenia czym jest znaczenie, ewidentnie wskazuje jego rolę w tej kwestii.

Inną charakterystyczną kategorią *Dociekań* jest kategoria gier językowych. Wittgenstein wprowadza ją na samym początku swego tekstu. *Dociekania* rozpoczynają się opisem tradycyjnego rozumienia języka, a następnie Wittgenstein przedstawia sytuacje, w których język jest wykorzystywany. Konkluzją tej części jest §7, gdzie zostało wprowadzone pojęcie gry językowej – „całości złożonej z języka i czynności,

w które jest on wpleciony”. Czynności te to wykrzykiwanie, wskazywanie i nazywanie, zaś „język składa się ze słów: *kostka, słup, płyta, belka*”. Jeżeli wskazać jakieś *novum* w podejściu do języka, to polega ono nie na tym jak rozumiany jest sam język (bo z przytoczonej wyżej uwagi Wittgensteina wynika, że jest rozumiany tradycyjnie jako zbiór słów), ale na podkreśleniu roli czynności towarzyszących językowi. Czynności te ogólnie nazwać można użyciem. Zmiana w ujmowaniu języka oznacza, że zainteresowaniem obejmuje się nie same słowa, ale także posługiwanie się nimi. Widać więc wyraźnie, że znaczenie kategorii gier językowych zasadza się na kategorii użycia.

Trzecią charakterystyczną kategorią jest kategoria podobieństwa rodzinnego. Pojawia się ona w §65-67 wraz z pytaniem o istotę języka. Wittgenstein powiada, że nie można podać czegoś, co byłoby istotą języka, ponieważ przyjrzenie się różnym grom nie pozwala znaleźć choćby jednej własności, która byłaby wspólna wszystkim wyrażeniom językowym.³ Ten nowy sposób analizy ujawnia „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw” (§66), określoną jako „podobieństwo rodzinne”. Wydaje się, że zmiana sposobu analizy jest konsekwencją zmiany sposobu ujmowania fenomenu języka, analiza języka musi objąć nie same wyrażenia językowe, ale także ich użycie. To nie słowa są przedmiotem analizy, lecz ich użycie. Zatem rozpoznanie rodziny gier, podobieństwa rodzinnego odbywa się poprzez kategorię użycia.

Jak interpretować kategorię użycia?

Wyraźnie widać, że kategoria użycia jest kategorią, od której zależą kluczowe dla *Dociekań* pojęcia. Stąd tak ważna jest teza z §43. Trzeba podkreślić, że nie jest ona rozumiana jednolicie. Widać to, gdy porówna się interpretację Hintikka i interpretacje, które nazywa on powszechnie akceptowanymi (*received interpretations*)⁴. Przedstawiciele po-

³ Jak dobrze wiadomo, jest to krytyka tych ujęć, w których poszukuje się klasycznej definicji języka (zjawiska językowego), a więc zmierza się do wskazania warunków niezbędnych i wystarczających do tego, aby uznać dany system (zjawisko) za język.

⁴ M.B. Hintikka & J. Hintikka 1986, s. 213: „Istotne jest to, że nie ma żadnych wertykalnych powiązań, które mogliby łączyć nasze słowa z obiektami, a nasze zdania z faktami, lecz istnieją tylko połączenia horyzontalne między różnymi posu-

wszechnie akceptowanych interpretacji (np. Fogelin) sprowadzają użycie wyrażenia do spełniania czynności językowej, tj. aktu wypowiedzenia. Fogelin uważa, że użycie słowa jest warunkiem koniecznym jego rozumienia, co należy rozumieć tak, że bez wypowiedzenia słowa nie można ustalić jego znaczenia. Co więcej, jest on zdania, że Wittgenstein wcale nie przedstawia teorii znaczenia jako użycia, lecz dokonuje jedynie przeglądu różnych kontekstów użycia słów (przeglądu gier językowych) by pokazać, jak zmiana użycia wpływa na zmianę znaczenia wyrażen.⁵

Malcolm⁶ wyjaśniając kwestie znaczenia powołuje się na sugestię z *Zettel*, gdzie Wittgenstein pisał: „Nasza gra językowa jest zakresem prymitywnych zachowań (ponieważ gra językowa jest zachowaniem)”. Poprawność tych zachowań rozpoznaje się po tym, że nie wzbudzają wątpliwości, co do ich rozumienia na przykład gdy ktoś mnie uderzy, odsuwam się bądź wykonuję jakiś gest „symbolizujący” moją reakcję, a czasem gest ten jest zastępowany wyrażeniem „boli mnie”. Gdy sytuacja taka ma miejsce, nie ma wątpliwości, ani co znaczą akty zachowania, ani co znaczą użyte słowa. Ma to miejsce po pierwsze podczas nauki spontanicznego reagowania na zdarzenia. Zachowania te są instynktowne, w podstawowym sensie tego słowa. Po drugie, wtedy, gdy małe dziecko jest przyuczane do reagowania na rozkazy, takie jak „siadaj na krześle”, zanim jeszcze nauczy się używać słów. Po trzecie, podczas nauki używania nazw obiektów. W drugim i trzecim przypadku sposób zachowania i mówienia jest określany jako instynktowny ponieważ zachowanie zostało wytrenowane przez naśladownictwo, nie jest natomiast efektem namysłu. Malcolm sugeruje, że język zastąpił zachowania prelingwistyczne (zanim pojawiły się gry językowe, mieliśmy do czynienia z grami zachowań, np. grą gestów). Użycie wyrażen to pewne instynktowne, nie budzące wątpliwości zachowanie, które jest znaczeniem tych wyrażen.

Zarówno Fogelin, jak Malcolm uznają, że znaczenie wyrażen językowych jest sprawą wewnętrzną języka, w tym sensie, że ustalając

nięciami w naszych grach językowych. Ta strategia interpretacyjna, która zależy od określonego spojrzenia na pojęcie gry językowej, bazuje na przypisywaniu Wittgensteinowi idei, że rozumienie języka polega na rozumieniu roli jaką w naszym życiu odgrywają różne rodzaje wypowiedzi w różnych okolicznościach”.

⁵ R.J. Fogelin 1976, s. 107 n.

⁶ N. Malcolm 1986, ss. 303-318.

znaczenie wyrażenia językowego, bierze się pod uwagę występowanie wyrażenia w różnych wypowiedziach wypowiedzi te, rozumiane jako zachowania językowe, utożsamia się ze znaczeniem wyrażen językowych. Dokonując przeglądu zachowań językowych dokonuje się przeglądu znaczeń⁷. Takie stanowisko budzi wątpliwości.

Autorem formułującym te wątpliwości jest Jaakko Hintikka, który zaproponował interpretację konkurencyjną. Zestawia on listę błędów, jakie popełnia się interpretując §43⁸. Wymienia wśród nich „błąd pomieszania użycia ze sposobem użycia, błąd pomieszania użycia z użytecznością, błąd ujmowania wypowiedzi jako posunięć w grze”⁹. Pierwszy polega na rozumieniu „użycia” jako „użycia językowego” i interpretowaniu go jako „zwyczajowości”¹⁰. Hintikka powiada, że gry językowe nie toczą się w języku lecz za pomocą języka, co znaczy, że wyrażenia językowe są narzędziami służącymi do gry, dlatego zwyczajowe używanie wyrażenia nie może decydować o ich znaczeniu. Decyduje o tym raczej rola, jaką odgrywają wyrażenia w działaniach nazywanych grami językowymi.

Według Hintikki, nie wszystkie gry językowe są grami znaczeniowo-twórczymi. Błąd ujmowania wypowiedzi jako posunięć w grze polega na uznaniu, że każda gra, w której sensownie wypowiedziano wyrażenie, czyli wyznaczono posunięcie w grze, jest ważna dla rozumienia znaczenia wyrażenia¹¹. Zdaniem Hintikki, Wittgenstein rozróżnia bowiem co najmniej dwa rodzaje gier: gry, które nadają wyrażeniom znaczenie i takie, w których jedynie wypowiadamy wyrażenia¹².

Kolejny błąd polega na utrzymywaniu, że użycie wyrażen obliczone jest na osiągnięcie określonego celu. Hintikka uważa, że „intencja (cel) wypowiedzi z góry zakłada grę językową, toteż nie może jej objaśniać”¹³. Zdaniem Hintikki cel może mieć gra językowa, a nie wypowiedź.

⁷ Podobnie do sprawy podchodzi Hacker, który mówi o autonomii gramatyki i jej arbitralności – P.M.S. Hacker 1996, ss. 49-90.

⁸ J. Hintikka 1992, s. 464.

⁹ Inne wymienione błędy to: błąd dokonawczy, błąd powiązania trybu z grą językową, błąd pragmatystyczny, błąd holistyczny.

¹⁰ M.B. Hintikka & J. Hintikka 1986, s.219.

¹¹ Por. J. Hintikka 1992, s. 472 n.

¹² M.B. Hintikka & J. Hintikka 1986, s. 219.

¹³ J. Hintikka, 1992 s. 466.

Wyżej wymienione błędy popełniają w swoich interpretacjach Fogelin i Malcolm. Rzeczywiście, Fogelin i Malcolm, gdy mówią o użyciu wyrażeń, w gruncie rzeczy mają na uwadze użycie językowe, czyli wypowiedzenia wyrażeń i właśnie samo wypowiedzenie jest dla nich znaczeniem wyrażenia językowego. Oczywiście, każde wypowiedzenie traktują jako celowe i istotne dla rozumienia znaczenia. Wypowiedzenia sprowadzają do zwyczaju – nawykowego (instynktownego) zachowania.

Hintikka wskazuje na błędy „interpretacji powszechnie akceptowanych”, by w przekonujący sposób postawić tezę, że gra językowa w koncepcji Wittgensteina z *Dociekań* jest tym, co tworzy pomost między językiem a rzeczywistością, a więc zastępuje relacje reprezentowania, czyli to, co wyżej zostało nazwane relacją oznaczania. Istotą podejścia proponowanego przez Hintikkę jest zatem postawienie w centrum pojęcia gier językowych, natomiast pojęcie użycia pełni w jego interpretacji jedynie funkcję pomocniczą. Stanowisko Hintikki wydaje się jednak dyskusyjne z następujących powodów:

1. Jeżeli uznać któreś z pojęć występujących w *Dociekaniach* za podstawowe¹⁴ dla nowego rozumienia języka, to jest to pojęcie użycia, a nie gier językowych. To pierwsze służy bowiem do wprowadzenia innych pojęć, tworzących zrąb tej koncepcji, takich jak: znaczenie, gry językowe, podobieństwa rodzinne (o czym pisałam wyżej).

2. Podkreślenie rozróżnienia na użycie i sposoby użycia jest moim zdaniem trafne i ważne, ale źle rozumiane. Na gruncie *Dociekań* zarówno pojęcie użycia i sposobu użycia dotyczy języka, ale nie tylko. Mówi się tu także o użyciu maszyn i ich części (§193, §12 – parowóz), obrazów (obraz boksera s. 21, §349, obraz staruszka s. 82). To sugeruje, że pojęcie użycia, a zwłaszcza sposobu użycia należy rozumieć szerzej, aniżeli sprowadzając je (zwłaszcza to drugie) do wypowiedzi.

3. Nie można znaleźć w *Dociekaniach* rozróżnienia na rodzaje gier, o których mówi Hintikka, a on sam ich też nie podaje¹⁵.

¹⁴ Pierwotne w tym sensie że samo nie jest wprost definiowane ale służy do definiowania innych pojęć.

¹⁵ J. Hintikka 1992, s. 471 n.: „[Wittgenstein] w *Dociekaniach* nie podał żadnego wyraźnego, w pełni dopracowanego przykładu gry językowej, czy typu gry językowej, która bez żadnych dwuznaczności nadawałaby się do uformowania doniosłego pojęcia logicznego, jakim jest główne zastosowanie gry (znaczenie).[...] [Gry semantyczne] stanowią tego rodzaju przykłady gier językowych, jakie spodziewalibyśmy się znaleźć, ale jakich nie znajdujemy, u Wittgensteina”.

Interpretacje Fogelina i Malcolma oraz Hintikki różnią się zasadniczo, gdy chodzi o to, jakie kategorie uznawane są za kluczowe w ustalaniu znaczenia wyrażen językowych. Fogelin i Malcolm analizie poddają kategorię użycia, przyjmując, że jest pewną działalnością, rozumianą jako czynność językowa, Hintikka natomiast wskazuje, że dla ustalania znaczenia wyrażen rozpatrywać należy rodzaje gier językowych po to, by odnaleźć szczególną grę językową – grę semantyczną.

*Rozróżnienie użycia i sposobu użycia a kłopoty
interpretatorów Dociekań*

Wskazane przez Hintikkę rozróżnienie na użycie i sposób użycia ma zasadnicze znaczenie; wydaje się, że odróżnienie tych kategorii pozwoliłoby wyjaśnić niektóre trudności w interpretowaniu *Dociekań*. Wittgenstein korzysta zarówno z wyrażenia „użycie”, jak i „sposób użycia”. Przyjrzenie się temu, kiedy pojawia się pojęcie sposobu użycia jest bardzo pouczające. Otóż, „sposób użycia” pojawia się, gdy Wittgenstein wyjaśnia, jak rozumieć znaczenie wyrażenia językowego. Czyni to w §43 („Znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”), ale także §10 („Cóż więc *oznaczają* wyrazy tego języka? – Jakżeż miałyby się to ujawnić, jeżeli nie w sposobie ich użycia?”), §73 („Ale czyż takich ‘ogólnych’ wzorców nie można by podać? [...] – Zapewne! Ale że schemat ów będzie rozumiany jako *schemat*, a nie jako kształt określonego liścia, zaś prostokącik czystej zieleni jako próbka zieloności, a nie próbka czystej zieleni – to znów jest kwestią sposobu użycia tych wzorców”). Pojęcie to pojawia się także wtedy, gdy mowa o grach językowych. Tak jest w §23 („istnieje niezliczona ilość sposobów użycia tego wszystkiego, co nazywamy ‘znakiem’, ‘słowem’, ‘zdaniem’. [...] powstają bowiem [...] nowe gry językowe”), §51 („Otóż zakładaliśmy, że w grze językowej uczyłoby się sposobu użycia znaków”). W §58 („Przez ‘nazwę’ chcę rozumieć tylko to, co może występować w kontekście ‘X istnieje’ – tak więc nie można powiedzieć ‘czerwień istnieje’, bo gdyby nie było czerwieni, to nie można by o niej w ogóle mówić”. – Lepiej: jeżeli ‘X istnieje’ ma znaczyć tyle co: ‘X’ ma znaczenie – zatem nie jest to wcale zdanie o X, ale o naszym zwyczaju językowym, a mianowicie o sposobie użycia słowa ‘X’”) mamy do czynienia z grą z wyrażeniem *nazwa* (‘X’ to ta właśnie nazwa). Przypadki te są charakterystyczne, gdyż nie chodzi w nich o przestawienie pojęcia gry

językowej, ale raczej o pokazanie, że znaczenie wyrażenia językowego jest zależne od konkretnej gry językowej, to w niej, a właściwie dla jej potrzeb, zostaje ustalone znaczenie wyrażenia poprzez sposób, w jaki będzie się go używać (np. w §58 jako nazwy, a nie przedmiotu nazwą oznaczonego).

Wnioski, jakie płyną z analizy przytoczonych fragmentów są moim zdaniem następujące: kategoria sposobu użycia charakteryzuje pojęcie znaczenia, natomiast w odniesieniu do pojęcia gry językowej pełni ona inną rolę można powiedzieć, że możemy rozróżnić gry językowe właśnie dlatego, że w każdej pojawia inny charakterystyczny dla danej gry sposób użycia wyrażenia językowego, determinujący jego znaczenie (patrz §23).

Przyjrzyjmy się z kolei, w jakich okolicznościach pojawia się pojęcie użycia. Można wskazać dwie takie okoliczności. Wtedy, gdy objaśnia się intuicje związane z rozumieniem gier językowych, jak np. w §7: „Możemy też sobie pomyśleć, że cały proces używania słów w (2) jest jedną z owych gier, za pomocą których dziecko uczy się swego ojczystego języka.” Kategoria użycia odnosi się tu do zbioru konkretnych zachowań językowych – wypowiedzi wyrazów i tak rozumiana nie narzuca żadnych wątpliwości interpretacyjnych.

Inaczej jest w drugim przypadku, gdy występuje ona w kontekście rozumienia znaczenia wyrażen językowych. Oto kilka przykładów. W §138 Wittgenstein pisze

Jeżeli znaczeniem jest *użytek*, jaki robimy ze słowa, to oczywiście nie ma sensu mówić o pasowaniu [znaczenia wyrazu do sensu zdania albo do znaczenia innego wyrazu; dopisek J.W-B]. Jednakże znaczenie wyrazu rozumiemy, gdy go słyszemy lub wypowiadamy; chwytamy je od razu, a tym co tak chwytamy jest przecież *coś innego* [podkr. J.W-B] niż rozciągły w czasie „użytek”.

I dalej: „Gdy ktoś mówi np. słowo ‘kostka’, to wiem, co ono znaczy. Czy jednak, gdy je w ten sposób *rozumiem*, może stać mi przed oczami całe jego użycie?” (§139).” Uwaga ta wprost nasuwa wątpliwości, czy użycie jest znaczeniem wyrażen, a zatem, jeśli nie poczynić rozróżnienia na użycie i sposób użycia, podważałaby tezę z §43. Podobne trudności pojawiają się w dalszych fragmentach, np. w §191: „Jest tak, jak gdyby całe użycie słowa można było uchwycić od razu” – Jak *co* na przykład? – Czyż w pewnym sensie nie można go uchwycić od razu? A w *jakim* sensie nie można? – Otóż jest tak, jak gdyby można je było ‘uchwycić od razu’ w jakimś jeszcze o wiele bardziej bezpośrednim

sensie.” Objaśniając tę uwagę Wittgenstein rozważa możliwości uchwycenia użycia. Pierwsza z nich to pokusa, by posłużyć się jakimś pierwowzorem jako użyciem tę jednak odrzuca uważając, że wtedy musielibyśmy przyjąć istnienie jakiegoś nadfaktu, nadwyrażenia (§192). Drugą podsuwa analiza maszyny i jej działania w §193:

W maszynie [...] zdaje się już tkwić cały sposób jej działania. [...] jeżeli znamy maszynę, to cała reszta – czyli ruchy, jakie ona wykona – zdaje się już całkowicie wyznaczona. Mówimy tak, jakby jej części mogły się poruszać tylko w ten sposób, jak gdyby nie mogły robić nic innego. [...] Używamy maszyny [...] jako symbolu określonego sposobu działania. [...] jednak nie mówimy tak, gdy chodzi o przewidywanie rzeczywistego zachowania się maszyny [...] skoro mogłaby ona przecież poruszać się całkiem *inaczej*.

We fragmencie tym pokazuje się konieczność rozróżniania rzeczywistych działań maszyny – sposobów jej użycia realizowanych przez rzeczywistego użytkownika (z jego uposażeniem poznawczym, zdolnościami manualnymi itp.) i tych, które miałyby być symboliczne w tym sensie, że już by w niej tkwiły, tzn. w warunkach idealnych – gdy nic się nie zmienia, np. nie psuje. Maszyna rzeczywista i użytkownik takich warunków nie spełniają, dlatego wypowiedź, że sposób działania tkwi w maszynie, trzeba rozumieć jako głoszącą, że maszyny o tyle symbolizują użycie, o ile można ich używać na rozmaite sposoby, które są odkrywane w praktyce, w działaniu konkretnych użytkowników. Sposoby te nie są wyznaczane przez obserwację własności fizycznych maszyny, ale zależą od potrzeb, chęci, celów i otoczenia, w jakim znajduje się narzędzie. W odniesieniu do wyrażen językowych znaczy to, że można wskazać obiektywną charakterystykę słowa, np. części mowy posiadają charakterystyczne końcówki (np. czasownik w bezokoliczniku kończy się literą „ć”). Jednak znajomość tej charakterystyki nie wpływa na to, że czasownika używa się w konkretnych wypowiedziach w określony sposób; gdyby charakterystyka obiektywna wystarczała, za czasownik można by uznać słowo „papeć”.

Wprowadzenie rozróżnienia na użycie i sposób użycia pomaga usunąć wątpliwości związane z interpretacją wskazanych fragmentów *Dociekań*. Przekonuje także, że do objaśniania, czym jest znaczenie wyrażenia lepiej służy pojęcie sposobu użycia, pojęcie użycia jest natomiast pojęciem pomocnym przy próbach ogólnej charakterystyki gry językowej. Wydaje się więc, że mamy do czynienia z różnymi funkcjami tych pojęć, co pozwala zakładać, że inaczej trzeba określić sposób użycia, a inaczej użycie.

Czym jest użycie?

Próba powiedzenia tego, czym jest użycie, opiera się na dyrektywie badawczej sformułowanej przez Wittgensteina: „nie myśl, lecz patrz” (§66). Interpretuję ją jako wezwanie do tego, by badając język nie przestawać na postulowaniu istnienia określonych wspólnych mechanizmów jego działania, lecz by obserwować język w działaniu i dopiero z tych obserwacji wyprowadzać tezy o funkcjonowaniu języka. W odniesieniu do użycia tezę tę można interpretować jako odesłanie do prób wypatrzenia w aktach językowych roli, jaką ono pełni, a nie dociekania istoty użycia poprzez jej definicyjne postulowanie. Nic więc dziwnego, że użycie nie jest przez Wittgensteina definiowane, zaś próby przybliżenia go mają charakter negatywny. Można wskazać na trzy takie próby: użycie nie jest tym, co wspólne w grach językowych, nie jest zbiorem sposobów użycia, nie jest tym, co określone przez reguły użycia.

1. Użycie nie może być tym, co wspólne w grach językowych. Gry językowe mogą różnić się wyrażeniami lub sposobem użycia jednego wyrażenia językowego charakterystycznym dla każdej z rozpatrywanych gier.

Przypadek pierwszy: gdy gry różnią się wyrażeniami językowymi, lecz wszystkie są używane w ten sam sposób. Mamy wówczas do czynienia ze zbiorem gier niewątpliwie różnych, a tym co wspólne byłby sposób użycia. Jeśli zatem użycie miałyby być tym, co wspólne grom językowym różniącym się wyrażeniami językowymi, wówczas mielibyśmy do czynienia z utożsamieniem użycia i sposobu użycia. Utożsamienie takie wprowadzałoby jednak trudności interpretacyjne, wskazane powyżej.

Przypadek drugi: gdy gry różnią się sposobami użycia jednego i tego samego wyrażenia. W myśl *Dociekań* różne sposoby użycia jednego wyrażenia nie mają czegoś wspólnego (jakiejś istoty), ale wyznaczają rodzinę jego znaczeń. W rodzinie natomiast można szukać podobieństw na kształt podobieństw rodzinnych, ale nie tego, co jest im (grom) wspólne (§65: „nie powiedziałeś nigdzie, na czym polega istota gry językowej, a tym samym języka; co jest wspólne wszystkim tym zjawiskom i co czyni je językiem albo częściami języka. [...] zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom

byłoby wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie spokrewnione i ze względu na to pokrewieństwo nazywamy je wszystkie 'językami'). Jeśli więc użycie miałoby być tym, co wspólne w grach językowych różniących się sposobem użycia jednego i tego samego wyrażenia, trzeba by je utożsamiać z rodziną znaczeń danego wyrażenia.

2. Użycie nie może być zbiorem sposobów użycia (§67: „A gdyby ktoś chciał rzec 'Zatem tworom tym (liczbom) coś jednak jest wspólne – mianowicie alternatywa wszystkich tych wspólności', to odpowiedziałbym: bawisz się tutaj tylko słowem”; §68: „No dobrze, pojęcie liczby wyjaśnia się zatem u ciebie jako suma logiczna tamtych poszczególnych i spokrewnionych ze sobą pojęć: liczby kardynalnej, liczby wymiernej, liczby rzeczywistej itd. Podobnie też pojęcie gry jako suma logiczna odpowiednich pojęć cząstkowych – tak nie musi być. Mogę bowiem w ten sposób nadać pojęciu liczby sztywne granice, tzn. użyć słowa liczba do oznaczania sztywno ograniczonego pojęcia; ale mogę go używać również tak, że zakres pojęcia nie będzie zamknięty granicą. Przecież tak właśnie posługujemy się pojęciem gra” (por. §77); Oczywiście, jest możliwe, by użycie rozumieć jako sumę sposobów użycia, ale jest to rozumienie trywialne, w tym sensie, że każdy zastosowany sposób użycia byłby składnikiem takiej sumy, przy czym zbiór ten mógłby się ciągle powiększać. Znacznie istotniejsze jest to, czy użycie można byłoby potraktować jako teoriomnogościową strukturę (system), w której sposoby użycia mogłyby być wyznaczone ze względu na posiadanie jej charakterystyki, wówczas bowiem można by określić swoistość tej kategorii w *Dociekaniach*. To wydaje się jednak być niemożliwe na gruncie tekstu Wittgensteina, ponieważ gry językowe, które powstają ze względu na sposoby użycia wyrażen językowych, nie mają jakiejś istoty (tj. cech które wyznaczałyby to, co wspólne), ale są spokrewnione (o czym była mowa powyżej). Zatem, wskazanie na coś wspólnego różnym sposobom użycia, nie jest możliwe.

Można ewentualnie przyjąć, że ponieważ w *Dociekaniach* mówi się o użyciu w kontekście gier językowych, to użycie jest tożsame z wypowiedzianiem wyrażen językowych. Przypomnę, że w §7 grę językową rozumie się jako „całość złożoną z języka [wyrażen językowych] oraz czynności, w które jest on wpleciony”. Wspomniane tu czynności interpretuje się właśnie jako użycie. Ponieważ gra językowa jest nazywana sposobem życia (§19: „Wyobrazić sobie jakiś język [zjawisko ję-

zyka, czyli grę językową zob. §108], znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia.”), a sposób życia to zachowania, które wykonujemy bez względu na to, czy mają charakter językowy, czy nie („mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia” (§23)). Wypowiadanie okazuje się zatem zaledwie jedną z wielu czynności wykonywanych w trakcie gry językowej stąd nie można utożsamiać użycia i wypowiedzienia.

3. Użycie nie może być określone przez reguły użycia. Gdyby użycie było określone przez reguły wówczas to, co jest określone za pomocą kategorii użycia, czyli gra językowa, również musiałoby być określone przez reguły, a tak nie jest. Gdy Wittgenstein zastanawia się czy pojęcie gry jest zamknięte – wyraźnie określone – powiada, że nie ma takiej granicy, że można ją wytyczać, ale także zmieniać. To jednak oznaczałoby, że „użycie słowa nie byłoby uregulowane, nie byłaby uregulowana ‘gra’, w jaką nim gramy”. I Wittgenstein przyznaje, że tak właśnie jest: „nie wszędzie jest ona [gra] ograniczona regułami; ale np. nie ma też reguły na to, jak wysoko wolno wybić piłkę w tenisie [...] a jednak tenis jest grą” (§68). Widać wyraźnie, że gra jest nieuregulowana, bo nieuregulowane jest użycie, trudno bowiem wskazać liczbę niezbędnych reguł określających użycie. Reguły takie mogłyby z kolei podlegać następnym regułom: „gramy tworząc reguły w trakcie gry, pozostaje ona ciągle grą choć może inną. Ale jak wygląda gra ograniczona zewsząd regułami? Gra której reguły nie dopuszczają żadnej wątpliwości, zatykają im wszelkie dziury? – czy nie możemy wyobrazić sobie reguły, która reguluje stosowanie reguły? oraz jakiejś wątpliwości, którą ta *nowa* reguła usuwa i tak dalej?” (§84), a to prowadziło do regresu.

Spróbujmy teraz określić kategorię użycia w sposób pozytywny. Kategoria użycia odnosi się w *Dociekaniach* do wyrażen językowych i sprawia, że one są traktowane jak narzędzia (§17 i §11). Z kolei, gdy mówi się o narzędziach, podkreśla się, że ich poznanie jest uzależnione od tego, jak będziemy nimi manipulować, a więc jakie czynności wykonamy. W §12 Wittgenstein pisze o uchwytach dla maszynisty w parowozie, które wyglądają jednakowo:

Ale jeden jest uchwytem korby, którą można przestawiać w sposób ciągły [...]; drugi jest uchwytem przełącznika, który ma tylko dwa położenia czynne: jest bądź włączony, bądź wyłączony; trzeci uchwytem dźwigni hamulca: im silniej się go ciągnie, tym silniej będzie się hamowało; czwarty jest uchwytem pompy: działa tylko wtedy, gdy jest poruszany tam i z powrotem.

Narzędzie to taki obiekt, który jest niezbędny do wykonania manipulacji (czynności), w tym sensie, że jest on środkiem, za pomocą którego realizuje się jakieś zachowania. Młotkiem można wbijać gwoździe – jest narzędziem do wbijania, ale to nie znaczy, że jedynie takie zachowanie może być dzięki niemu zrealizowane, można nim grozić, można też młotek trzymać i nic nie robić. Narzędzie jest tym, za pomocą czego realizowana jest dana czynność, przy czym: 1. Czynność musi mieć charakter aktywny – w powyższym przykładzie obiekt staje się „młotkiem”, „straszakiem” lub w ostatnim przypadku, zanika jako narzędzie, gdyż trzymanie jest „czynnością bierną”. 2. Każda czynność bazuje na innym aspekcie obiektu. Podobnie rzecz ma się z wyrażeniem językowym, którego można użyć by coś zakomunikować, ale można też potraktować je jako element zdobniczy, jako danie upustu złości, jako groźbę itp. Przez użycie trzeba, jak sądzę, rozumieć całą aktywność, którą może wygenerować wieloaspektowy obiekt. Są to zatem zachowania, które mogą być realizowane dzięki temu, że obiekty posiadają określone aspekty. To, że obiekt potrafi „uruchomić” określone działanie sprawia, że staje się narzędziem, chociaż nie można jeszcze określić, jakim narzędziem. Użycie jest więc aktywnością, której realizacja wymaga jako środka narzędzia. Na takie rozumienie użycia wskazuje teza z §432: „*Sam przez się każdy znak zdaje się martwy. Co nadaje mu życie? – Żyje on w użyciu. Czy ma wówczas w sobie tchnienie życia? A może tym tchnieniem jest użycie?*”. Znak czy jakikolwiek inny obiekt stanowiący element języka staje się narzędziem wtedy, gdy służy jako środek do realizacji różnych zachowań.

Próba określenia sposobu użycia

Powiedzenie, że znaczenie jest sposobem użycia (§43) nie wyjaśni niczego, dopóki nie wiadomo, czym jest sposób użycia. Wittgenstein zamiast udzielić odpowiedzi, podaje przykłady gier językowych. Można zająć się ich analizą w nadziei, że w ten sposób dotrze się do jakichś intuicji, co do rozumienia pojęcia sposobu użycia, albo spróbować rozwinąć metaforę narzędzia. Ja skorzystam z drugiej możliwości.

Wittgenstein traktując wyrażenia językowe jak narzędzia, grupuje je w rodzaje ze względu na funkcje, jakie pełnią. Wydaje się, że ta funkcja nie jest niczym innym jak przeznaczeniem. Wittgenstein pisze bowiem tak: „Można powiedzieć o pewnych przedmiotach, że ich

przeznaczenie jest takie a takie. Istota sprawy polega na tym, że jest to *lampa*, że służy do oświetlania – to zaś, że zdobi pokój, że wypełnia pustą przestrzeń itd. nie jest istotne. Nie zawsze jednak to, co istotne, jest jasno oddzielone od tego nieistotnego” (§62). To zatem, dzięki czemu narzędzie jest tym, a nie innym, określać będę za Wittgensteinem mianem przeznaczenia. Skoro to, czy obiekt jest narzędziem, zależy od tego że jest on środkiem do wykonania jakiejś czynności, to określenie, z jakim narzędziem ma się do czynienia, zależeć będzie także od wykonanych za jego pomocą czynności. Jeżeli jednak czynności takich jest wiele, to powstaje problem: jak wśród wielu czynności, które można realizować za pomocą danego narzędzia, wyróżnić tę, która wyznaczy jego przeznaczenie. Przyjmuję, że przeznaczenie narzędzia jest identyfikowane poprzez czynność określaną jako sposób użycia. Czynnikiem decydującym o przyjęciu konkretnego sposobu użycia jako tego, który będzie określał, z jakim narzędziem mamy do czynienia, jest powtarzalność sposobu użycia. Wittgenstein wielokrotnie o tym wspomina a najwyraźniej w §199: „jest niemożliwością by tylko jeden jedyny raz coś zakomunikowano, wydano jakiś rozkaz albo go zrozumiano itd. – kierowanie się regułą, komunikowanie czegoś [...] to są pewne *zwyczaje* (nawyki, instytucje)”. Jeżeli powtarzalność ma genezę w nawyku, to zależy nie tyle od własności fizycznych przedmiotu, ale raczej od charakterystyki tego, kto będzie go używać. Wittgenstein wskazuje zatem, że na ustalenie sposobu użycia wpływ mają warunki podmiotowe. Wydaje się, że czynność ta uwzględniać musi właściwości podmiotu, takie jak sprawność somatyczna oraz właściwości wolicjonalne. Przez sprawność somatyczną rozumiem zdolność ruchu, jaką dysponuje użytkownik. Składa się na nią wiele czynników¹⁶. Biorąc pod uwagę np. takie czynniki jak siła, czy zdolność kontrolowania własnego ciała, co innego będzie narzędziem do wbijania – „młotkiem” – dla dorosłego, co innego dla dziecka. Przez właściwości wolicjonalne rozumiem potrzeby i cele, które mają być osiągnięte. Jednym z czynników tego warunku jest niewątpliwie efektywność osiągania celu czy stopień rozbudzenia potrzeb, które różnicują przeznaczenie narzędzia, np. wśród dorosłych i dzieci. Ta aktywność, którą użytkownik o okre-

¹⁶ Zdaję sobie sprawę, że niezbędne jest dokładne określenie czynników wchodzących w skład warunków podmiotowych. Jest to kwestia na tyle istotna, że wymagałaby sporo miejsca, dlatego tu ograniczę się do podania przykładów i pewnych intuicji, które wiążę z czynnikami warunków podmiotowych.

ślonych własnościach somatycznych i wolicjonalnych realizuje tylko dzięki obecności danego narzędzia, to sposób użycia. Przeznaczenie to powtarzalny sposób użycia narzędzia.

Przenosząc powyższe ustalenia na grunt języka okazuje się, że z jednej strony, narzędzie językowe to obiekt posiadający określone własności (mają użycie), które można wykorzystać jako środki do realizacji różnych zachowań (o czym wspominałam wyżej s. 8), z drugiej strony, wyrażenie językowe jest określonym narzędziem, tj. posiadającym sposób użycia wyznaczający jego przeznaczenie. Do narzędzi języka Wittgenstein zalicza wyrazy (§11), próbki i wzorce (§16), części mowy (§17), zdania (§23), tabele i reguły (§53, 54). Wydaje się, że taka różnorodność narzędzi języka potwierdza tezę, że nie własności fizyczne¹⁷ decydują o przeznaczeniu narzędzi. Wydaje się także, że przeznaczenie określone poprzez sposób użycia będzie pomocne w określaniu narzędzi językowych. Wittgenstein wzmacnia metaforę narzędzia twierdząc: „Wynaleźć jakiś język mogłoby znaczyć: wynaleźć w oparciu o prawa przyrody (lub zgodnie z nimi) urządzenie o określonym przeznaczeniu” (§492). Nieco wcześniej – w §491 – daje wyraźną sugestię co do tego, jakie jest przeznaczenie języka: „Nie: ‘bez języka nie moglibyśmy się ze sobą porozumiewać’ – natomiast: bez języka nie możemy na innych ludzi tak a tak wpływać; nie możemy budować dróg ani maszyn itd. A także: nie używając mowy ani pisma, ludzie nie mogliby się porozumiewać”. Mówi się tu wyraźnie co jest bez narzędzi językowych niemożliwe – wpływanie na innych, inicjowanie działań. Dlatego właśnie przeznaczeniem wyrażen językowych jest sterowanie działaniami. Innymi słowy, jeżeli wyrażenia językowe rozumieć jako narzędzia, to są to obiekty, bez których niemożliwe byłoby kreowanie działań. Wyrażanie jest natomiast technicznym wymiarem języka (można wyrażać, ale niekoniecznie coś w ten sposób robić przy pomocy wyrażenia – akt lokucji u Austina). Narzędziem językowym jest więc to, po czego wyrażeniu zainicjowane zostanie pożądane działanie. Narzędzie językowe spełnia swe przeznaczenie, im skuteczniej potrafi takie działania wyzwolić.

¹⁷ W przypadku wyrażen językowych określenie „własności fizyczne” nie jest może najszcześniejsze. Wcześniej użyłam określenia „własności obiektywne”, a generalnie chodzi o wyrażenie intuicji, że wyrażenia językowe mają charakterystykę niezależną niejako od konkretnego sposobu użycia związaną np. z gramatyką, morfologią, fonetyką.

W świetle tych ustaleń staje się jasne, dlaczego według Wittgensteina dla rozumienia języka nie ma znaczenia to, czy język jest prosty czy złożony, dlaczego na jego rozumienie nie wpływa analiza jego struktury. Mówiąc krótko, Wittgenstein sądzi, że przeznaczenie narzędzi językowych nie jest związane z fizycznym nośnikiem, czy jak mówi niekiedy Wittgenstein środkiem ekspozycji (§50). Dzieje się tak dlatego, że jedynym jego wyznacznikiem jest to, czy i jakie działanie zostanie wyzwolone przez język. Spróbuję to wyjaśnić na przykładzie konkretnej gry językowej. Posłużę się grą przedstawioną na początku *Dociekań*, w §2. Wittgenstein opisał tam sytuację budowania przez osoby A i B budowli z kostek, słupów, płyt, belek. Budowniczowie posługują się wyrażeniami: „słup”, „belka”, „płyta”, ponadto wykonują inne czynności: noszą materiały, układają je dopasowują, mierzą, chodzą, oglądają itd. Budowniczy A wykrzykuje słowo „belka”, po czym pomocnik B przynosi mu potrzebny element, budowniczy A odbiera element i kontynuuje swą pracę. Słowo „belka” jest narzędziem językowym, gdyż zainicjowało określone zachowanie – przyniesienie belki. Co więcej, jest właściwym narzędziem, bo B wiedział co ma robić, czego potwierdzeniem był odbiór belki przez A i kontynuowanie pracy. Oczywiście budowniczy A mógłby użyć innego środka ekspozycji (innego słowa, gestu, symbolu graficznego) w każdym jednak przypadku o tym, że użył narzędzia językowego świadczyłoby uruchomienie w ten sposób określonego działania pomocnika B. Gdy wyrażenie językowe nie „wywoła” takiego działania, oznacza to, że nie spełniło swego przeznaczenia – sposób użycia był nieodpowiedni, tzn. budowniczy A nie użył narzędzia (nie wypowiedział wyrażenia językowego) albo narzędzie to miało inne przeznaczenie.

Użycie i sposób użycia a znaczenie

Ustalenie pojęć sposobu użycia i użycia pozwala na pokazanie, jaką rolę pełnią one w wyznaczaniu znaczenia wyrażen językowych. Decydująca jest teza z §43, jak jednak pokazałam wyżej, wzbudza rozliczne kontrowersje, co do sposobu jej interpretacji.

Gdy wyjaśniałam, czym jest sposób użycia wyrażen językowych, posługiwałam się przykładem Wittgensteina gry rozgrywanej przez budowniczych. Gdy jeden z nich woła „belka” to wypowiedzenie to, czyni ze słowa „belka” narzędzie językowe, gdy nastąpi po nim okre-

ślone zachowanie drugiego, przy czym zachowanie to będzie świadectwem spełnienia przeznaczenia użytego wyrażenia. Słowo „belka” można wyrażać spokojnie i stanowczo, głośno i histerycznie, tonem zniecierpliwionym lub wyczekującym, w każdym przypadku zainicjowane zostanie inna czynność. Gdyby przyjąć, iż ma to miejsce na podstawie różnego sposobu wyrażania, to trzeba by przyjąć, że żadnej roli nie odgrywa to, jakie słowo się pojawia. Można oczywiście wskazać wiele sytuacji, gdy to ma miejsce: na przykład w stanie zagrożenia (nieważne, co krzyczymy, byle głośno, albo milczymy, nie mącąc ciszy nawet oddechem); jednak dużo efektywniej wezwiemy ratunek, gdy ta potrzeba zostanie wyartykułowana przy pomocy konwencjonalnie przyjętego znaku. Przy ustalaniu znaczenia wyrażen językowych swoistość sposobu wyrażania jest ważna, ale nie oznacza utożsamienia go ze sposobem użycia narzędzi językowych.

Z jednej strony należy uwzględniać sposób wypowiedzania słowa, z drugiej regularność posługiwania się danym słowem. Powstaje kwestia: jak połączyć te dwa aspekty, w celu rozpoznania znaczenia słowa?

Przywołajmy ponownie przykład gry budowniczych. Gdy A nakazuje przyniesienie belki, wypowiedzeniu słowa „belka” towarzyszy cały zestaw jego zachowań. Budowniczy A zestawia kolejne części budowli, po chwili przestaje i rozgląda się, po czym mówi spokojnie i stanowczo „belka”. B także wykonuje pewne czynności – pomaga A w zestawianiu elementów budowli, obserwuje A, słucha, co A mówi, przynosi belkę. Wypowiedzenie słowa „belka” nie zostanie zrozumiane, jeżeli słowo „belka” nie będzie regularnie pojawiało się w trakcie budowania. Tylko zachowania składające się na proces budowania pozwalają na to, że wypowiedzane słowo „belka” ukonstytuowane zostanie jako narzędzie. Przeprowadzanie różnych działań w obecności obiektu („za jego pomocą”) ujawnia jego różne aspekty, jako elementu potrzebnego do konstrukcji poziomych części budowli. Pojawianie się słowa „belka” zostanie nawykowo powiązane z manipulowaniem tym narzędziem. Dołączenie wypowiedzania słowa spowoduje ustalenie konwencjonalnej nazwy „belka” dla obiektu, którym się manipuluje. Ustalona nazwa „belka” może być wypowiedziana na różne sposoby, a w zależności od zrealizowanego sposobu wypowiedzenia wygenerowane zostaną odmienne zachowania, związane z określonym aspektem obiektu rozpoznany w trakcie manipulowania nim. Gdy B usłyszy słowo „belka” wypowiedziane przez A w trakcie spokojnego

rozglądania się, w momencie, gdy nie może on kontynuować budowy, odczyta polecenie jej dostarczenia, co znaczy, że B został skierowany na aspekt konstrukcyjny belki, który ustalono przez sposób użycia belki do budowy poziomych elementów obiektu. Natomiast, gdy B usłyszy „belka” w czasie, gdy A spogląda ponad jego głowę gwałtownie gestykulując, nakierowany zostanie nie na aspekt konstrukcyjny, ale związany z zagrożeniem, jakie niesie waga belki, ustalona (także) przez wysiłek w trakcie manipulowania nią. Dla zrozumienia słowa „belka” znaczenie ma więc zarówno przypisanie nazwy określoneму obiektowi, jak i sposób wypowiedzania tej nazwy, który nakierowuje na aspekty obiektu modyfikując w ten sposób działania, generowane ze względu na użycie określonego słowa. Jak powiedziano wyżej, jeżeli po wypowiedzeniu wyrażenia językowego pojawi się oczekiwane działanie, wyrażenie językowe będzie spełniało swoje przeznaczenie. Spełnienie przeznaczenia jest znaczeniem wyrażenia językowego. Zatem, w jakim sensie przeznaczenie narzędzia językowego zależy od sposobu użycia, w takim też znaczenie wyrażenia językowego zależy od sposobu użycia.

Nie jest więc tak, że wystarczy wypowiedzieć słowo, by poznać jego znaczenie (Fogelin), aby to osiągnąć trzeba wypowiadać je regularnie w trakcie określonych działań. Nie można też powiedzieć, że wyrażenia językowe mają znaczenie, bo zastępują działania (Malcolm), ale raczej mają znaczenie, bo działania generują.

Jadwiga Wiertlewska-Bielarz

Bibliografia

- R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, Londyn, Henley, Boston 1976.
P.M.S. Hacker, „Intentionality”, *Mind and Will*, Oxford 1996.
P.M.S. Hacker, „Metafizyka jako cień gramatyki”, w: *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina. Wybór tekstów*, Wrocław 1996.
J. Hintikka, „Gry językowe”, w: *Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1992.
M.B. Hintikka & J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Oxford 1986.
N. Malcolm, „Wittgenstein: The relation of Language to Instinctive Behaviour”, w: Shanker, *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, Londyn, Sydney, Dover, New Hampshire 1986.
L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2000.

Marta Rakoczy

O pewności jako próba unieszkodliwienia sceptycyzmu

Zarówno w *Traktacie*, jak w późniejszych rozważaniach, Wittgenstein uznał sceptycyzm kartezjański – kwestionujący prawomocność wszelkich zdań dotyczących świata zewnętrznego – za niedorzeczność, którą należy, wraz z większością problemów epistemologii nowożytnej, oddalić. A jednak wskazanie na niemożność przedstawienia racji, jakiej żąda sceptyk, może sugerować fiasko Wittgensteinowskiego przedsięwzięcia: jeśli przedsięwzięcie to raczej otwiera, niż zamyka drogę sceptycyzmowi, to intencje za nim stojące – zdaniem niektórych – stają się kwestią sporną.¹ W artykule tym przyjmuje, że antysceptycyzm Wittgensteina nie podlega dyskusji. Dyskusji podlega jedynie fakt, czy zostaje on przekonująco sformułowany.

Wykazanie niedorzeczności sceptycyzmu kartezjańskiego wymaga wykazania niedorzeczności trzech założeń leżących u jego podstaw. Pierwsze z nich mówi, że zdania dotyczące wrażeń i doznań są epistemicznie uprzywilejowane; założenie to otwiera drogę solipsyzmowi. Drugie, że zdania matematyki i logiki – jako konieczne – są pewne i jako takie stanowią wyznacznik sceptycznych wzorców pewności, racji i uzasadnienia. Trzecie, że zdania empiryczne są niepewne, zatem składnikami wiedzy być nie mogą. Pierwsze założenie Wittgenstein próbuje unieszkodliwić w *Dociekaniach filozoficznych* krytykując koncepcję języka prywatnego. Drugie, zostaje podważone przez krytykę

¹ Niektórzy interpretatorzy, w tym Norman Malcolm i Ingemund Gullvag, uznają nawet, że koncepcja zarysowana w *O pewności* jest pewną wersją sceptycyzmu, a odwołanie się do praktyki życia codziennego jako jedynej, która ukończy sceptyczne wątpliwości, zbliża rozwiązanie Wittgensteina do umiarkowanego sceptycyzmu Hume'a.

Zob. Norman Malcolm, „Wittgenstein's Scepticism in On Certainty”, *Inquiry*, nr 31, s. 277 n. Zob. Ingemund Gullvag, „Remarks on Wittgenstein's 'Über Gewissheit' and a Norwegian Discussion”, *Inquiry*, nr 31, ss. 371-385.

pojęcia konieczności metafizycznej a w konsekwencji – krytykę szczególnego statusu zdań matematyki i logiki. Oba założenia zostają zaatakowane przez Wittgensteina w *Dociekaniach*, a szereg późniejszych uwag stanowi jedynie tego kontynuację. Trzecie założenie zostaje podważone w *O pewności* za pomocą koncepcji zdań zawiasowych, które nie mieszczą się w dychotomicznym podziale na empiryczne/gramatyczne. Koncepcja ta, jak sądzę, oddala się od zaproponowanych w *Dociekaniach* terapeutycznych trybów argumentacji związanych z demaskacją nadużyć metafizycznych. Ma ona charakter pozytywny: jej celem jest nie tyle wyjaśnienie nieporozumień narosłych wokół podstawowych pojęć epistemicznych, ile ukazanie struktury tego, co określamy mianem wiedzy.

Podział twierdzeń na empiryczne i konieczne leży u podstaw nowożytnej epistemologii. Rozumiany być może ontologicznie: jako odwołujący do metafizycznej różnicy między przedmiotami ich odniesienia. Rozumiany być może epistemologicznie: jako odwołujący do różnicy między tym, co może lub nie może być przedmiotem wiedzy pewnej. W *Traktacie*, opozycja konieczności i doświadczenia nie ma charakteru ontologicznego. Jest ona wyznaczana za pomocą kryterium sensowności, które decyduje o granicach poznania. Zarówno *Traktat*, jak i *Dociekania* filozoficzne oparte są na dychotomii między pozbawionymi treści zdaniami logiki, matematyki czy szerzej – gramatyki a posiadającymi treść zdaniami empirycznymi; z tą jednak różnicą, że o ile zdania logiki i matematyki są w *Traktacie* transcendentnymi formami przedstawiania – warunkami wszelkiej wiedzy o świecie, o tyle w *Dociekaniach* zdania gramatyczne są historycznie zmiennymi, związanymi z określonymi sposobami życia regułami użycia słów. W *Traktacie* różnica między twierdzeniami empirycznymi a twierdzeniami logiki czy matematyki określona jest bardzo wyraźnie: jeśli pierwsze mają sensowną negację, to drugich zanegować sensownie nie sposób.² Zdania metafizyki – jako nie mieszczące się w tym podziale – nie będące ani pozbawionymi sensu tautologiami, ani też zdaniami dotyczącymi faktów – zostają uznane za niedorzeczne i jako takie wyrugowane z filozofii.³

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, tezy 4.461-4.4611, s. 38.

³ Rozwiązanie to, jak zauważa Bogusław Wolniewicz, przypomina nieco rozwiązanie Hume'owskie, w ramach którego atak na metafizykę opiera się na przyjęciu

W *Dociekaniach* dychotomia ta – służąca przede wszystkim eliminacji zdań metafizyki – zostaje zachowana. Różnica między posiadającym treść zdaniem empirycznym a nieposiadającym treści zdaniem gramatycznym nadal opiera się na sensowności negacji pierwszego i niedorzeczności negacji drugiego: o ile pierwsze stanowi posunięcie w grze, tak drugie jest jedynie regułą je wytyczającą. Sens zdania przestaje być, jak w *Traktacie*, wyznaczany przez odpowiadający mu stan rzeczy: zdanie nie jest już prawdziwym bądź fałszywym jego obrazem. Sens zostaje związany z użyciem danego wyrażenia w ramach językowej i pozajęzykowej działalności. O znaczeniu zdania decyduje nie to, jaki jest, lub mógłby być świat, lecz to, jak ludzie posługują się nim w kontekście danej sytuacji. Kwalifikacja zdania jako empirycznego lub gramatycznego zaczyna tu mieć charakter funkcjonalny. Sens staje się czymś determinowanym nie tyle przez relację języka do świata, ile przez relację języka do naszego działania.

W odróżnieniu od składni logicznej z *Traktatu*, reguły gramatyczne mają charakter przygodny. Nie są transcendentnymi warunkami odwzorowywania rzeczywistości pozajęzykowej. Jako autonomiczne, nie są też warunkowane przez niezależną od języka rzeczywistość, a kryterium ich poprawności nie jest aprioryczne względem technik posługiwania się nimi. Z punktu widzenia realisty, fakt, że reguły gramatyczne nie odpowiadają przed światem, nie są z nim zgodne, bądź niezgodne, świadczy o ich arbitralności. Z punktu widzenia antyrealisty, nie są one arbitralne, są bowiem ściśle związane z praktykami, których celom służą. Gramatyka kieruje naszymi działaniami i zarazem jest im podporządkowana. Choć przygodna, konstytuuje ona sposób przedstawiania świata; ustala to, co uchodzi za jego opis. Nie może być obalona empirycznie. Ponieważ fakty nie wyznaczają reguł gramatycznych, nie da się ich też w oparciu o fakty uzasadnić.

Autonomia gramatyki w przeciwieństwie do autonomii składni logicznej nie jest absolutna. W *Dociekaniach* problem ten pojawia się na marginesie. Wittgenstein przyznaje, że gramatyka jest ograniczana określonymi warunkami ramowymi, ogólnymi prawidłowościami rządzącymi światem a odkrycie nieznanych nam dotychczas faktów przy-

dychotomii prawd dotyczących faktów i prawd dotyczących idei a następnie na wyrzuceniu sądów metafizyki jako nie mieszczących się w owym podziale – sądów nie tylko zbędnych, ale i zwodniczych. Zob. B. Wolniewicz, „O *Traktacie*”, w: *Ibid.*, s. XXX.

rody mogłoby doprowadzić do zmiany jej reguł.⁴ Nasza działalność językowa i pozajęzykowa związana jest zarówno ze swoistymi dla danych wspólnot językowych sposobami życia, jak i z określonymi „bardzo ogólnymi faktami przyrody”. Związek między pojęciami a rzeczywistością w *Dociekaniach* ma jednak charakter nie tyle korespondencji, ile pragmatycznej korelacji. Oznacza to, że ze względu na ogólne prawidłowości rządzące światem, w którym żyjemy, pewne reguły gramatyczne mogą się okazać nie tyle prawdziwe lub fałszywe, ile praktyczne lub niepraktyczne.

Wittgenstein odrzuca pokusę jakichkolwiek wyjaśnień genetycznych; kresem postawionego w *Dociekaniach* zadania filozoficznego jest opis gramatyki, nie zaś jej wyjaśnienie przez odwołanie się do rzeczywistości lub „historii naturalnej” człowieka. Związek między pojęciami a rzeczywistością pozajęzykową nie zostaje w *Dociekaniach* wykluczony; przestaje być jednak ważnym problemem filozoficznym. Uznanie gramatyki jako zgodnej czy niezgodnej z rzeczywistością wymagałoby przyjęcia perspektywy pozagramatycznej. Ta zaś jest nie tyle poznawczo nieosiągalna – jak mógłby argumentować sceptyk. Jest ona chimerą, leży bowiem – twierdzi Wittgenstein – poza granicami sensu.⁵

Jeśli w *Traktacie* pojęcie zdania było pojęciem ostrym, definiowanym za pomocą formy logicznej, to z biegiem czasu staje się nieostre: rozumiane dość intuicyjnie jako najmniejsze posunięcie w grze językowej. W *Dociekaniach* jest już ono ujęte nie tyle strukturalnie, ile funkcjonalnie a tym samym silnie sprzężone z pozajęzykowymi komponentami gier językowych.⁶ W *O pewności* różnica między zdaniem empirycznym a gramatycznym staje się różnicą stricte funkcjonalną – rozpoznawaną jedynie w kontekście jego użycia. Wittgenstein coraz częściej, zamiast o twierdzeniu lub zdaniu, mówi o sądach, dobitniej zaznaczając powiązanie pewnych zachowań propozycjonalnych z działaniem pozajęzykowym jako niezbywalnym elementem gry.⁷ Dychotomia empiryczne/gramatyczne ulega dalszej problematyzacji. Nie tylko dlatego, iż kryterium rozróżnienia zdania gramatycznego od

⁴ L. Wittgenstein, *O pewności*, § 142, s. 84.

⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Część II, s. 321.

⁶ „Dostrzegamy, że to, co zwiemy ‘zdaniem’, ‘językiem’, nie jest formalną jednością, jaką sobie wyobrażałem, lecz rodziną mniej lub bardziej spokrewnionych ze sobą tworów.” w: *ibid.*, § 108, s. 71.

⁷ Zob. Peter Winch, „True or False?”, *Inquiry*, nr 31, s. 270 n.

empirycznego staje się coraz bardziej kłopotliwe, ale dlatego, że Wittgenstein wskazuje w *O pewności* szczególną klasę zdań, które się w niej nie mieszczą. Są to zdania zawiasowe: nie będące ani zwykłymi zdaniami empirycznymi, ani też zdaniami dotyczącymi reguł użycia słów.

Oslabienie tej dychotomii jest krokiem znaczącym. Wszak utrzymanie podziału zdań na empiryczne i gramatyczne jest warunkiem Wittgensteinowskiego ataku na metafizykę.⁸ Zdania metafizyki to zdania, które nie posiadając treści empirycznej, usiłują wyrazić faktyczną istotę rzeczywistości. Metafizyka, zdaniem Wittgensteina, opiera się na czymś w rodzaju błędu kategorialnego; metafizyk to ktoś, kto myli regułę z opisem; kto na podstawie nie mających jakiegokolwiek treści przedmiotowej reguł gramatycznych – reguł, które nie informują o tym, jak jest – usiłuje dowieść tego, jak jest, a tym samym wyjaśnić reguły gramatyczne – uzasadnić je w oparciu o naturę świata. Tymczasem reguły gramatyczne nie opisują rzeczywistości. Nie można też powiedzieć, że jej nie opisują: są warunkiem jej przedstawiania, a każda próba ich opisu musi je już zakładać.

Owszem, już w *Dociekaniach* Wittgenstein, pisząc o chwiejności definicji naukowych, zauważa, że rozróżnienie między doświadczeniem a gramatyką może ulec zmianie wraz ze zmianami zachodzącymi w naszym systemie przekonań: wszak to, co dziś uchodzi za zjawisko empirycznie towarzyszące A, jutro może zostać użyte dla zdefiniowania A i odwrotnie.⁹ Co więcej, rozróżnienie doświadczenia i gramatyki nie jest nigdy filozoficznie neutralne, przeprowadzane jest bowiem z uwagi na cele filozoficznej terapii, te zaś mogą być różnorodne¹⁰. Nie zmienia to faktu, iż rozróżnienie to, choć trudne do przeprowadzenia, uznane jest w *Dociekaniach* za użyteczne i wiarygodne narzędzie filozoficzne. Wittgenstein częstokroć wspomina o ujęciu gramatycznym, gramatycznym punkcie widzenia, gramatycznym charakterze rozważań oraz o gramatycznych złudzeniach, fikcjach i posunięciach, nie wątpi zatem w możliwość ich uchwycenia.

⁸ Przyjmuję tu interpretację Macieja Soina, który zwraca uwagę na różnice występujące między *Dociekaniem filozoficznym* i *O pewności* oraz twierdzi, że szereg decyzji filozoficznych Wittgensteina podjętych przez niego w *O pewności* uniemożliwia utrzymanie ostro antymetafizycznego programu jego filozofii. Zob. M. Soin, „Gramatyka i metafizyka”, w: idem *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, ss. 191-238.

⁹ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 79, § 354, s. 58 n, 161 n.

¹⁰ Ibid., § 499-500, s. 84.

W *O pewności* dystynkcja między tym, co empiryczne a tym, co gramatyczne, ulega znacznemu rozluźnieniu. Wittgenstein nadal utrzymuje podział między zdaniami gramatycznymi i empirycznymi – podział ufundowany nie tyle na ich odmienności formalnej, ile na ich odmienności funkcjonalnej. Zdania te pełnią odmienne role w języku. Role te jednak podlegają zmianom. Zdania empiryczne z biegiem czasu – wraz ze zmianami gier językowych i sposobów życia – mogą stać się zdaniami empirycznymi, zaś zdania gramatyczne – empirycznymi. Wittgenstein twierdzi, że na gruncie konkretnej gry językowej, podział ten jest uchwytny. Rozróżnienie wątplenia sensownego związanego z podważaniem zwykłych zdań empirycznych, od wątplenia niedorzecznego, związanego z podważeniem bądź reguł użycia danych słów, bądź zdań zawiasowych będących regułami formułowania sądów empirycznych, jest jednak możliwe jedynie w kontekście danej gry językowej.¹¹ Innymi słowy, Wittgenstein wskazuje na niemożność sformułowania ponadkontekstowej reguły pozwalającej odróżnić wątplenie rozsądne od nierozsądnego.¹²

Skoro wyraźne odróżnienie zdań empirycznych od gramatycznych staje się coraz bardziej problematyczne, to coraz trudniejsze staje się rozpoznanie nadużyć metafizycznych. Odejście od owej dychotomii powoduje, iż antymetafizyczny – terapeutyczny i demaskatorski – wydźwięk filozofii Wittgensteinowskiej ulega nie tyle zniwelowaniu, ile osłabieniu. Fakt ten ma duże znaczenie dla polemiki ze sceptykiem, bowiem z podziałem na zdania empiryczne i gramatyczne wiąże się kryterium kluczowe dla podjętego w *O pewności* przedsięwzięcia – kryterium sensowności, za pomocą którego Wittgenstein oskarża tak metafizyka, jak sceptyka o nadużycia językowe.

Nic dziwnego, że w *O pewności* Wittgenstein decyduje się unieszkodliwić sceptycyzm nie tyle negatywnie – oskarżając go o nadużycia gramatyczne, ile pozytywnie – przeciwstawiając mu dość zwartą jak na antyteoretyczny charakter jego filozofii koncepcję zdań zawiasowych. Koncepcja ta jest do uruchomionej w *Dociekaniach* terapeutycznej argumentacji niesprowadzalna. Jej celem jest nie tyle dyskwalifikacja też sceptyka kartezjańskiego jako też niedorzecznych, ile rzucenie nowego światła na szereg tradycyjnych pojęć epistemologicznych oraz

¹¹ Ibid., § 318-319, s. 55.

¹² Ibid., § 452, 77 n.

strukturę tego, co Wittgenstein określa jako system przekonań. Zamiast wskazać na epistemiczny fundament naszych przekonań, o który pyta sceptyk, Wittgenstein pokazuje, że fundament ten – nazywany przez Georga von Wrighta przed-wiedzą¹³ – ma charakter przed-epistemiczny, praktyczny i być może nie-propozycjonalny. Nie jest on przedmiotem wiedzy: w świetle *O pewności* pytanie o jego uzasadnienie jest absurdalne.¹⁴ Wittgenstein chce zmienić koncepcję uzasadnienia, którą posługuje się sceptyk: poprzez odwołanie nie tyle do zdań, które gwarantowałyby prawomocność naszego opisu świata, ile do działań, których nic już nie musi uprawomocniać. Głównym przedmiotem analizy Wittgensteina staje się szczególna rola logiczna zdań zawiasowych.¹⁵ Jego zdaniem, tworzą one „rusztowanie” dla naszych gier językowych, „zawiasy”, na których poruszają się pytania i wątpliwości, „odziedziczone tło, na którym rozróżniamy prawdę od fałszu”. Zdania te, choć nie są przedmiotem wiedzy, są pewne, ponieważ ich pewność zakładana jest we wszelkim sądzeniu. Zaś możliwość ich zanegowania ograniczona jest faktem, iż wspiera się na nich nasz system przekonań.

W *O pewności* można wyróżnić cztery typy zdań zawiasowych:¹⁶

1. Potoczne zdania zdroworozsądkowe, obowiązujące dla każdej osoby przy zdrowych zmysłach np. „Ziemia istnieje już od dawna”, „Koty nie rosną na drzewach”.

2. Zdania, które w oparciu o świadectwa zostały kiedyś odkryte, obecnie zaś funkcjonują jako stały punkt odniesienia dla zwykłych zdań empirycznych, np. „W czaszce ludzkiej jest mózg”, „Woda wrze w temperaturze 100°”.

¹³ Zob. Georg Henrik von Wright, „Wittgenstein o pewności”, w: *Ibid.*, ss. 115-135.

¹⁴ „Osobliwe jest to, że choć uważam za całkiem słuszne, gdy ktoś odpiera za pomocą słowa ‘bezsens!’ próbę zbicia go z tropu przez wątplenie w fundamenty, za niesłuszne uznaję, gdy chce się bronić i używa przy tym słowa ‘wiem’.” *Ibid.*, § 498, s. 85.

¹⁵ *Ibid.*, § 137, s. 29 n.

¹⁶ Typologię tę powtarzam za Hansem Johannem Glockiem. Zob. J. H. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, s. 247. W odróżnieniu od Glocka nie sądzę, że zdania pierwszego typu są zdaniami ponadczasowymi. Choć postawienie tych zdań w stan podejrzenia jest nonsensowne o tyle, że wiązałyby się z zakwestionowaniem całego tła naszych przekonań, to nie uprawnia to do stwierdzenia, że są one pozaczasowe; że obowiązywać będą zawsze.

3. Zdania pierwszoosobowe o zastosowaniu uniwersalnym, np. „Mam dwie ręce”, „Nazywam się...”.

4. Zdania pierwszoosobowe o zastosowaniu kontekstowym, zależnym od indywidualnego doświadczenia życiowego osoby je wypowiadającej, np. zdanie mówiące, że większość czasu życia dana osoba spędziła w danym kraju.

Podając ich przykłady, Wittgenstein nie podaje żadnych kryteriów, za pomocą których można by je wytypować. Przyznaje też, że nie może podać żadnej ogólnej ich charakterystyki.¹⁷ Zdania te – używane jako zasady wydawania sądów empirycznych – są jednorodne pod względem funkcjonalnym¹⁸. Nie są jednak jednorodne pod względem epistemicznym: wszak zawierają zarówno przekonania zdroworozsądkowe, jak twierdzenia naukowe. Wątpienie w zasadność zdań pierwszego, trzeciego i czwartego typu jest niedorzeczne: byłoby poczytane nie tyle za pomyłkę, ile za szaleństwo. Systematyczne ich kwestionowanie pociągałoby epistemiczny chaos: wiązałoby się z unieważnieniem większości naszych gier językowych a w konsekwencji – z zakwestionowaniem całości przed-epistemicznego tła stanowiącego podstawę umożliwiającą artykułowanie i rewidowanie przekonań. Podważenie zdań drugiego typu – także będących zasadami formułowania sądów empirycznych – niosłoby nieco inne konsekwencje. Jeśli woda na gazie zamrzłaby, bylibyśmy w najwyższym stopniu zdumieni, uznalibyśmy jednak prawdopodobnie, że działa tu jakiś nieznan nam czynnik, który należy poddać badaniom ekspertów.¹⁹ Gdyby zdarzało się to systematycznie, wiele gier językowych musiałoby ulec przeformułowaniu.

Decyzja o nonsensowności podważania któregokolwiek ze zdań zawiasowych wymaga analizy pozajęzykowych okoliczności jego wypowiedzenia. W zwykłych okolicznościach wątpienie w nie jest nonsensowne, istnieją jednak okoliczności, w których staje się ono zasadne. Kwestionowanie zdania „Mam dwie ręce” wypowiedzianego w normalnych okolicznościach jest absurdalne. Jeśli jednak budzę się po operacji, a mam jakieś racje, by wątpić, czy nie amputowano mi rąk, to patrząc na moje ręce i wypowiadając zdanie: „Mam dwie ręce”, wypowiadam zwykły sąd o charakterze empirycznym. Wittgenstein nie wskazuje wyraźnego kryterium odróżniania typowego i nietypo-

¹⁷ L. Wittgenstein, *O pewności*, § 674, s. 113.

¹⁸ *Ibid.*, § 124, s. 27.

¹⁹ *Ibid.*, § 613, s. 104.

wego kontekstu epistemicznego. Różnica między zwykłym i niezwykłym użyciem owych zdań wydaje się dość płynna; jej uchwycenie jest kwestią nie tyle rozstrzygnięcia filozoficznego, ile kwestią intuicji językowej uczestników danych sposobów życia.

Wittgenstein przyjmuje, że zdania zawiasowe nie podlegają uzasadnieniu; nie dlatego, że jest ono poznawczo niedostępne, lecz dlatego, że – jako pewne – są one wyłączone zarówno z pytań o uzasadnienie, jak i z zarzutów o jego brak. Zdania zawiasowe nie są pewne na mocy samooczywistości czy stojących za nimi bezwzględnie pewnych świadectw. Są one pewne na mocy całego intersubiektywnie podtrzymywanego systemu przekonań, u którego podstaw stoja.²⁰ Ujęcie Wittgensteinowskie jest wyraźnie holistyczne. Zdania zawiasowe nie wyznaczają podstaw wiedzy; to system wiedzy wyznacza im szczególną rolę. W *O pewności* rola ta jest raczej źródłem metafor, niż jasnej eksplikacji: zdania te są „korytem rzeki, którą biegną nasze dociekania”; „nieruchomą osią”, wokół której toczą się składające się na wiedzę empiryczną gry językowe, zastygłym „przewodem dla niezastygłych, płynnych zdań empirycznych.” Wittgensteinowskie stanowisko, zgodnie z którym wszelkie zdania empiryczne są weryfikowane i korygowane w powiązaniu z siecią innych przekonań, nie jest szczególnie obligujące, bowiem nie wiąże się z analizą epistemiczną systemu jako całości. System ten nie jest w *O pewności* punktem wyjścia: jest „żywiołem, w którym żyją argumenty”²¹ – siatką zachowań i przekonań, której struktura nie jest ani wyjaśniona, ani opisana. Wittgensteinowska metafora systemu jako obrazu świata wydaje się więc dość zwodnicza. Wszak system nie jest przedmiotem oglądu, zaś rozważania, ujawniając jedynie niektóre jego właściwości, nie prowadzą ostatecznie w kierunku stworzenia jego teorii.

Wittgenstein zgadza się ze sceptykiem, że wiedza empiryczna jest korygowalna, twierdzi jednak, że jej rewizja nie dotyczy jej całości, lecz jedynie fragmentów. Wątpienie, a w konsekwencji – rewidowanie naszych przekonań, jest możliwe, gdy jest kontekstowe; gdy toczy się w ramach gier językowych, u których podstaw leżą niepowątpiewalne zdania zawiasowe. Nie jest jasne, czy zdania zawiasowe są częścią systemu wiedzy, czy też – jako jego tło a zarazem warunek – znajdują się poza nim. Jeśli wiedza podlega rewizji, to zdania te są z niej raczej

²⁰ Ibid., § 248, s. 46.

²¹ Ibid., § 613, s. 104.

wyłaczone. Ponadto, jeśli wiedza, zdaniem Wittgensteina, ma charakter propozycjonalny – jest przedmiotem wątpienia, korygowania i potwierdzania – to propozycjonalny charakter zdań zawiasowych staje się w świetle *O pewności* dyskusyjny. Jest on tym bardziej dyskusyjny, że cel ich wypowiedzania jest, w świetle codziennej praktyki językowej, niejasny. W ramach potocznych gier językowych zdania zawiasowe nie wydają się jakimkolwiek znaczącym posunięciem. Więcej: wydają się posunięciem ekscentrycznym, zakłócającym codzienną komunikację. Jeśli stanowią one podstawę leżącą poza pytaniami o uzasadnienie, to nie jest ona przedmiotem wglądu, nie jest usystematyzowanym zbiorem artykułowanych przekonań. Podstawa ta tworzy raczej nieartykułowane warunki działania. Jeśli zdania zawiasowe w normalnych okolicznościach stanowią rodzaj przedyskursywnego tła – jeśli nie mają one charakteru propozycjonalnego, to nie mogą też podlegać kryteriom prawdziwości.

Utożsamienie zdań zawiasowych z niepropozycjonalnymi warunkami działania a w konsekwencji – myślenia, nie jest bezdyskusyjne. Owszem, większość zawartych w *O pewności* uwag sugeruje, że jeśli prawdziwe jest to, co uzasadnione, to podstawa, w postaci zdań zawiasowych, nie może być ani fałszywa, ani prawdziwa.²² Uzasadnienie, uprawomocnienie świadectwa posiada kres – ten zaś nie jest wynikiem tego, że „pewne zdania zjednują nas bezpośrednio jako prawdziwe.” Kres ten nie jest „rodzajem naszego widzenia, lecz jest naszym działaniem, które leży u podstaw gry językowej”.²³ Niektóre uwagi sugerują jednak coś przeciwnego. Sugerują, że zdania zawiasowe mają charakter propozycjonalny; są sędami używanymi jako zasady wydawania zwykłych sądów²⁴ oraz że są one prawdziwe, a ich prawdziwość, należy do naszego systemu odniesienia.²⁵ Zatem kwestia, czy zdania te mają, czy nie mają charakteru propozycjonalnego, czy podlegają one, czy też nie podlegają kryteriom prawdziwości nie zostaje w *O pewności* jednoznacznie przesądzona. Jasne jest jedno: Wittgenstein, w przeciwieństwie do sceptyka, sądzi, że pewność jest epistemicznie uprzednia względem prawdziwości, wiedzy i jej uzasadnienia. Pewność nie jest wynikiem przekonania się o słuszności danego obrazu

²² Ibid., § 205, s. 40.

²³ Ibid., § 204, s. 39 n.

²⁴ Ibid., § 124, s. 27.

²⁵ Ibid., § 83, s. 20.

świata. Jest warunkiem zarówno jego posiadania, jak i zadawania pytań o prawdziwość zdań w jego obrębie formułowanych.²⁶ Powiedzenie, że „traktujemy coś jako pewne świadectwo, ponieważ jest na pewno prawdziwe”, jest, zdaniem Wittgensteina, niedorzecznością.²⁷ Świadectwem pewnym jest to, po którym działamy z całkowitą pewnością²⁸, pytanie zaś o jego prawdziwość jest względem niego wtórne.

Przyjrzyjmy się uwagom poświęconym konfrontacji systemów przekonań opartych na odmiennych zdaniach zawiasowych. Zdaniem Wittgensteina, rozstrzygnięcie na rzecz któregoś z nich nie dokonuje się przez odwołanie się do mocnych świadectw: czystych, niezależnych względem gier językowych, faktów. „Doświadczenie nie jest podstawą naszej gry w sądenie”. Podstawy tej nie tworzy także jej skuteczność.²⁹ Konfrontacja odmiennych systemów wiedzy wydaje się mieć ostatecznie charakter retoryczny, bowiem pewność leżących u ich podłoża zdań zawiasowych nie jest efektem stwierdzenia i uzasadnienia ich prawdziwości. Zarówno realista, jak i sceptyk uznają, iż podstawa wiedzy musi mieć charakter epistemiczny; musi być oparta na zdaniach prawdziwych, a zatem, ich zdaniem, zgodnych z rzeczywistością niezależną od naszych o niej przekonań. Wittgenstein tymczasem przyjmuje, że warunkiem rozstrzygnięcia ich prawdziwości jest nieepistemiczne tło, umożliwiające nam skuteczne odniesienie do rzeczywistości pozajęzykowej.³⁰ Zderzenia się ze sobą dwóch wykluczających się wzajemnie pewników nie prowadzi zatem do weryfikacji. Przypomina raczej wygrywanie przeciw sobie nie-epistemicznych postaw leżących u podłoża dwóch obrazów świata.³¹ Rozważmy przypadek ludzi, którzy zwracają się do wyroczni w sytuacji, w której my uciekamy się do fizyki. Wykazanie błędności ich postępowania – sugeruje Wittgenstein – nie ma nic wspólnego ze wsparciem na mocnych świadectwach falsyfikacją ich zbioru przekonań. Wiąże się z retorycznym zwalczaniem niektórych ich gier językowych.³²

Wittgenstein rezygnuje tym samym z idei weryfikacji polegającej na poszukiwaniu korespondencji między naszymi przekonaniem a rze-

²⁶ Ibid., § 94, s. 23.

²⁷ Ibid., § 197, s. 38.

²⁸ Ibid., § 196, s. 38.

²⁹ Ibid., § 92, s. 22.

³⁰ Ibid., § 131, s. 28.

³¹ Ibid., § 92, s. 22.

³² Ibid., § 609-612, s. 103 n.

czywistością od nich niezależną. Porzucenie idei korespondencji unie-
możliwić ma sceptyczne pytania o podstawę jej przyjęcia. Relatywi-
styczny wniosek mówiący, że z braku jakichkolwiek pozasystemowych
kryteriów pozwalających na ocenę innego systemu, powinniśmy od
oceny tej się powstrzymać, byłby wyciąganiem z *O pewności* zbyt dale-
ko idących konsekwencji. Wszak Wittgenstein wspomina o możliwo-
ści zastosowania w takiej sytuacji kryterium prostoty czy symetrii –
kryterium uniwersalnego, choć nie odwołującego do idei zgodności
z rzeczywistością.³³ Wspomina też, że możemy odrzucić system wie-
dzy, który okazuje się uboższy, więcej – możemy go uznać za błędny.³⁴

Podsumujmy. Zdania zawiasowe są rozpoznawane kontekstowo:
to samo zdanie – w zależności od kontekstu sytuacji i związanego z nim
sposobu życia – może być użyte bądź jako zdanie zawiasowe, bądź jako
zwykle zdanie empiryczne. Zdania te składają się na przedepistemiczne,
nieartykułowane w kontekście codziennego życia tło, w oparciu
o które możemy dopiero uczyć się przekonań. Pewność ich nie jest
absolutna. Zdania te mogą utracić swój szczególny status na rzecz
innych zdań. Choć trwałe, nie są bezwzględnie zabezpieczone przed
rewizją: Wittgenstein otwiera drogę sceptykowi, przyznając, iż pewne
fakty mogłyby przeorganizować nasze gry językowe a wraz z nimi, być
może, zdania – zawiasy, stojące u podstaw owych gier.

Status zdań zawiasowych nie jest jasny. Nie niosą one żadnej in-
formacji, nie wiadomo też, jakim celom mogłyby służyć ich wypowied-
zenie. Jeśli mają one charakter propozycjonalny, jeśli są nie tyle przed-
dyskursywnymi warunkami formułowania sądów empirycznych, ile
dyskursywnymi zasadami odpowiedzialnymi za artykułowanie wie-
dzy, to lektura *O pewności* nie dostarcza odpowiedzi, w jaki sposób
zasady te funkcjonują: na czym polega korelacja między zdaniem em-
pirycznym a zasadą jego formułowania. Wszak zdania zawiasowe nie
są aksjomatami, z których moglibyśmy w jakikolwiek sformalizowany
sposób wyprowadzać inne zdania. Wittgenstein, stojąc na stanowisku
holistycznym, uznaje za podstawę wiedzy nie pojedyncze aksjomaty,
lecz „system, w którym wnioski i przesłanki nawzajem się wspierają.”³⁵
O ile relacja między regułą użycia słów (będącą nie tyle posunięciem

³³ Ibid., § 92, s. 22.

³⁴ Ibid., § 286, s. 51.

³⁵ Ibid., § 142, s. 30.

w grze językowej, ile jej warunkiem) a sensownym wyrażeniem w obrębie danej gry jest w *Dociekaniach* dość jasna, o tyle relacja między regułą gramatyczną, zdaniem zawiasowym a zdaniem empirycznym jasna w *O pewności* nie jest. W konsekwencji nie jest też jasna struktura systemu naszych przekonań. Obligujące użycie przez Wittgensteina terminu „system” sugeruje jego uporządkowaną strukturę. Ta jednak nie zostaje opisana.

Jeśli zdania zawiasowe mają charakter niepropozycjonalny – a za takim rozwiązaniem przemawia większość uwag zgromadzonych w *O pewności* – jeśli nie mogą być ani dyskutowane ani opisywane, wyłączone są bowiem z obszaru gier językowych w stwierdzanie, badanie i wątplenie, to ich status jest wątpliwy. Usunięcie danej klasy zdań poza domenę wyrażalności nie wydaje się krokiem przekonującym. Przypomina manewr zastosowany w *Traktacie*; w przeciwieństwie jednak do wczesnego dzieła, w którym wyłączenie pewnej klasy zdań (tautologii oraz zdań metafizyki) ma charakter normatywny i ostateczny. Z tą różnicą, że w *O pewności* Wittgenstein przyznaje, że zdania zawiasowe mogły kiedyś funkcjonować w obrębie naszych praktyk językowych jako zdania empiryczne, mogą też – jako takie do nich powrócić; nie istnieje bowiem żadne ponadczasowe kryterium wskazujące pewnym zdaniom taką, a nie inną rolę w języku. Włączenie zdań – zawiasów do gry może się dokonać choćby wówczas, gdy zetkniemy się ze skrajnie obcym nam sposobem życia.

Niejasny status tych zdań prowokuje wiele pytań, na które Wittgenstein ostatecznie nie daje odpowiedzi. Niejasne jest, w jaki sposób, na gruncie Wittgensteinowskiej koncepcji znaczenia jako użycia, wyjaśnić fakt, że zdania te – choć w kontekście codziennego życia nieużywane – są znaczące.³⁶ Jako „leżące opodal drogi, po której porusza się badanie”, „przetoczone na martwy tor”, „wyłączone z ruchu”³⁷ wydają się twierdzeniami wysłanymi na wakacje. Nie mogą być one interpretowane jako formalne czy transcendentálne warunki wydawania sądów, działaniem bowiem, u którego podstaw stoją, warunków takich, zdaniem Wittgensteina, nie potrzebuje. Wszak działanie pociągające za sobą dane praktyki epistemiczne nie potrzebuje żadnej

³⁶ Na niejasność tę wskazuje Elizabeth Wolgast. Zob. idem, „Whether a Certainty is a Form of Life”, *Philosophical Quarterly*, kwiecień 1987, ss. 160-165.

³⁷ L. Wittgenstein, *O pewności*, § 284, s. 50.

sankcji filozoficznej; nie refleksja filozoficzna jest jego punktem wyjścia, lecz działanie – filozofii.

Teza, iż zdania zawiasowe podtrzymują wiedzę propozycjonalną, także mówi niewiele: wszak nie wiadomo w jaki sposób – o ile zawiasy mają charakter niepropozycjonalny – mogą stanowić dla niej ruszowanie. Wittgenstein nie proponuje żadnych kryteriów rozpoznawania owych zdań, wątpliwe jest zatem, czy jego przedsięwzięcie może usystematyzować, czy choćby przeorientować nasz pogląd na wiedzę i pewność, a w konsekwencji zabezpieczyć epistemologię przed atakami sceptyka. Wydaje się, że tylko wskazanie kryteriów rozróżniania między zdaniami zawiasowymi, zwykłymi zdaniami empirycznymi a zdaniami gramatycznymi może prowadzić do wytyczenia granicy między błędem a nonsensem, o który to oskarża Wittgenstein sceptyka. Kryteriów tych jednak w *O pewności* brak.³⁸

Jedno jest pewne: Wittgenstein oddala się od charakteryzowania zdań zawiasowych w kategoriach ich zgodności, czy też niezgodności z rzeczywistością. Tym samym stara się oddalić od kategorii, w których toczy się spór realisty ze sceptykiem. W *O pewności* przyjmuje się z jednej strony, że doświadczenie nie jest podstawą naszych sądów. Z drugiej strony, mówiąc o ludziach, którzy od niepamiętnych czasów „uczyli się z doświadczenia”, że w każdym zwierzęciu znajdują podobne części, Wittgenstein wskazuje, że sądy nasze są jakoś od doświadczenia zależne.³⁹ Doświadczenie nie jest tu, rzecz jasna, rozumiane jako domena „czystych” faktów. Jest ono raczej domeną naszych działań w świecie – te bowiem, nie zaś to, jaki jest świat, decydują ostatecznie o treści naszych przekonań.

Sęk w tym, że działania te nie są od faktów całkowicie niezależne. W końcowych partiach *O pewności* Wittgenstein przyznaje, że gdyby radykalnej zmianie uległy ogólne prawidłowości przyrody, tworzące uwarunkowania ramowe dla naszych gier językowych – epistemiczne tło pozwalające przypisywać zdaniom bądź prawdziwość, bądź fałszywość – to nasze reguły gramatyczne, w konsekwencji – nasze sposoby życia mogłyby, choć nie musiałyby, ulec zmianie.⁴⁰ Wittgenstein zatem czyni tu na rzecz sceptycyzmu ustępstwo, przyznaje bowiem, że choć nie może się mylić co do reguł gramatycznych czy zdań zawiaso-

³⁸ Zob. B. Chwedeńczuk, „Odczarować Wittgensteina”, w: *ibid.*, ss. 137-152.

³⁹ *Ibid.*, § 88, 210, s. 21, 40.

⁴⁰ *Ibid.*, § 513, s. 87.

wych, to jednak „z powodzeniem może kiedyś uwierzyć, że dostrzeżę, że nie był zdolny do wydania danego sądu”. Przyznaje też, że „gdyby zdarzało się to zawsze lub często, zmieniałoby zapewne całkowicie charakter naszej gry językowej”.⁴¹ Zmiana ta, choć możliwa, nie byłaby jednak konieczna. Szczególny status pewników decyduje o tym, że w obliczu nowych świadectw – radykalnie sprzecznych z naszym dotychczasowym obrazem świata – możemy pozostać przy przekonaniach poprzednich.⁴² Ponieważ rewizja zdań zawiasowych pociągałoby za sobą rozpad naszego obrazu świata, możemy się na nią nie zgodzić.⁴³ Niezwykle fakty przyrody, zdaniem Wittgensteina, prowadziłyby przede wszystkim do rozpadu pojęć a w konsekwencji do rozpadu starych gier językowych. Zmiana określonych gier językowych nie musiałaby pociągać za sobą zmiany całego systemu przekonań. Możliwość jednak tego, że dotychczasowa praktyka formułowania twierdzeń mogłaby stracić zastosowanie, nie zostaje tu wykluczona. Ostatecznym krokiem Wittgensteina jest jedynie pokazanie, że tak rozumiany sceptycyzm nie jest nieodparty. Trudno jednak na gruncie *O pewności* uznać, że jest niedorzeczny.

Ostatecznie Wittgenstein nie rozwiązuje w *O pewności* kwestii relacji między domeną faktów a domeną przekonań. Zaś kwestia ta jest dla unieszkodliwienia sceptycyzmu kluczowa. Można, rzecz jasna, przyjąć, że wynika to z ogólnej orientacji jego filozofii, w ramach której nie buduje się metafizycznej teorii rozstrzygającej problem relacji między językiem a światem. Owa interpretacja wydaje się o tyle niewystarczająca, że w *O pewności* Wittgenstein powraca do tradycyjnych pytań metafizycznych. Dotyczą one kwestii: czy nasze praktyki językowe są zależne od tego, że „fakty zachowują się tak a nie inaczej”? I czy, skoro „pewne zdarzenia osadziłyby mnie w położeniu, w którym nie mógłbym prowadzić dalej starej gry, w której zostałbym wyrwany z jej pewności”, można przyjąć, że możliwość danych gier językowych jest warunkowana przez określone fakty?⁴⁴ Czyż nie jest tak, że „mogę w ogóle wydawać sądy tylko dlatego, że rzeczy zachowują się tak a tak (poniekąd przyjaźnie)”?⁴⁵

⁴¹ Ibid., § 645- 646, s. 109.

⁴² Ibid., § 512, s. 87

⁴³ Ibid., § 516, s. 87 n.

⁴⁴ Ibid., § 617, s. 104.

⁴⁵ Ibid., § 615, s. 104.

Na pytania te nie padają żadne wiążące odpowiedzi. Oddalając się od realizmu, Wittgenstein uznaje, że gra językowa nie musi pokazywać faktów, które ją umożliwiają.⁴⁶ Nie wykazuje jednak, iż hipoteza, jakoby zmianie mogły ulec niektóre gry językowe a wraz z nim – być może – system naszych przekonań, jest niedorzeczna. Przyjmuje jedynie, że możliwe jest, iż nawet gdyby w zdarzenia przyrodnicze wkra- dła się nieregularność – gdyby fakty zaczęły „stawać nam dęba”, nie musiałyby nas to „wysadzić z siodła” – nasze stare praktyki wydawania sądów nie musiałyby ulec podważeniu.⁴⁷ Stwierdzenia te nie gwarantują autonomii gramatyki. Nie gwarantują zatem antyrealistycznego odcięcia pytania o rzeczywistość niezależną od naszych o niej przekonań. Ich ostatecznym wynikiem jest uznanie, iż nie ma racji przesądzających ostatecznie spór na rzecz sceptyka. Sęk jednak w tym, że nie ma też racji, które raz na zawsze unieszkodliwiałyby jego pytania. Przyjęta w *O pewności* strategia antysceptyczna zmierzająca ku wykazaniu, że w ramach codziennych praktyk językowych wątplenie ma zawsze charakter kontekstowy; że, aby w coś wątpić, należy coś przyjmować jako podstawę oraz, że ktoś, kto podważa owe podstawy, nie daje dowodu godnej pochwały dociekliwości, lecz budzi pytanie, czy nauczył się właściwie pewnych gier językowych, wskazuje na słabości kartezjańskiej wersji sceptycyzmu. A jednak strategia ta nie jest niezawodnym środkiem jej usunięcia. Sceptyk – zarówno radykalny, jak i ten, który wątpleniu nadaje zasięg bardziej ograniczony – uważa, że codzienna praktyka językowa nie może być ostateczną instancją rozstrzygnięć epistemologicznych.

Podłożem Wittgensteinowskiego sporu ze sceptykiem nie jest jedynie spór wokół problemów teoriopoznawczych. Jest nim odmienne rozumienie zadań i metod filozofowania. Jeśli zachodnia tradycja filozoficzna upatrywała źródeł filozofowania w odejściu od przekonań potocznych, to Wittgenstein ją kwestionuje. Jego postawa nie jest wyrazem intelektualnej rezygnacji. Nie jest też antyfilozoficzną apologią zdrowego rozsądku. Wyrasta ona z wspartego na racjach przedsięwzięcia krytycznego – diagnozującego założenia i efekty dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii i ustanawiającego w oparciu o wyniki swoich rozważań nowe granice sensowności. Punktem doce-

⁴⁶ Ibid., § 618, s. 105.

⁴⁷ Ibid., § 616-619, s. 104 n.

lowym Wittgensteinowskiej refleksji są wyłaniające się z codziennych gier językowych przekonania. Droga zaś do nich jest daleka i niełatwa, skoro „filozofem jest ten, kto musi uleczyć w sobie wiele chorób umysłu, nim zdoła dotrzeć do pojęć zdrowego rozsądku”.⁴⁸ Zarysowany w *Dociekaniach* naturalizm, w myśl którego ostatecznym kresem postępowania epistemologicznego jest opis naszej działalności epistemicznej a ostateczną konstatacją stwierdzenie, że „można tu jedynie opisywać i powiedzieć; takie oto jest ludzkie życie”⁴⁹ nie jest apologią status quo naszych poznawczych czynności. Jest on osadzony w normatywnych ramach, mówi bowiem, w którym miejscu nie tyle zatrzymuje się, ile powinien się zatrzymać filozof. Sceptyk jednak nie musi podporządkować się Wittgensteinowskiej dyrektywie. Etykieta, zgodnie z którą pytanie, czy techniki opisu świata są prawdziwe lub fałszywe jest gramatycznie lub praktycznie nie na miejscu, nie jest tą, na którą chciałby przystać. A jeśli tak, to wynik polemiki z nim jest nadal dyskusyjny.

Marta Rakoczy

⁴⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 73.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, przeł. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 14.



TEKSTY NIE „O”

Roman Godlewski

Jakie warunki musi spełnić dobra teoria obowiązku?

Neutralność aksjologiczna

Wciąż brak nam dobrej teorii obowiązku. Powody tego stanu rzeczy są rozliczne. Głównym jest zapewne ten, że intencje większości badaczy nie są neutralne aksjologicznie, czyli budując teorię starają się oni wspierać określone stanowiska normatywne, a wzbraniają przed rozważaniem rozwiązań teoretycznych, o których można by sądzić, że uzasadniają stanowiska etyczne im wrogie. Nie może się jednak rozwijać nauka, gdy spętana jest przekonaniami moralnymi, religijnymi, ideologicznymi czy światopoglądowymi.

W istocie obawy zaangażowanych emocjonalnie badaczy są do pewnego stopnia uzasadnione. Jest tak dlatego, że nawet tezy same w sobie neutralne aksjologicznie, mogą służyć za wsparcie argumentacji stronniczej. Kłopot ten spotyka niejednokrotnie nauki przyrodnicze. Tezy astronomów, geologów czy biologów, a także psychologów, socjologów czy ekonomów niejednokrotnie stwarzały pozór aksjologicznego zabarwienia, a czasem nawet faktycznie tak było w intencji ich głosicieli.

Dlatego też pierwszym warunkiem, jaki musi spełniać dobra teoria obowiązku, jest całkowita neutralność aksjologiczna tak w intencji twórcy, jak w wykonaniu i sposobie wyłożenia. Dobra teoria obowiązku nie mówi bowiem, co jest, bądź nie jest, naszym obowiązkiem, ale jedynie to, czym on jest. Oczywiście nic nie da się poradzić na to, by twierdzenia nawet najneutralniejszej teorii były wykorzystywane w sporach normatywnych.

Dodajmy, że niepokoje zaangażowanego aksjologicznie badacza wynikać mogą również z obaw o wynik dociekań. Dobra teoria obo-

wiązku uczyni z niego kwestię obiektywną. Wynik może być całkiem nieoczekiwany a tym samym groźny dla konkretnego systemu normatywnego. Nic dziwnego, że wśród rozważań teoretycznych dominuje podejście dorabiania i dopasowywania pojęcia obowiązku do potrzeb konkretnego stanowiska aksjologicznego.

Definicja pojęcia a jego desygnaty

Wiele teorii uchodzących za teorie obowiązku nie jest nimi przynajmniej w sensie, który mamy tu na myśli. Nie tyle bowiem celem ich jest wyjaśnienie, czym jest obowiązek w ogóle, czyli podanie definicji, co podanie ogólnej idei, z której można by wysnuć system obowiązków, np. moralnych. Nie wykluczamy w tej chwili, by taką ideę dało się ukuć. Nawet gdybyśmy jednak ją mieli, wciąż potrzebowalibyśmy odpowiedzi na pytanie, czego ona dotyczy. Innymi słowy, nawet gdybyśmy znali wszystkie nasze obowiązki, wciąż pozostaje pytanie, czym one są. Dobra teoria obowiązku nie tyle skupia się zatem na wyszukiwaniu obowiązków, co podaje sens pojęcia.

Wyjątki

Kolejno przytoczymy wymóg, który dotyczy wszelkich teorii z wszelkich dziedzin. Otóż w dobrej teorii wykluczone są rozwiązania mające charakter wyjątku od powszechnie obowiązujących reguł. Takie wyjaśnienia w istocie niczego nie wyjaśniają, a co do zawartości treściowej nie różnią się od stwierdzenia, że tak to po prostu jest. Dobre wyjaśnienie odwołuje się do znanych uprzednio bezwyjątkowych reguł ogólnych, albo, by się na nich oprzeć, postuluje je i uzasadnia.

Wyczuwalność słowa „obowiązek”

Z ogólnych wymogów wymienimy jeszcze następujący. Dobra teoria musi wyjaśnić, w jaki sposób uczymy się słowa „obowiązek”. Musi wyjaśnić:

1. W jaki sposób uczą się tego słowa dzieci,
2. W jaki sposób ustalić, że słowo z obcego języka oznacza właśnie obowiązek.

Tego rodzaju kierunek analizy pojęciowej zapoczątkowany został przez późnego Wittgensteina [j], a rozwijany był między innymi przez Quine'a [h, i] i Davidsona [a]. Quine analizował zagadnienie interpretacji obcych języków, zaś kwestia uczenia się języka przez dzieci pojawia się w tej tradycji u Davidsona [c]. Pierwsi dwaj raczej unikali zajmowania stanowiska w kwestii możliwości zastosowania teorii języka do zagadnień metaetycznych. Davidson zaś jest w tej kwestii nieco bardziej otwarty [b71, d25]. Ścieżkę tę podejmujemy przekonani, że teoria dowolnego pojęcia, musi być w stanie wyjaśnić, w jaki sposób się go uczy i jak je rozpoznajemy w całkiem obcych językach.

Dobra teoria musi pokazać, w jaki sposób możemy sens pojęcia obowiązku wyjaśnić przy pomocy zdefiniowanych materialnie przykładów. Zwracamy uwagę, że wymóg ten nie oznacza w żadnym razie założenia, że obowiązek jest czymś materialnym, ale jedynie tyle, że da się go pokazać na przykładach, które w ostatecznym rozrachunku są materialne, ponieważ muszą odwoływać się do naszych zmysłów. Podobnie empiryczna pokazywalność liczb czy figur geometrycznych nie sprawia, że muszą one być przedmiotami materialnymi. Oczekujemy tego samego. Dobra teoria obowiązku musi wyjaśnić, jak obowiązek można pokazać. Tak jak oczekujemy od osoby wiedzącej, czym jest liczba pięć, by potrafiła ją pokazać, czyli pokazać rozmaite piątki w świecie fizycznym, tak też oczekujemy od osoby wiedzącej, czym jest obowiązek, by potrafiła wskazać obowiązki w świecie, czyli np. potrafiła rozpoznać obowiązki ciążące na określonej osobie, a także rozpoznać postępowanie będące spełnianiem obowiązku.

Założeniem takich poszukiwań jest oczywiście to, że teoria taka ma *explicite* czynić to, co każdy z nas potrafi czynić intuicyjnie, tzn. wyławiać z rzeczywistości obowiązki, tak jak potrafimy czynić to z krzesłami, kwadratami i głosem ludzkim. W innym razie bowiem w ogóle nie bylibyśmy w stanie posługiwać się tym słowem i w ogóle ono by nie istniało. Skoro zaś nauczyliśmy się go, musiało się to stać poprzez przykłady materialne – przez ukazane nam w rzeczywistości sytuacje, w których słowo to jest właściwie stosowane. Edukacja ta ginie jednak przed wzrokiem naszej świadomości w pomrokach wspomnień dzieciństwa i braku należytej uważności, by zorientować się, w których momentach dziecko uzyskuje realną egzemplifikację tego pojęcia. Dobra teoria musi pokazywać, jak się to dzieje.

Translatywność słowa „obowiązek”

Podobnym warunkiem jest oczekiwanie, by teoria obowiązku wyjaśniła, na jakiej zasadzie orzekamy, że określone słowo z obcego języka jest równoznaczne ze słowem „obowiązek”. Kontakt z obcymi kulturami odbywa się wszak również (tak jak i kontakt między nauczycielem a uczącym się języka) za pośrednictwem tego, co materialne – słów gestów, artefaktów, napisów, rysunków. Dobra teoria obowiązku musi pokazywać, na podstawie, jakich faktów możemy orzec, że określone słowo obcego języka (np. konfucjańskie „te”) oznacza tyle, co nasz „obowiązek”.

Instruktywność

Wymogiem podobnego rodzaju jest wymóg następujący. Wyobraźmy sobie, że ktoś sobie mówi: „No dobrze, od dziś chcę wypełniać wszystkie ciężące na mnie obowiązki; to co mam robić?”. Teoria obowiązku musi w sposób jasny i zrozumiały wyjaśniać, jak jednostka może rozpoznać własne obowiązki, oraz jak odróżnić działanie będące ich spełnieniem od działań obojętnych albo z jej obowiązkami sprzecznych. Jeśli Kant pisze, że obowiązek jest koniecznością czynu wynikającego z podporządkowania woli prawu moralnemu [e439], albo „koniecznością czynu wypływającego z *poszanowania prawa*” [e400], i nawet dowiadujemy się dodatkowo, że prawo moralne oparte jest na idei wolności, ta zaś jest jedną z idei rozumu praktycznego [g342], trudno na tej podstawie wiedzieć, kiedy postępujemy w zgodzie z naszym obowiązkiem, gdyż definicja jest zupełnie niejasna. Powiedzmy, że dana osoba zrobiła sobie kanapkę na śniadanie. Pytanie: jak na podstawie teorii Kanta można rozstrzygnąć, czy czynność przygotowywania kanapki była polegającym na szacunku aktem podporządkowania woli rozumowi?

(W przypadku samego Kanta ostatecznie zniechęca nas do jego teorii fakt, iż on sam uważa pojęcie obowiązku za niemożliwe do zrozumienia i wyjaśnienia, możliwe zaś tylko do obrony [e459n, f116, f120]. Zagadkowe to stanowisko, jak bowiem można bronić czegoś, czego nie da się ani pojąć, ani wyjaśnić – stawia pod znakiem zapytania status jego teorii.)

Zwracamy przy tym uwagę, że jeśli teoria odwołuje się do zdarzeń z zakresu życia wewnętrznego jak podporządkowanie woli rozumowi,

to muszą one być wyjaśnione prosto, tak by było wiadomo, kiedy dane zdarzenie miało w naszym umyśle miejsce. Inaczej bowiem, trudno taką teorię uznać w ogóle za zrozumiałą.

Warto dodać, że wymagamy, by teoria rzeczywiście coś wyjaśniała. Wiele bowiem tak zwanych teorii czy definicji obowiązku niczego nie wyjaśnia, a jedynie wyraża odczuwany przez nas system konotacji. Przykładowo, pojęcie obowiązku kojarzy się nam z takimi innymi pojęciami, jak godność, wolność, podmiotowość, szacunek. Można się wobec tego spotkać z tezami, które pojęcia te wiążą ze sobą, np. że „postępowanie jest zgodne z obowiązkiem, gdy odbywa się z poszanowaniem godności (podmiotowości) samego siebie i innych ludzi”. Teza taka współbrzmi może z naszymi odczuciami, lecz niestety niczego ona nie wyjaśnia. Innymi słowy jest definicją *ignotum per ignotum*. Nie tyle jest to definicja co wyraz naszych skojarzeń czy konotacji.

Czym jest X?

Poczucie, że takie pseudoteorie coś wyjaśniają bierze się zapewne stąd, że wygłaszające je osoby i tak dobrze wiedzą, czym jest obowiązek. Nie sposób jednak odgadnąć, czego one dotyczą, jeśli się z góry tego nie wie. Widać to jasno, gdy zastąpić w nich słowo „obowiązek” literą X. Np. „postępowanie jest zgodne z X, gdy odbywa się z poszanowaniem godności (podmiotowości) samego siebie i innych ludzi”, albo „działanie jest zgodne z X, gdy wola jednostki kierowana szacunkiem dla rozumu podporządkowuje się mu”. Czym jest X?

Przygodność słowa „obowiązek”

Ktoś może zarzucić, że wymogi tego rodzaju, a szczególnie te odnoszące się do wyuczalności i translatywności słowa, nie tyle dotyczą pojęcia obowiązku w ogóle, ale jedynie słów. Zgodnie z tym zarzutem analiza warunków prawidłowego użycia słowa nie dotyczy pojęcia, lecz wyłącznie tego, jak dane słowo rozumiano w danym czasie w określonym kręgu osób. Jest ona zatem li tylko przyczynkiem historycznym i nie ma nic wspólnego z analizą pojęcia ogólnego. Odpowiadamy na to, co następuje. Osoba, z którą rozmawiamy na ten temat...

1. Nauczyła się słowa „obowiązek”, czyli wiązania pewnego pojęcia z widowym materialnie znakiem w tej a nie innej kulturze; jeśli założyć, że nauczyła się tego słowa dobrze, to znaczy, że przypisuje mu taki sens, jaki akurat w tym czasie i w tym kraju jest mu przypisywany.

2. Posługując się nim w rozmowie z nami, przy jego pomocy nie może zakomunikować niczego innego, niż to, co w języku, którego używamy tu i teraz, słowo to znaczy. Może ona oczywiście nadać mu sens swoisty, jeśli zwykły sens jej nie odpowiada, a chce wyrazić myśl szczególną, ale jeśli ma być zrozumiana, to nie ma wyjścia, musi nadając nowy sens posłużyć się językiem, który oboje znamy, albo też widzialnymi, więc materialnymi, gestami czy przykładami pozajęzykowymi.

Zatem fakt, iż analiza konkretnego historycznego języka ma charakter właśnie historyczny i niekoniecznie mówi nam coś o pojęciach ponadjęzykowych, nie zaprzecza temu, by analizowanie go coś nam o tych pojęciach mówiło. Podobnie analiza budowy woltomierza niekoniecznie wyjaśni nam, co to jest napięcie, ale dobra teoria napięcia musi wyjaśniać, jak możliwe jest mierzenie napięcia za pomocą danego miernika. Tu wymagamy tego samego. Dobra teoria obowiązku musi wyjaśniać jak możemy mówić o obowiązkach w historycznie przygodnym języku.

Obowiązek a wolność

Kolejno wymienimy szereg wymogów bardziej konkretnych – wynikających z istoty zagadnienia. Po pierwsze zatem, w ramach dobrej teorii pojęcie obowiązku musi współgrać z pojęciem wolności, tak jak to ujmują rachunki deontyczne, czyli zgodnie z regułami: „nie jest prawdą, że powinno się robić daną rzecz tylko, jeśli wolno jej nie robić” oraz „nie wolno robić danej rzeczy tylko wtedy, gdy powinno się jej nie robić”.

Dobra teoria obowiązku powinna wyjaśniać, dlaczego obowiązek moralny ma różną treść w różnych kulturach i epokach. A ponadto: Wyjaśnić typologię obowiązków – to, że prócz obowiązku moralnego istnieje obowiązek prawny, a także obowiązki płynące z umów prywatnych między pojedynczymi osobami;

wyjaśnić jak obowiązki powstają i zanikają; z uwzględnieniem typologii, czyli obowiązków moralnych, prawnych i prywatnych, wyja-

śnić, czym jest poczucie obowiązku i dlaczego złamanie obowiązku tworzy winę i czym ona jest, a także czym jest poczucie winy. Następnie:

Dlaczego zakłócenia w funkcjonowaniu umysłu (w tym choroba umysłowa) a także niewiedza usprawiedliwiają łamiącego obowiązek, tak, że wina nie powstaje, albo jest mniejsza (okoliczności usprawiedliwiającej). Dlaczego zmazanie winy wymaga odbycia kary? Dlaczego zmazanie winy wymaga zadośćuczynienia poszkodowanemu przez fakt złamania obowiązku? Dlaczego pewne okoliczności uważa się za łagodzące karę? Jakie potrzeby wynikające z natury ludzkiej zaspokajane są przez wypełnianie obowiązków? Jak możliwe jest świadome łamanie obowiązku? Czym różnią się wyrzuty sumienia (spowodowane złamaniem obowiązku) od żalu (spowodowanego błędnym postępowaniem innego rodzaju)? Czym różni się głos sumienia od innych głosów skłaniających nas do działania np. od głosu namiętności?

Roman Godlewski

Bibliografia

- [a] Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press 1984.
- [b] Davidson, Donald, „Semantics for Natural Languages” [a55-64].
- [c] Davidson, Donald, „Theories of Meaning and Learnable Languages” [a3-15].
- [d] Davidson, Donald, „Truth and Meaning” [a17-36].
- [e] Kant, Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, numeracja stron uniwersalna.
- [f] Kant, Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, numeracja stron uniwersalna.
- [g] Kant, Immanuel, *Krytyka władzy sądzienia*, numeracja stron uniwersalna.
- [h] Quine, Willard van Orman, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969.
- [i] Quine, Willard van Orman, *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960.
- [j] Wittgenstein, Ludwik, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa: PWN 1972.

Tomasz Grzegorek

**Czy można pozostać niewzruszonym
wobec powinności?
Internalizm i eksternalizm w filozofii moralności**

Wprowadzenie

Spór między internalizmem i eksternalizmem w filozofii moralności dotyczy tego, czy analiza sądu moralnego (np. „Jan powinien oddać dług”) wymaga uwzględnienia motywacji podmiotu do odpowiedniego postępowania.¹ Internalizm jest stanowiskiem stwierdzającym konieczność takiego uwzględnienia, eksternalizm przeciwnie – postuluje analizę sądu moralnego bez odwołania do motywów. Spór ten można również opisać na płaszczyźnie innej niż logiczna mianowicie, jak ją nazywa Stephen Darwall, „egzystencjalnej”.² Eksternalizm egzystencjalny polega na dopuszczeniu jako możliwej sytuacji, kiedy podmiot spstrzeża swoją powinność i nie jest w *żaden* sposób zmotywowany do podjęcia wymaganego działania, ponieważ wypełnianie moralnych obowiązków wymaga „dodatkowej psychologicznej sankcji”.³ Internalizm egzystencjalny głosi, że taka sytuacja nigdy nie może mieć miejsca, ponieważ uznając jakieś działanie za swoją powinność, człowiek niejako automatycznie czuje się do podjęcia tego działania zmotywowany (choć nie zawsze dostatecznie silnie). Czyli na pytanie postawione w tytule tego artykułu eksternalista odpowie twierdząco a internalista zaprzeczy.

¹ Dziękuję prof. Włodzimierzowi Galewiczowi, który zwrócił moją uwagę na to zagadnienie i udostępnił mi część literatury.

² Por. S. Darwall, „Learning from Frankena: A Philosophical Remembrance”, *Ethics*, 107, 1997, s. 695.

³ Por. A. R. Mele, „Internalist Moral Cognitivism and Listlessness”, *Ethics*, 106, 1996, s. 728.

Prezentowany tekst składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawione zostaną przywoływane w dyskusji argumenty małej skali, które mają charakter bardziej logiczny i służą przede wszystkim wyklarowaniu tego, co zostało zaciemnione przez niejednoznaczność nazw i zaniedbania w rozróżnianiu rodzajów faktów normatywnych. W drugiej części zaprezentowane będą argumenty dużej skali, w odróżnieniu od pierwszych nastawione głównie na wyświetlenie intencji związanych z użyciem języka moralnego i odwołujące się do kwestii ogólnych i podstawowych.

I. Argumenty małej skali

Pierwszy argument za internalizmem odwołuje się do zwykłego potocznego sposobu rozumienia czym jest motyw i powód do działania. Nie da się zaprzeczyć, że ktoś, kto czuje się moralnie zobowiązany, np. do pożyczania samochodu potrzebującemu sąsiadowi, ma powód, by to uczynić: powinność albo spostrzeżenie powinności będzie tym powodem do działania. Ktoś, kto ma powód, żeby zachować się w taki sposób, ma też motyw skłaniający go do tego zachowania, w innym przypadku – na mocy założenia, że każde nieimpulsywne zachowanie wymaga motywu – nigdy nie mógłby go faktycznie podjąć. Wynika stąd, że posiadanie powodu do działania jest równoznaczne z posiadaniem motywu. Jeśli powinność jest powodem, a ten jest motywem, to można twierdzić, że powinność (albo spostrzeżenie powinności) jest motywem zachowania. Na czym opierają się przesłanki tego rozumowania? Internaliści twierdzą, że pierwsza jest oczywista i nie podlega dyskusji, np. G. C. Field pisze, że bycie powodem do działania jest „jedną z najlepiej widocznych właściwości faktu moralnego”.⁴ Druga przesłanka, że posiadanie powodu jest też posiadaniem motywu, również nie wydaje im się ani trochę kontrowersyjna. Jednak baczniejsza analiza całego rozumowania pokazuje, że przesłanki nie uprawomocniają wcale otrzymanego wniosku. Aby to dostrzec, trzeba odróżnić powody, które Hutcheson określił jako pobudzające (*exciting reasons*) od powodów usprawiedliwiających (*justifying reasons*). Powody po-

⁴ G. C. Field, *Moral Theory* London: Methuen & Co 1921 cyt. za: W. K. Frankena, „Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy”, w: W. Sellars, J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1970, s. 710.

budzające odwołują się do naturalnych pragnień podmiotu nakierowanych na określone korzyści, takie jak zachowanie zdrowia, doświadczanie przyjemności, zaznawanie szacunku itp., natomiast powody usprawiedliwiające odwołują się do woli bycia sprawiedliwym, szlachetnym, czy po prostu dobrym. Na przykład pytanie „Dlaczego mam pożyczyć samochód sąsiadowi?” zależnie od sposobu odczytania może się domagać podania w odpowiedzi powodu pobudzającego: „Bo jeśli to zrobisz, on ci się odwdzięczy (czyli skorzystasz na tym)” lub usprawiedliwiającego: „Ponieważ mu to obiecałeś (czyli postąpisz jak człowiek spolegliwy)”. Wypowiadając do kogoś to pierwsze zdanie, czyli podając komuś powód pobudzający, popychamy go do działania, natomiast wypowiadając drugie zdanie, czyli podając komuś powód usprawiedliwiający, oferujemy usprawiedliwienie działania. Pozostaje kwestią sporną, czy takie usprawiedliwienie ma moc ponaglenia do działania, innymi słowy, czy wzbudza motywację (choćby niewielką, nie koniecznie wystarczającą do zainicjowania zachowania). Ekstermalista powiedziałby, że nawet jeśli czasami, a nawet zazwyczaj, tak właśnie bywa i w ten sposób działają na ludzi usprawiedliwienia, to jeszcze nie znaczy, że tak *koniecznie* musi być, tymczasem taka konieczność jest bezwzględnie wymagana przez internalizm. Wygląda więc na to, że przedstawiony na początku argument jest przekonujący jedynie dla tego, kto nie dostrzega Hutchesonowskiego rozróżnienia, czyli ignoranta, oraz dla tego, kto przypisuje powodowi usprawiedliwiającemu moc motywacyjną, czyli internalisty, a przecież nie do nich jest adresowany. W gruncie rzeczy okazuje się on wręcz pseudo-argumentem, ponieważ z góry zakłada tezę, której miał dowieść, że moralne zobowiązanie niezawodnie wzbudza motywację.

Inny argumentu za internalizmem podał P. H. Nowell-Smith. Wymierzył go bezpośrednio w intuicjonizm, któremu zarzuca, że co prawda poucza nas jak poznać dobro (intuicją), ale milczy w kwestii, czy i jak należy je realizować: „Lecz co wtedy, gdy nie jestem zainteresowany? [...] Nauczyłem się co słuszne i niesłuszne; ale dlaczego powinienem robić to co słuszne i unikać tego co niesłuszne?”⁵ Pytania te ewidentnie domagają się podania powodu lub powodów pobudzających, bo przecież powody usprawiedliwiające musiały zostać odnalezione, sko-

⁵ P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, London: Penguin Books 1954, cyt. za: W. K. Frankena, op. cit., s. 712.

ro pewne działania nazwano „słusznymi”, a inne „niesłusznymi”. William Frankena – autor przeglądowej pracy streszczającej przedstawiany tu spór – dopatruje się u Nowella-Smitha pomieszania dwóch argumentów sugerowanych przez Hume’a: jednego głoszącego, że konkluzje zawierające „powinien” nie mogą być wyciągane z przesłanek zawierających samo „jest” oraz innego, stwierdzającego, że konkluzje zawierające „powinien” nie mogą być wywiedzione z prawd, nawet jeśli dana prawda jest wyrażana przez sąd moralny. Intuicjoniści używają pierwszego z argumentów i jest on poprawny, ale Nowell-Smith używa argumentu drugiego. Okazuje się więc, że przedstawione powyżej wersje argumentu internalistów to ukryte pod mnogością słów próby utożsamienia powodu czy zobowiązania z motywem do działania.

Jeszcze inny argument umacniający internalizm, tym razem na gruncie emotywizmu, zaproponował Stevenson w swoim słynnym artykule „The emotive meaning of Ethical Terms”, gdzie protestuje przeciwko definiowaniu terminów moralnych bez odniesienia do interesu podmiotu (jego potrzeb, celów, itp.). Stevenson twierdzi, że terminy etyczne posiadają swoisty „magnetyzm” i że analiza zdania, w którego skład one wchodzi, powinna to uwzględnić. Używając słowa „magnetyzm” ma on na myśli to, że „osoba rozpoznając, że X jest ‘dobre’ (czyli moralnie obligujące), musi *ipso facto* nabyć silniejszą tendencję do odpowiedniego działania niż miałaby bez wspomnianego rozpoznania”.⁶ Uprawdopodobnienie teorii Hume’a osłabia wiarygodność Stevensona, gdyż sposób definiowania terminów moralnych jako posiadających magnetyzm zupełnie nie pasuje do teorii, której prostą konsekwencją jest twierdzenie, że można pozostać obojętnym wobec dobra (czyli opinii ogółu, jako że według Hume’a uznanie jakiejś rzeczy za dobrą polega na rozpoznaniu, że jest ona aprobowana przez większość społeczności). Stevenson nie robi nic, by odrzucić takie psychologiczne teorie, dlatego jego internalizm należy chyba odczytywać jako tezę logiczną, a nie egzystencjalną. W artykule „Evaluation and Obligation” H. D. Aiken kontynuuje rozumowanie Stevensona.⁷ Twierdzi po pierwsze, że sądy o powinności są normatywne w takim sensie,

⁶ C. L. Stevenson, „The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, N. S. XLVI, 16, 1937, cyt. za: W. K. Frankena, *op. cit.*, s. 715.

⁷ H. D. Aiken, „Evaluation and Obligation”, *Journal of Philosophy*, XLVII, 1950, referowane za Frankena.

że wpływają na wolę i determinują postępowanie, a po drugie, że relacja zachodząca między poznaniem i motywacją jest relacją kauzalną, a nie logiczną. Z tych dwóch twierdzeń wyciąga wniosek, że wszystkie analizy sądów powinnościowych sporządzane przez „deskrytywistów” są chybione, niezależnie od tego, czy dokonywane są z pozycji naturalistycznych czy nie-naturalistycznych. Większość filozofów uznawało pierwszą przesłankę za empiryczną, tymczasem Aiken uważa, że jest to twierdzenie analityczne – definiuje on sąd o powinności jako ten, który wpływa na postępowanie „w jakimkolwiek znaczeniu”. Niesie to taką konsekwencję, że nie wszystkie sądy uznawane za etyczne muszą być sądami o powinności, ponieważ nie wszystkie muszą wpływać na wolę podmiotu. Filozof twierdzi, że sądy o formie „A powinien zrobić B” w rozważanych użyciach mają moc przyczynową, przynajmniej w zwykłych warunkach, i dlatego podpadają pod ogólną kategorię „sądów powinnościowych”. Wydaje się jednak, że sąd moralny może przyczynowo wpływać na zachowanie będąc podatnym na analizę eksternalisty, ponieważ jego siła motywacyjna może brać się z zawartej w nim informacji, która jest adresowana do pragnień, np. jeśli przechodząc przez ulicę powiem komuś „nadjeżdża samochód”, moje stwierdzenie wpłynie na zachowanie tego człowieka samą swą zawartością informacyjną, oczywiście pod warunkiem, że on chce żyć. W artykule „Hume’s Moral and Political Philosophy” Aiken wysunął inny argument przeciwko eksternalizmowi.⁸ Twierdzi tam, że powinność presuponuje odpowiedzialność, a ta z kolei presuponuje motywację, ponieważ odpowiedzialność można brać za te czyny, które zrobiło się umyślnie, czyli z jakichś motywów, dlatego też nie adresujemy sądu „zabijanie jest złe” do cyklonów i wirusów, lecz do ludzi, bo tylko ich działania oceniamy na płaszczyźnie moralnej. Ale przecież człowiek nie może twierdzić, że nie ma obowiązku, jedynie dlatego, że nie odnajduje w sobie odpowiedniej motywacji. Stanowisko Aikena może być słuszne tylko wtedy, gdy zinterpretować je w następujący sposób: przypisywanie obowiązku podmiotowi kontekstowo czy pragmatycznie implikuje, że jeśli widzi on swój obowiązek, to będzie brał pod uwagę jego wypełnienie. Być może sądy moralne presuponują motywację tylko w takim sensie, jaki postulował Moore, który uważał, że słowo „obo-

⁸ H. D. Aiken, *Hume’s Moral and Political Philosophy*, New York: Hafner Publishing Co. 1948, referowane za Frankena.

wiązek” stosuje się do tych użytecznych działań, które trzeba wymusić przez sankcje, ponieważ są to działania z zasady niewygodne. Zatem „A jest obowiązkiem Jana” *znaczy*: „A jest najlepszą rzeczą ze wszystkich, które Jan może zrobić”, lecz *presuponuje*, że Jan ma pokusę, żeby tego nie uczynić.

Kolejny argument za internalizmem, polegający na ścisłym związaniu ze sobą elementu moralnego z elementem psychologicznym, opiera się na twierdzeniu, że człowiek nie może mieć powinności, jeśli nie akceptuje jej jako takiej. Tymczasem kiedy człowiek myśli, że coś jest jego obowiązkiem, to myśli, że jest to obowiązek niezależnie od jego myślenia o tym; zaś kiedy pyta o to, co jest jego obowiązkiem, to dlatego, że posiada obowiązek, ale go jeszcze nie rozpoznaje. W tym sensie można mieć powinność moralną pomimo tego, że się jej nie rozpoznaje. Internalista może jednak argumentować dalej, że nawet jeśli *posiadanie* powinności moralnej nie zawsze i nie w każdym sensie zależy od tego, czy podmiot ją zaakceptuje i czy będzie zmotywowany do jej podjęcia, to *uznawanie* powinności moralnej musi pociągać za sobą motywację lub uczucie skłaniania się ku odpowiedniemu zachowaniu. Argument ten można rozumieć dwojako: że nie można być przeświadczonym o własnej powinności bez posiadania dyspozycji do odpowiedniego zachowania lub, że powinniśmy traktować jako dziwaczną czy paradoksalną wypowiedź kogoś, że uznaje powinność i rzekomo nie czuje żadnej motywacji. W pierwszym przypadku mamy twierdzenie, że pewna sekwencja zdarzeń nie jest możliwa, w drugim jedynie tyle, że winniśmy być zdziwieni, kiedy obserwujemy taką sekwencję albo raczej, że nie powinniśmy wierzyć, że ma ona miejsce. Normalnie człowiek oczywiście nie zadaje pytania o to, co jest jego obowiązkiem, jeśli nie zastanawia się na tym i nie ma żadnej motywacji do wypełniania obowiązku, jakikolwiek by on nie był. W toku moralnego deliberowania może dojść do aktu akceptacji powinności i podjęcia zobowiązania, ale z tego nie wynika, że warunkiem posiadania przez kogoś powinności moralnej jest posiadanie motywacji.

Wszystkie przytoczone wyżej argumenty służące w zamyśle wykazaniu słuszności internalizmu nie są zadowalające, ponieważ można je obalić powołując się czy to na dwa sensy „powinności”, czy na różnicę między tym, co subiektywnie powinniśmy, a tym, co powinniśmy obiektywnie, czy też na dystynkcję między posiadaniem powinności, uznawaniem powinności i mówieniem o posiadaniu powinności,

czy wreszcie powołując się na odróżnienie implikacji logicznej od implikacji czy presupozycji nie-ściśle logicznej, lecz „kontekstowej” albo „pragmatycznej”. Jasne, że eksternalista może zgodzić się na istnienie poza-moralnej powinności, a nawet subiektywnej powinności moralnej, która logicznie pociąga motywację. Może on zaakceptować każde twierdzenie głoszące, że posiadanie powinności, uznawanie jej, czy też bycie tym, o kim mówi się, że taką powinność posiada, kauzalnie czy psychologicznie implikuje istnienie odpowiedniej motywacji. Może się również zgodzić z tym, że uznanie powinności logicznie pociąga istnienie motywacji do podjęcia odpowiedniego działania. Eksternalista musi jednak zdecydowanie zaprzeczyć, jakoby: (a) posiadanie obiektywnej moralnej powinności logicznie pociągało za sobą posiadanie motywacji do jej wypełnienia, (b) usprawiedliwianie sądu o obiektywnej moralnej powinności logicznie implikowało wytworzenie motywacyjnej podpory, (c) nie było logicznie możliwe dostrzeżenie przez podmiot własnej powinności moralnej, przy braku wspomnianej podpory motywacyjnej. Tak czy owak, spór między internalizmem i eksternalizmem nie może zostać rozstrzygnięty, wbrew nadziejom niektórych, przez logiczne argumenty małej skali.

II. Argumenty dużej skali

Filozofami, którzy skupili się na problemie internalizmu i eksternalizmu, ale rozpatrywali go w szerszej perspektywie byli H. A. Prichard i zainspirowany przez niego W. D. Falk. Prichard jest tym filozofem, który bodajże jako pierwszy w dwudziestym wieku uczynił związek motywacji i moralności, a mówiąc dokładniej: dobra osobistego i obowiązku, głównym wątkiem swoich dociekań. W artykule o dramatycznie brzmiącym tytule „Does Moral Philosophy Rest On a Mistake?” krytykuje on wysiłki większości filozofów, którzy usiłują znaleźć rację czy uzasadnienie dla moralności, czyli odnaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego mamy wypełniać nasze obowiązki moralne. Krytykuje je nie za ich nieskuteczność, lecz za bezsensowność, ponieważ uważa, że takie racje czy uzasadnienia nie mogą istnieć. Jeśli bowiem podaję jako rację dla wypełnienia obowiązku fakt, że posłuży to mojemu dobru, wówczas przestaję traktować mój obowiązek jak obowiązek, ponieważ kiedy wykonuję coś ze względu na to, że leży to w moim interesie, to już nie wykonuję tego z obowiązku. Za odrzuceniem poglądu

domagającego się dla moralności dodatkowego uzasadnienia stoją u Pritcharda pobudki wyraźnie eksternalistyczne. Usiłuje on zagwarantować sferze moralnej rodzaj suwerenności polegającej na niezależności od subiektywizmu obecnego w pojęciu dobra osobistego.

W tym miejscu należy wyjaśnić, co łączy problem eksternalizmu i internalizmu z problemem usprawiedliwienia i moralności. Przekonanie, że moralność wymaga usprawiedliwienia bierze się z rzekomo prawdziwej psychologicznej obserwacji, że ludzie nie potrafią podejmować działań, które w ich przeświadczeniu nie przyniosą im nic dobrego, gdyż po prostu brakuje im wtedy potrzebnej motywacji. Twierdzenie, że działać można tylko ze względu na własną korzyść, może być podstawą do weryfikacji konkretnych zdań powinnościowych, ponieważ nie należy obarczać obowiązkiem moralnym kogoś niezdolnego do wypełnienia tego obowiązku, bez względu na to, jakiego rodzaju przeszkody napotyka na swej drodze, również jeśli będą to przeszkody psychologiczne. Prawdziwość tego twierdzenia nie przesądza co prawda o słuszności internalizmu – można być nietypowym eksternalistą, przekonanym o istnieniu wyłącznie egoistycznej motywacji – niemniej silnie za nim przemawia.⁹ Ściśle rzecz biorąc, aby znaleźć się na pozycji internalisty, trzeba jeszcze zgodzić się na, jak się wydaje, mało kontrowersyjną tezę, że określenie, co jest dobre albo korzystne dla jakiejś osoby, wymaga znajomości tej osoby, poznania m.in. jej celów i pragnień (struktury motywacyjnej). Mówiąc krótko, twierdzenie, że każdy dąży do własnego dobra, wespół z zasadą, że powinność implikuje możliwość, oraz z dodatkową tezą, że wyjaśnienie, czym jest własne dobro, wymaga odwołania do motywacji – wiedzie nieuchronnie do internalizmu. Można bronić eksternalizmu kwestionując choćby jedno z wymienionych twierdzeń.

Bardzo trudno podważyć ostatnie z wymienionych. Czymś dobrem własnym może być tylko to, o co ta osoba się aktualnie troszczy albo to, o co troszczyłaby się, gdyby otrzymała odpowiednie informacje (wszak można uznać za dobro dziecka naukę języka obcego, nawet jeśli ono aktualnie tę umiejętność lekceważy). Dobro własne musi „pasować” do danej osoby i nie może być czymś zupełnie jej obcym, ale

⁹ Wielu filozofów bierze tę tezę za czysto internalistyczną, np. Steven Sverdlik pisze: „Internalistyczna teza jest doskonale zgodna z faktem, że S jest motywowany do zrobienia A własną korzyścią”, por. S. Sverdlik, „Motive and Rightness”, *Ethics*, 106, 1966, s. 333.

musi także uwzględniać transformacje tej osoby w trakcie jej życia. Takie ujęcie dobra własnego uwzględnia intuicję, że coś może pasować czy odpowiadać osobie i dlatego być dla niej dobre tylko wtedy, gdy w jakimś sensie mogłaby ona zacząć troszczyć się o to sama, bowiem to, co dobre dla jakiegoś stworzenia, musi pasować do jego własnej natury.¹⁰ Eksternalistyczna polemika z takim ujęciem dobra własnego byłaby zadaniem karkołomnym. Łatwiejsze wydaje podważenie prawdziwość pierwszego twierdzenia z wymienionej triady.

Twierdzenie, że ludzie w swoim działaniu zawsze kierują się własnym dobrem lub korzyścią zakwestionował Prichard. Jego pogląd, że działanie podejmowane ze względu na własny interes nie może być jednocześnie działaniem czynionym z obowiązku, zwykle bywa łączony z doktryną Kanta i rozróżnieniem na czyny z naturalnych skłonności i czyny z obowiązku. Ale o dziwo, w eseju „Duty and Interest” Prichard wyraźnie się od Kanta dystansuje. Pisze tam, że Kant w gruncie rzeczy popełnił taki sam błąd jak większość, czyli uzasadniał moralność korzyścią postępującego moralnie podmiotu. Nie odwołuje się jednak, choć mógłby, do wprost wyrażonego przez sławnego filozofa przekonania, że było by nie do zniesienia, gdyby cnota nie została ukoronowana szczęściem, lecz poprzestaje na słabszym (z punktu widzenia krytyka internalizmu), za to bardziej spójnym z całością myśli etycznej pomnikowego rygorysty twierdzeniu, że wypełnianie *niektórych* obowiązków przynosi w konsekwencji korzyść wykonawcy. Z twierdzenia tego Kant wyprowadza dwa wnioski: pierwszy, że możliwa jest realizacja najwyższego dobra, które polega na czynieniu czegoś wyłącznie dlatego, że tak nakazuje obowiązek, przy jednoczesnym czerpaniu z takiego czynu szczęścia, oraz drugi, że istnieje nadrzędna inteligentna wola (czyli Bóg), która czyni świat takim, że ilość szczęścia zależy proporcjonalnie od stopnia moralności. Prichard uważa, że ten ostatni wniosek uprawnia do postawienia tezy, że warunkiem rozpoznania obowiązku jest uprzednie niezależne rozpoznanie, czy słuszne moralnie działanie jest związane ze szczęśliwością, co z kolei zmusza nas, zdaniem Pricharda, do pogodzenia się z faktem, iż to korzyść płynąca z działania jest tym, co czyni je słusznym moralnie:

łatwo dostrzec, że skoro upieramy się przy twierdzeniu, że aby działanie było słuszne, musi być korzystne, nie możemy powstrzymać się od twierdzenia, że

¹⁰ C. Rosati, „Internalism and the Good for a Person”, *Ethics*, 106, 1996.

to właśnie korzyść i nic więcej czyni działanie słusznym. Nie da się utrzymać pośredniego stanowiska głoszącego, że choć żaden czyn nie może być słuszny, jeśli nie jest korzystny, to jednak słuszność danego czynu gwarantuje coś innego niż korzyść.¹¹

Żeby wykazać, że słuszne działanie musi być koniecznie korzystne, jednocześnie upierając się, że o słuszności działania decyduje nie jego korzystność, lecz inna właściwość, trzeba jakoś pokazać, albo że działania posiadające tę inną właściwość muszą być z konieczności korzystne, albo że fakt bycia zobowiązanym do podjęcia konkretnych działań koniecznie wymaga uzyskania za pomocą tych działań własnej korzyści. Żadnej z tych rzeczy zrobić się jednak nie da. Zdaniem Pricharda nigdy nie jest tak, że moje działanie, przynoszące np. jakieś dobro mojemu przyjacielowi (właściwość Y), *musi koniecznie* w konsekwencji przynieść korzyść również mi (właściwość X), ponieważ moja korzyść jest tu tylko ewentualna, tzn. powstała na skutek zaistnienia jakichś przygodnych okoliczności. Nie można także utrzymywać, iż fakt, że jakieś działanie jest obowiązkiem, wymaga jako warunku koniecznego, żeby podmiot na tym działaniu *faktycznie* skorzystał; można co najwyżej twierdzić, że wypełnienie obowiązku moralnego implikuje, że podmiot *zasługuje* na jakąś nagrodę. Ten pierwszy sąd byłby do utrzymania, gdyby udało się pokazać, iż z faktu, że jakieś działanie jest obowiązkiem, wynika istnienie istoty, która wynagradza wypełnianie obowiązków, czego jednak zrobić się nie da. Krótko mówiąc, postulowanie istotnego związku między moralnością i korzyścią prowadzi nieuchronnie do radykalnego stanowiska, że korzyść płynąca z danego czynu jest tym, co czyni ten czyn słusznym moralnie, a takie stanowisko stoi w jaskrawej niezgodności z potoczną intuicją moralną. A jako że celem Pricharda było udowodnienie, że podstawowe przeswiadczenia moralne rządzące codziennym życiem ludzi są prawdziwe, omawiane stanowisko należy według niego odrzucić.¹²

Podobne błędy autor „Duty and Interest” odnajduje w doktrynie Platona i biskupa Butlera. Platon w *Państwie* dyskutuje z poglądem sofistów, którzy rozważywszy czy postępowanie normalnie uchodzące za prawe jak np. spłacanie długów albo pomaganie przyjacielom, przynosi człowiekowi więcej szkody czy pożytku, doszli do wniosku, że czy-

¹¹ H. A. Prichard, „Duty and Interest”, w: W. Sellars, J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1970, s. 694.

¹² Por. Prichard, op. cit., s. 696.

ny takie nie są obowiązkami moralnymi, ponieważ częściej szkodzą niż przyczyniają się do szczęścia osoby działającej (nawet, jak dowodzili, biorąc pod uwagę pośrednie skutki takiego postępowania). Platon zgadza się, że czym innym jest *uchodzenie* za słuszne, a czym innym jest *bycie* słusznym, jednak twierdzi, że tak się składa, iż postępowanie, które jest uważane przez ludzi za słuszne w istocie jest słuszne, ponieważ jest korzystne dla społeczeństwa, a więc pośrednio również dla jednostki. Od Platona można by oczekiwać innej odpowiedzi: że kwestia, czy działanie jest korzystne dla działającego, czy nie, po prostu nie ma nic do rzeczy, gdy rozważana jest wartość moralna postępowania. Tymczasem, o dziwo, przyjmuje on za prawdziwe założenie, że żadne postępowanie nie może być autentycznie słuszne moralnie, jeśli nie przynosi podmiotowi jakiejś korzyści. Dlaczego Platonowi zależało na doszukaniu się korzyści w prawym postępowaniu i udowodnieniu, że słuszne działanie musi przynosić działającemu zysk? W interpretacji Pricharda – i to ma być odpowiedź na postawione pytanie – Platon powziął jako punkt wyjścia nie kwestię, czym *powinien* kierować się człowiek w swoim działaniu, lecz *czym rzeczywiście* się kieruje (kiedy nie działa pod wpływem impulsu). Odpowiedź, jaką znalazł, brzmi: człowiek kieruje się pragnieniem jakiegoś dobra dla siebie i niczym więcej (później powtórzył to Arystoteles, a po nim jeszcze wielu innych).¹³ Do takiego samego wniosku na temat celu dążeń ludzkich doszedł Butler.¹⁴ Powiada, że kiedy usiądziemy i zastanowimy się nad tą sprawą „w godzinie chłodnej refleksji”, nie będziemy potrafili usprawiedliwić jako celu swoich dążeń czegoś, co jest dobre i słuszne, jeśli nie będzie to służyło naszemu szczęściu, a przynajmniej nie będzie stało z nim w konflikcie. Prichard dostrzega w tej wypowiedzi pewną niejasność, a nawet sprzeczność. Z jednej strony, aby mogła zaistnieć sytuacja, kiedy zastanawiam się, czy działanie polegające na dążeniu do tego, co słuszne, jest usprawiedliwione, muszę już wiedzieć, że to działanie polega na dążeniu do tego, co słuszne. Z drugiej

¹³ Prichard zdawał sobie sprawę, że jego odczytanie Platona, tak zresztą jak i Kanta, jest kontrowersyjne, ponieważ platońskie słowo *ἀγαθόν* zwykło się tłumaczyć jako „dobre”, a nie „szczęście”. Twierdził jednak, że w *Państwie*, *Filebie*, a zwłaszcza w *Gorgiaszu* Platon umieszcza słowo *ἀγαθόν* w takich kontekstach, że niezawodnie ma na myśli źródło szczęścia.

¹⁴ J. Butler, „Fifteen Sermons”, w: *Works*, W. E. Gladstone (ed.), London 1910, referowane za Prichardem.

strony, kontekst wypowiedzi Butlera sugeruje, zdaniem Pricharda, że nie wiem, czy to działanie jest słuszne i właśnie dlatego podejmuję wysiłek, by je przed sobą usprawiedliwić. Aby oszczędzić Butlerowi zarzutu popadania w sprzeczność, przyjmuje, idąc śladami Hutchesona, że słowo „słuszne” występuje tu w dwóch znaczeniach: moralnym i poza-moralnym. Kiedy Butler pisze o działaniach słusznych ma najpewniej na myśli to, że są one uważane przez ludzi jako moralnie usprawiedliwione, dlatego nie potrzebują już takiego usprawiedliwienia, choć mogą wymagać usprawiedliwienia pozamoralnego. Ale po co Butler każe dodatkowo usprawiedliwiać działanie, które już jest moralnie usprawiedliwione? Odpowiedź może być tylko jedna, taka sama jakiej udzielił wcześniej Platon: jeśli działanie nie jest usprawiedliwione w sensie poza-moralnym, czyli gdy nie prowadzi do szczęścia, to nie należy go podejmować. Prichard twierdzi, że stanowisko Platona i Butlera implikuje, że nie istnieje coś takiego jak dobro moralne i jest ono w istocie próbą znalezienia sankcji dla moralności, która sankcji nie potrzebuje, a nawet posiadać nie może. Gdybym pożyczył Janowi pieniądze, żeby zyskać jego względy, choć jednocześnie wiedziałbym, że jestem moralnie zobligowany to zrobić, ale wiedza ta nie wpłynęłaby w żaden sposób na moje zachowanie, wówczas wprawdzie stało by się to, co stać się powinno, lecz w działaniu moim nie było by moralnego dobra. Stanowisko Pricharda i Butlera prowadzi do, jak to nazwał Prichard, „obłądnego paradoksu”, że mogę podejmować działania z myślą, że są słuszne, ale nie mogę podejmować ich *ze względu* na ich słuszność. W konsekwencji nie może istnieć coś takiego jak pragnienie postępowania słusznie czy pragnienie spełniania moralnych obowiązków, bowiem gdybyśmy wiedzieli, że jakieś działanie jest naszym obowiązkiem i żywili pragnienie spełnienia go, to stałoby się ono niechybnie motywem do podjęcia odpowiedniego działania, a przecież w świetle krytykowanej doktryny nie może istnieć taki motyw.

Korzeniem wytykanego przez Pricharda błędu jest, jak powiada, „fundamentalna pomyłka na temat prawdziwej natury człowieka”, a dokładniej, na temat typów pragnień, jakie w ogóle mogą żywić ludzie. Zgadza się z obserwacją, że za każdym ludzkim zachowaniem (może poza kompulsjami, itp.) stoi jakieś pragnienie. Ale jakie pragnienia stoją za działaniami słusznymi moralnie? Jeśli przyjmiemy jak Kant, że wszystkie pragnienia czy skłonności są skierowane na przyjemność, a w każdym razie na jakąś osobistą korzyść, to nie unik-

niemy konkluzji, że działania słuszne muszą być korzystne dla działającego. Sposobem uzasadnienia potocznej intuicji moralnej, że postępowanie takie jak spłacanie długów czy pomaganie przyjaciołom nie musi być koniecznie korzystne dla spłacającego czy pomagającego, jest, zdaniem Pricharda, uznanie istnienia pragnienia tego, co słuszne moralnie: „I jeśli zastanowimy się, o czym myślimy w przypadku jednostek, którym przypisujemy posiadanie czegoś takiego [poczucia obowiązku], stwierdzimy, że nie możemy wykluczyć pragnienia czynienia tego, co jest obowiązkiem jako takim, czy też dla niego samego, czy prościej, pragnienia spełniania obowiązków”.¹⁵ Ale czy postulowanie istnienia takiego pragnienia nie prowadzi do wykluczanej przez psychologiczną zasadę niesprzeczności sytuacji, w której człowiek żywi jednocześnie dwa przeciwstawne pragnienia: czynienia tego, co słuszne oraz działania na rzecz tego, co da mu szczęście? Prichard rozbraja tę obiekcję pisząc, że w takich przypadkach jednostka nie żywi sprzecznych pragnień (co psychologom nie wydaje się niepojęte), ponieważ są one niewspółmierne i nie istnieje płaszczyzna, na której dałyby się porównać pod względem tego, które prowadzi do lepszego czynu. Człowiek nie znajduje się tu w sytuacji nierozstrzygalnego wyboru, gdyż w takim wypadku w ogóle niewłaściwe jest mówienie o *wyborze*, lecz raczej o *podjęwaniu decyzji*; człowiek nie wybiera, które działanie podjąć, gdyż te działania nie stanowią alternatyw. Wyjściem z tej dość niewygodnej sytuacji jest proste podjęcie decyzji, bez rękojmi, jaką daje uprzednie porównanie potencjalnych działań.

Z bronionym przez Pricharda poglądem, że ludzie są zdolni do działania nie tylko ze względu na własny interes, zgadza się Kurt Baier, choć uzasadnia go inaczej. W rozdziale siódmym książki *The Moral Point of View* rozważa problem, czy względy moralne stoją ponad innymi, w szczególności nad własną korzyścią („Dlaczego powinniśmy być moralni?”). Baier twierdzi, że celem, jak to nazywa, „gry w rozumowanie” jest maksymalizowanie satysfakcji i minimalizowanie frustracji. Najbardziej elementarna przesłanka zaangażowana w proces zastanawiania się ma treść: powodem, żeby to zrobić, jest fakt, że przyniesie mi to radość. Możemy być pewni, że takie przekonanie lepiej niż przekonanie przeciwne pełni rolę przewodnika w drodze do tego, co określamy jako „dobre życie”. Przyjęcie tego przekonania nie jest

¹⁵ Prichard, op. cit., s. 703.

wyłącznie kwestią gustu czy upodobań: o kimś, kto preferuje rzeczy, których robienie nie przynosi mu radości, nie powiemy, że ma ekscentryczne upodobania, lecz że jest szalony albo zboczony. Baier przyznaje, że moim *prima facie* powodem do zrobienia czegoś może być nie tylko fakt, że zrobienie tego przyniesie radość *mi*, ale także fakt, że zrobienie tego (przeze mnie) przyniesie radość *komuś innemu*. Twierdzi jednak, że w sytuacji, kiedy te dwa powody – radość moja albo radość kogoś innego – pozostają w konflikcie, i kiedy nie istnieją poza tym żadne racje moralne, należy kierować się własnym interesem. Powtarza w ten sposób wielokrotnie formułowany w filozofii pogląd, że najlepiej będzie na świecie wtedy, gdy każdy zadba przede wszystkim o własny interes (tym niemniej chociaż wzgląd na siebie stoi wyżej niż wzgląd na inną osobę, to oba mogą stanowić dobre racje dla podjęcia jakiegoś działania).

Jak takie stanowisko pogodzić z powszechnym przeświadczeniem, że w przypadku konfliktu racji własnej korzyści i racji moralnych pierwszeństwo należy się tym drugim? Baier każe wyobrazić sobie sytuację, kiedy bezwzględny prymat ma własny interes i opisuje ją jako straszny stan natury znany z *Lewiatana* Hobbesa. Sytuacja taka jest, mówiąc ogólnie, bardzo niewygodna dla wszystkich, stąd potrzeba wyniesienia na piedestał racji innego rodzaju. Te inne, to właśnie racje moralne. Tu rodzi się trudność: przedstawione rozumowanie sugeruje, że uznajemy supremację racji moralnych ze względu na własny interes, tymczasem oczywiste jest, że kierowanie się racjami moralnymi nie zawsze leży w partykularnym interesie działającego. Uznanie, że powody do przyjęcia racji moralnych same mają naturę moralną, czyli że zobowiązanie do moralnego postępowania przyjmowane jest ze względów moralnych, prowadzi do regresu. Lekarstwem na tę trudność jest spostrzeżenie, powiada Baier, że cały czas spoglądaliśmy na świat z punktu widzenia kogokolwiek, a nie z perspektywy określonej jednostki: nie rozważaliśmy alternatywy dotyczącej sposobu postępowania stojącej przed konkretną osobą.

Teraz rozważamy dwa alternatywne światy, jeden, w którym racje moralne są przez wszystkich traktowane jako nadrzędne, i drugi, w którym dzieje się przeciwnie, tj. racje własnej korzyści traktowane są jako nadrzędne. I jak widać lepszym światem jest ten pierwszy, ponieważ ten drugi świat przypomina Hobbesowski stan natury. To pokazuje, że człowiek powinien być moralny, ponieważ kiedy stawia pytanie „Co powinienem robić?”, pyta tym samym „Za którym sposobem postępowania stoją najlepsze racje?”. A skoro, jak zostało przed

chwilą pokazane, racje moralne są lepsze od racji własnego interesu, to otrzymuje właśnie powód do bycia moralnym.¹⁶

Ostatecznie Baier stwierdza, że zasady moralne uwalniają spod dyktatury własnego interesu, która prowadzi do strasznych konsekwencji i przez to ich akceptowanie leży w interesie wszystkich. To interes *wszystkich* usprawiedliwia moralność, dlatego można twierdzić, że poza społeczeństwem nie istnieją racje dla bycia moralnym. Tak czy inaczej możliwa jest, według Baiera, sytuacja, kiedy jednostka działa, mimo że pozbawiona jest motywacji opartej na pragnieniu własnej korzyści. Jest to wniosek sprzyjający eksternalizmowi, choć oczywiście nie przesądza definitywnie o jego słuszności, co będzie widać na przykładzie internalisty W. D. Falka.

Esej Falka zatytułowany „'Ought' and Motivation”, w którym zresztą po raz pierwszy pojawiają się określenia „eksternalizm etyczny” i „internalizm etyczny” jest wnikliwą odpowiedzią na tekst Pricharda. Falk potwierdza obserwację swego adwersarza, że ludzie wierzą, iż moralność nie potrzebuje żadnych zewnętrznych sankcji; zazwyczaj wystarczy powiedzieć „powinieneś”, aby ktoś coś zrobił, nie trzeba apelować do jego pragnienia własnego dobra. Filozoficzne zamieszanie w omawianej problematyce wynika, zdaniem Falka, między innymi z tego, że pragnienia są w dyskusji traktowane jako motywy działania, tymczasem wyrażenia „posiadać motyw” używamy w różnych sensach, ale na pewno nie w znaczeniu pożądać czy pragnąć. Na tym właśnie ma polegać uchybienie, którego dopuścił się Prichard w swoim odczytaniu Kanta. Prichard twierdził, że rozróżnienie na posiadanie motywu i pragnienia jest sztuczne oraz, że każdy motyw jest pragnieniem lub zawiera jako swój składnik pragnienie, i stąd właśnie wysnuł swój nieortodoksyjny pomysł, aby przypisać Kantowi pogląd, że ludzie mogą postępować moralnie tylko mając na celu własny interes. Rolę drugiej przesłanki w rozumowaniu Pricharda, która umożliwiła wyprowadzenie tak oryginalnego wniosku, pełniło przekonanie, że skłonność (czyli pragnienie) jest według Kanta zawsze skierowane na przyjemne doświadczenie psychiczne, co wyklucza ten rodzaj pragnienia, jakim jest pożądanie czynienia tego co słuszne. Tradycyjnie rozumie się Kanta oczywiście w inny, mniej więcej

¹⁶K. Baier, „Why Should We Be Moral?”, w: D. Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-interest* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970, s. 160.

taki, sposób: po pierwsze, ludzie kierują się w swym zachowaniu dwoma rodzajami motywów: skłonnościami (czyli pragnieniami) oraz obowiązkiem, a po drugie, wypełniania obowiązku nie trzeba pragnąć, gdyż w samej myśli, że należy coś zrobić, tkwi motyw, by to zrobić, dlatego „posiadać motyw” nie pociąga tu „posiadać pragnienie”, możemy coś zrobić wysiłkiem woli przeciw pragnieniu czy skłonności.

Falk uważa, że stanowisko Pricharda prowadzi do dziwnego twierdzenia, że przekonywać człowieka, że istnieje powód, aby spełnić swój własny obowiązek, to przekonywać go, że ma pragnienie zrobienia tego. Proponuje więc uznać, że słowo „motyw” – a także „powód” i „racja”, które traktuje jako synonimy tamtego – oznacza myśl, która jest przyczyną późniejszego czynu:

[motyw to] poruszająca czy wprawiająca w ruch myśl, w imię której czy ze względu na którą jakieś działanie jest wykonane; i sam nie dostrzegam żadnej dającej się pomyśleć alternatywy dla powiedzenia, że ona „porusza” czy „wprawia w ruch” jak przyczyna, choć zarazem jak przesłanka, która implikuje wniosek na mocy reguły stałego związku.¹⁷

Twierdzenie to – twierdzi Falk – można zbadać doświadczalnie. Nie możemy aktualnie posiadać motywu nie wiedząc o tym, nie będąc zaznajomionym z myślą, która nas porusza, ale to nie znaczy wcale, że musimy wiedzieć, że ta myśl nas porusza; musimy znać treść aktualnego motywu, ale nie musimy wiedzieć, że jest to motyw, czyli, że ta właśnie myśl *popycha* nas do działania. Pragnienie różni się zasadniczo od tak pojmowanego motywu. Falk uważa, że „pragnąć” znaczy *czuć* się popychanym, zaś *czuć* się popychanym, to nic innego jak być popychanym i oprócz tego doświadczać tego zmysłowo. Taka definicja pragnienia dopuszcza jako możliwą sytuację, w której człowiek jest ponaglany do działania i jednocześnie nie odczuwa żadnych pragnień. W tym miejscu Falk pozwala sobie na empiryczną obserwację, podobną do tej, której dokonał Leibniz rozważając problem woli, że czujemy pragnienie wówczas, gdy impulsy do zrobienia czegoś napotykają trudności, im silniejsze impulsy i większe trudności, tym intensywniejsze pragnienie. Ale nawet impulsy, nie tylko pragnienia, nie powinny być traktowane jak przyczyny naszych działań, ponieważ – uzasadnienie to musi wydać się enigmatyczne – „posiadanie impulsu nie jest przy-

¹⁷W. D. Falk, „'Ought' and Motivation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. XLVIII, 137, 1947-48, s. 25.

czyną działania, ale faktem bycia pod działaniem takiej przyczyny”¹⁸. Na kanwie swojego odróżnienia motywów od pragnień Falk analizuje spór Pricharda z Kantem i staje po stronie Kanta, gdyż pogląd, że postępowanie moralne wymaga więcej niż jednego usprawiedliwienia, wydaje mu się paradoksalny. Zdanie „Przekonałeś mnie, że powinienem, teraz mnie jeszcze przekonaj, że ja to naprawdę mam zrobić”, które dla Pricharda brzmi naturalnie, Falkowi wydaje się naciągane i gdyby przypadkiem zostało wypowiedziane – zapewnia on – spotkałoby się z natychmiastową ripostą: „Jeśli przekonałem cię, że powinieneś, to nie powinieneś wątpić, że masz to zrobić”. Co się zatem tak naprawdę dzieje w sytuacji, kiedy ktoś dostrzega swój obowiązek, ale go nie spełnia? W takim wypadku, powiada autor omawianego tekstu, mamy do czynienia nie z brakiem motywu (jak twierdził Prichard), lecz z brakiem dostatecznego impulsu czy pragnienia. Falk rozważa na nowo problem podjęty przez Pricharda dotyczący sytuacji, kiedy podmiot waha się pomiędzy zrobieniem czegoś, co wydaje mu się słuszne, a czegoś, co jawi mu się jako korzystne. Jak wiadomo Prichard rozwiązał tę kwestię opisując obie możliwości jako niewspółmierne i stwierdzając, że podmiot tak naprawdę nie może między nimi wybierać. To rozwiązanie nie przekonuje Falka, który sądzi, że niewspółmierność pragnień nie przesądza o tym, że nie można między nimi wybierać. Poza tym, gdyby rozstrzygnięcie polegało na racjonalnej decyzji, powiada Falk, wówczas pytanie, przed którym stoi podmiot („Co mam zrobić?”), nie mogłoby być pytaniem otwartym, bo odpowiedź już byłaby mu wiadoma. Aby pytanie mogło być otwarte, decyzja musiałaby być irracjonalna, tak jak decyzja przy obstawianiu orła lub reszki. Falk proponuje w zamian inne rozwiązanie, mianowicie żeby uznać, iż kiedy mamy powinność coś zrobić, to w tej powinności mieści się racja do podjęcia tego zachowania silniejsza niż jakakolwiek inna racja.

Trzeba podkreślić, że Falk dostrzega to, że pytanie „Dlaczego powinienem być moralny?” raz wydaje się absurdalne, innym razem zdaje się domagać przywołania odpowiednich faktów; ma świadomość, że słowa takie jak „powinien” czy „obowiązek” mają po dwa (co najmniej) sensory i słusznie obarcza tę dwuznaczność winą za zamieszanie w filozoficznej dyskusji. Twierdzi jednak, że nie można zaspokoić się samym obnażeniem dwuznaczności, jak eksternaliści. Uważa, że ekster-

¹⁸ „Our having an impulse is not the cause of our acting, but the very fact of our being caused to act”, *ibid.*, s. 25 n.

nalne (moralne) użycie „powinien” nie może zostać zaakceptowane przez dorosłą myślącą osobę, która ma świadomość rozumnego wyboru i chce z niego korzystać, ponieważ taka osoba nie może łatwo zgodzić się na użycie względem siebie moralnych słów, które i tak pozostawiają ją z pytaniem, czy ma dostateczny powód do podjęcia czynu. Falk argumentuje, że internalne (motywacyjne) użycie „powinien” wychodzi na przeciw zwyczajnym oczekiwaniom, jakie żywimy wobec tych terminów normatywnych, które chcemy kwalifikować jako moralne, tj. dostarcza powodu mającego moc urwania ciągu dalszych pytań.

Falk uważa, że przypisywanie słowom „powinien” czy „obowiązek” różnych znaczeń prowadzi do różnych ujęć motywacji. Prichard odnosi słowa „obowiązek” i „powinność” do jakichś obiektywnych niepsychologicznych faktów (pomimo, iż otwarcie twierdzi, że są one nieanalizowalne). Jego rozumienie tych słów idzie w następującym kierunku. Otóż, sytuacja obiektywnie jest taka, że domaga się jakiegoś działania, które będzie do niej pasowało. Poznać swą powinność, to usłyszeć wołanie z zewnątrz, lecz to nie pociąga za sobą nieuchronnie odpowiedzi: można odwrócić się na wołanie plecami i odejść. Aby odpowiedzieć, potrzeba impulsu, który może czasem wymagać motywu dodatkowego – zgodności postępowania moralnego z interesem jednostki. Inaczej jest u Butlera, tutaj wymaganie nie przychodzi, jeśli można tak powiedzieć, ze strony zewnętrznej sytuacji, lecz ze strony podmiotu, a dokładnie – jego struktury psychologicznej. Ludzie mają obowiązki, ponieważ myślą o swoich czynach, dlatego, według Butlera, jeśli ktoś ma obowiązek, to ma motyw, choć nie koniecznie dostatecznie silny. Moralne impulsy czerpią swój autorytet z wyjątkowej jakości, a nie siły. Zdaniem Falka wyjaśnienia Butlera i Pricharda nas nie zadowolają, bo wiążemy ze słowami „powinność” i „obowiązek” sens czysto formalnej motywacji. Powiedzieć, że ktoś powinien w tym sensie, to powiedzieć, że ma on powód czy motyw do działania bez potrzeby dalszych pytań, powód, który jest nieodparty (niezależnie od rozważania innych racji) i przez to „formalnie dostateczny”. Według Falka obowiązek niesie potencjalnie całą potrzebną sankcję wymaganą przez słuszny czyn, ponieważ posiadać obowiązek to posiadać rację albo motyw, ale nie koniecznie impuls czy pragnienie. Tym sposobem pojęcie obowiązku i powinności zostaje, jak u Kanta, uwolnione z konotacji emocjonalno-pragnieniowej: mieć poczucie obowiązku to zdecydowanie bardziej coś myśleć niż odczuwać. Różnicę zdań między

Prichardem i Falkiem bierze się z odmienności ujęć motywacji: Prichard sądzi, że myślenie albo sążenie samo nie jest w stanie poruszyć do działania, Falk natomiast jest zdania zgoła innego – według niego motywem, w pełnym tego słowa znaczeniu, może być tylko myśl. Obaj zgadzają się w tym, że w spostrzeżenie powinności wpleciona jest myśl czy też przekonanie, natomiast nie pragnienie, a różnią się zasadniczo tylko w tej jednej kwestii: której rzeczy – myśli czy pragnieniu – można przypisać własność bycia motywem.

Można powiedzieć, że spór między eksternalistami i internalistami jest sporem między tymi, którzy lękają się, że powinność moralna zostanie okrojona na miarę ludzkiej motywacji, a tymi, którzy boją się „niehumanicznych” wymagań i niepewności związanej z rozpoznawaniem własnych obowiązków. Lęki te nie musiały objawić się jako problem eksternalizmu i internalizmu, i na pewno nie tak zostałyby zracjonalizowane, gdyby G. E. Moore na początku dwudziestego wieku nie wyniósł do rangi najważniejszej kwestii etycznej pytania „Czym jest sąd moralny?”.¹⁹ William Frankena uważa, że spór między internalizmem i eksternalizmem jest bardziej podstawowy niż większość sporów w etyce. Ale pomimo tego, że zagadnienie to sięga początków etyki i można go wypatrzeć już u Platona, bardzo rzadko podejmowane jest dla niego samego, a zazwyczaj przy okazji roztrząsania innych problemów. Częstym motywem, który skłania filozofów do zajęcia się nim jest chęć zbadania, czy moralność potrzebuje dodatkowej sankcji, w szczególności czy działania słuszne moralnie muszą służyć dobru osobistemu albo mówiąc dosadniej, własnej korzyści działającego np. dając mu szczęście, wspomagając jego rozwój, udoskonalając jego charakter, itp. Ta kwestia prowadzi wprost do pytania o to, czy teoria moralności potrzebuje teorii motywacji, czy też można ją stworzyć bez przyjmowania szczegółowych założeń na temat struktury psychiki i jej dynamiki. To pytanie odsyła z kolei do problemu fundamentalnego: w jakiej zależności pozostają oraz w jakiej zależności powinni pozostawać względem siebie współistniejący w jednym byciu ludzkim moralny podmiot działania, tj. ktoś, kto żyje w świecie wartości, oraz psychofizyczny sprawca działań, tj. coś zdeterminowanego prawami przyrody.

Tomasz Grzegorek

¹⁹ Por. M. Warnock, *Ethics Since 1900*, London: Oxford UP, 1961, s. 199.

Maria Zowisto

Klasyka i awangarda
w hermeneutycznej refleksji nad sztuką
Hansa-Georga Gadamera i Hansa Blumenberga

Zagadnienie trwałości i zmiany, posiadające swoją ustaloną pozycję i tradycję w ramach socjologii jest także istotnym problemem estetyki współczesnej, która rozważa je pod postacią pytania o jedność (ciągłość) czy też ostateczny rozbrat (zerwanie) sztuki współczesnej ze sztuką klasyczną. Kryzys sztuki, jej desakralizacja i dehumanizacja (José Ortega y Gasset), deformacja i parodia kanonów (modernizm i postmodernizm, awangarda i post-awangarda), odczarowanie i stopniowy zanik „aury” (Walter Benjamin, Theodor W. Adorno), pluralizacja i atomizacja jej znaczeń – konstatowane oraz świadomie kreowane we współczesnej praktyce artystycznej – odzwierciedlają się w teoretycznym namyśle estetycznym nad tożsamością sztuki. Stosunek współczesnej sztuki i estetyki do tradycji oraz klasycyzmu został przez Hansa-Georga Gadamera uznany za istotne zagadnienie filozoficzne. Gadamer, rozważając ten problem, odwołał się do platońskiego rozumienia filozofii, zgodnie z którym szukanie jedności w tym, co poróżnione, wspólnoty w zróżnicowaniu (zatem także ciągłości w zmianie, zażyłości w obcości, tradycji w awangardzie) należy do istotowego, dialektycznego posłannictwa filozofii.¹

W sposób szczególny predestynowana czy nawet obligowana do namysłu nad zagadnieniem trwałości i zmiany w praktyce i teorii sztuki wydaje się właśnie hermeneutyka filozoficzna. Począwszy od Diltheya hermeneutyka kładła nacisk na historyczne determinanty bycia, rozumienia i samowiedzy człowieka. Sztuka pozostaje tą obiektywizacją

¹ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1993, s. 15.

ducha ludzkiego, która zyskała w refleksji filozofów-hermeneutów wyróżnioną pozycję w kulturze jako ekspresja życia i przeżycia (*Leben* i *Erlebnis* – Dilthey), bycia (*Sein* – Heidegger), prawdy (*Wahrheit* – Gadamer) czy samopotwierdzenia człowieka (*humane Selbstbehauptung* – Blumenberg). Inspirujące wydać się może porównanie stanowisk filozoficznych i estetycznych Hansa-Georga Gadamera i Hansa Blumenberga – nie tylko z uwagi na to, że obaj poświęcili interesującemu nas tutaj zagadnieniu szczególną uwagę, ale także ze względu na fakt, iż w tym samym 1960 roku opublikowali oni ważne w dziejach filozofii rozprawy, w których podjęta została metafizyczna refleksja nad rozumieniem prawdy w jej konfrontacji z metodycznością nauki i ścisłością naukowego języka. Chodzi o Gadamerowskie dzieło *Wahrheit und Methode* oraz Blumenbergowskie studium *Paradigmen zur eine Metaphorologie*.² Obie rozprawy stanowią istotne zaplecze teoretyczne dla kwestii trwałości i zmiany w sztuce, wyznaczają momenty pokrewieństwa, ale i pewnych rozbieżności między obu propozycjami hermeneutycznego rozwiązania naszego zagadnienia. Gadamer ukazywał wagę tradycji i przeszłości dla współczesności, samowiedzy człowieka, jego twórczych działań oraz ich rozumienia, postrzegał przejście między klasycyzacją a awangardą jako ciągłość (istotowych, trwałych i uniwersalnych wyznaczników sztuki) w nieciągłości (formalnych środków wyrazu sztuki), podkreślając wartość zapośredniczenia (fuzji horyzontów), translacji, przyswojenia. Blumenberg – chociaż wykazywał funkcjonalne i pragmatyczne znaczenie kulturowych „instytucji” (takich jak na przykład mity czy prawa) – w swym fenomenologiczno-genealogicznym namyśle nad autonomią nowożytności uznał przewyższenie kanonów sztuki i estetyki starożytnej na korzyść sztuki wcielającej ducha swoich czasów za jeden z filarów nowożytnego „humanistycznego samopotwierdzenia” (*humane Selbstbehauptung*) człowieka.³ Rozumiał zatem interesującą nas tutaj relację jako nieciągłość (idei) w ciągłości (funkcji): nowe, heterogeniczne

² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse 1993, s. 277; H. Blumenberg, „Paradigmen zur eine Metaphorologie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1960, Bd. 6, ss. 7-142.

³ H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, transl. R. Wallace, Cambridge, Mass., and London: The MIT Press 1995 (amerykańskie wydanie *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966 oparte jest na drugim niemieckim wydaniu książki w wersji poszerzonej i przepracowanej z 1976 roku), ss. 125-226.

treści i idee, rugując stare, wchodzą na ich miejsce, przejmując ich funkcje, pozycje w ogólnym systemie interpretacji świata (mechanizm ten określił filozof mianem *Stellenumbesetzung* – „zmiany obsady stanowisk”⁴). W ten sposób pozycję klasycznej idei *mimesis* u progu nowożytności „przejęła” nowa idea kreatywności człowieka. Ciekawe jest jednak to, iż pomimo zróżnicowanego rozumienia stosunku awangardy do klasycyzmu, a także (co będzie przedmiotem dalszej eksplikacji) odmiennego ujęcia znaczenia i obecności *mimesis* we współczesnych praktykach artystycznych, obaj filozofowie doszli do podobnej konkluzji: twórczość artystyczna – niezależnie od tego czy jej fundamentem jest prezentacja prawdy bytu (Gadamer), czy bunt wobec natury w imię demiurgicznej mocy człowieka (Blumenberg) – przebiega po „kole bytu”: wychodzi od tego, co jest i do tego, co jest ostatecznie, choć różnymi drogami, powraca.

Dla Hansa-Georga Gadamera zjawisko „antysztuki”, tj. sztuki współczesnej, która szokuje odbiorcę obcością, deformacją, a nierzadko brzydotą, prowokacyjnie nastawionej na bunt wobec klasycznych kanonów i tradycyjnych stylów, na nieokiełznane eksperymentowanie w zakresie form i treści, jest socjologicznie zrozumiałe oraz uzasadnione antropologicznie. Sztuka współczesna jest cywilizacyjnie i historycznie uwarunkowana, jej pozbawione powszechnej zrozumiałości dzieła stanowią wyzwanie dla posłuchu człowieka wobec rzeczywistości. Sztuka była i nadal pozostaje spektakularną samoprezentacją bytu. Intensyfikacja przekazu, zwracanie uwagi odbiorcy na dzieło poprzez kreowanie obcości i dziwności jest być może jedyną najwłaściwszą drogą dla komunikacji artystycznej w cywilizacji oddziałującej na człowieka coraz potężniejszymi, różnorodnymi i mnogimi bodźcami. Z kolei antropologiczne uprawomocnienie sztuki współczesnej wynika według Gadamera z faktu spełniania przez tę sztukę odwiecznych (zatem stojących u podłoża sztuki zarówno klasycznej, jak i awangardowej) „popędów” człowieka do doświadczeń *gry, symbolu i święta*. Te trzy kategorie pozwalają filozofowi ukazać jednocześnie różne wymiary „hermeneutycznej tożsamości” dzieła sztuki.

Pojęcie samoprezentacji bytu poprzez sztukę jest w estetyce Gadamera ideą łączącą węzłem wspólnoty sztukę klasyczną ze współczesną „antysztuką”, jest także przesłanką wyjściową dla uchwycenia sen-

⁴ Ibid., s. 64 n.

sów gry, symbolu i święta, wyznaczających istotę każdorazowego doświadczenia (w tworzeniu i odbiorze) dzieła sztuki. Byt i jego znaczenie uobecniają się bezpośrednio w sztuce. Sztuka jest nie tyle wskazówką, jakąś namiastką bytu, ile jego *epifanią*. Gadamer wyjaśniając ideę samoprezentacji przywołał klasyczne pojęcia *mimesis* oraz *imitatio*. Nie chodziło mu jednak o zwykłe naśladownictwo, przedstawianie czegoś już uprzednio znanego. Prawdziwe *imitatio* jest to „doprowadzenie czegoś do przedstawienia, tak by było ono obecne w zmysłowej pełni”.⁵ Posiłkując się kategoriami wypracowanymi przez Mircea Eliadego w jego „morfologii *sacrum*”, możemy to wydarzenie artystycznej samoprezentacji bytu określić mianem *ontofanii*, tj. ujawnienia bytu w pełni jego istnienia, mocy i istoty.⁶ Gadamer pisze: „Dzieło sztuki oznacza pewien przyrost bytu”.⁷ Na czym miałby polegać ów przyrost bytu, jego swoista intensyfikacja poprzez twórczy akt sztuki? Na znalezieniu formy, wyrazu, ekspresji, języka, w którym byt może przemówić do człowieka.

Ujęcie ekspresji artystycznej jako reprezentacji rzeczywistości, życia, bytu wskazuje na istotne pokrewieństwo estetyki Gadamera nie tylko z Heideggerowskim rozumieniem poezji jako mowy bytu, ale także z estetyką Goethego, romantyków, a także Diltheya – filozoficznego hermeneuty życia. W rozumieniu Diltheya samo życie poprzez działania człowieka powołuje do istnienia swoje wielkie kulturowe obiektywizacje.⁸ A Goethe (jeden z bohaterów hermeneutycznego narysłu Diltheya) traktował człowieka jako medium, poprzez które natura dochodzi do samoświadomości. To przekonanie stało się także – w dużej mierze za sprawą Goethego – fundamentem romantycznego entuzjazmu dla sztuki – w niej uwidaczniać się miała jednia człowieka i natury.⁹ Novalis pisał o tej jedni:

⁵ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 48.

⁶ Zob. m.in. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW 1993, s. 112.

⁷ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 47.

⁸ Zob. m. in. W. Dilthey, *Wyobrażenia poety. Elementy poetyki*, w: idem, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1982, ss. 21-222.

⁹ Według Goethego sztuka, mit i symbol są kształtami (*Gestalten*) samej natury, która w nich osiąga swoją *entelechię*. Sztuka jest samą naturą szukającą ekspresji w dziełach człowieka. Goethe silnie oddziałal na romantyczne rozumienie mitu i symbolu w sztuce, szczególnie za sprawą swojego współpracownika, powieściopisarza i krytyka Karla Philippa Moritza, który w 1792 roku, rozwijając Goetheań-

Czy zwierzęta, rośliny i kamienie, gwiazdy i przestworza nie należą także do człowieczeństwa i czy nie jest ono tylko nerwowym splotem, w którym krzyżują się włókna biegnące w nieskończenie różne strony?¹⁰

W takiej perspektywie nie tylko kamień i gwiazda są bytem, jest nim także dzieło człowieka. To sama natura jest źródłem twórczości i ekspresji życia. Herder na przykład ujmował naturę jako „potężny nurt współodczuwania, płynący przez wszystkie rzeczy”¹¹.

Autor *Aktualności piękna* wyjaśniając sens cezury między klasycyzmem a nowoczesnością odwołał się do Heglowskiej idei „końca sztuki”, która dla samego Hegla miała co najmniej trojakić znaczenie. Po pierwsze wskazywała na konieczność przejścia od zmysłowego przedstawiania absolutu, jakie ma miejsce w sztuce, w kierunku pojęciowej aktywności filozofii. *Anschauung*, ogląd sztuki, jest pośledniejszym wyrazem absolutu, skazanym na historyczne i logiczne przewyżczenie przez *Begriff* – pojęcie filozoficzne, właściwe środowisko dla myśli, która jest istotą panlogicznego Ducha. Po drugie idea „końca sztuki” związana jest z przekonaniem o „teraźniejszości przeszłości” sztuki, co znaczy tyle, że sztuka w epoce Hegla dokonała już swojego zadania, lecz – pokonana przez logikę historii (chytrać Rozumu) i logiczność pojęciową filozofii – może dalej trwać i nawet rozkwitać w historii w formie powtórzenia, aktualizacji swojej przeszłości, swych minionych osiągnięć. Po trzecie, sztuka zatraciła swą dotychczasową moc oddziaływania jako element „wspólnego mitu” tradycji chrześcijańsko-humanistycznej, jednolitej symbolicznej wspólnoty kulturowej, w której różne dziedziny życia pozostawały w semantycznej solidarności, zakorzenione w uniwersalnej prawdzie, nadającej im walor powszechnej

skie idee, opublikował książkę *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*. Moritz z kolei wpłynął na filozofię sztuki i mitu Schellinga. Zob. B. Feldman, R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Bloomington, Indianapolis: Indiana UP 1972, s. 260 n.

¹⁰ Cyt. za Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 680. Charles Taylor interpretuje przełom romantyczny jako „zwrot ekspresywny”, tj. zwrot ku rozumieniu natury jako źródła twórczości i ekspresji życia. Interesującą paralelę romantycznego oraz hermeneutycznego pojmowania sztuki jako ekspresji i samoprezentacji bytu odnajdujemy w filozofii wyobraźni poetyckiej Gastona Bachelarda. Zob. G. Bachelard, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak, A. Tatarakiewicz, Warszawa: PIW 1975; idem, *Poetyka marzenia*, przeł. L. Brogowski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 1998.

¹¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., s. 679.

zrozumiałości. Otóż według Gadamera idącego za myślą Hegla, sztuka współczesna zatraciła swą dotychczasową „estetyczną nieodróżnialność” od życia i dlatego stawia przed człowiekiem zadanie doprowadzenia do samowiedzy tego, co przestało już być samozrozumiałe w sposób bezpośredni, czytelne w swej oczywistości.

Czy tak pojęty „koniec sztuki” oznacza faktyczny kres jej żywotności i oddziaływania na człowieka? Koniec sztuki jest tutaj jakimś początkiem, granicą wzywającą do transgresji, przemiany. Trwałość i ciągłość sztuki jak nigdy ujawnia się poprzez zmianę, transformację. Na czym ona polega? Czy dotyka ona istotowej funkcji sztuki, jaką jest spełnianie w jej obrębie popędu bytu do samoprezentacji? Funkcja sztuki pozostaje ta sama, zmienia się jedynie forma przekazu. Aby sztuka mogła spełniać swe zadanie, by nadal mogła być ontofaniczną mową i ekspresją pełni bytu, musi przemawiać zauważalnie. By skłonić człowieka współczesnego do zatrzymania się, zauważenia i wsłuchania w przekaz sztuki artysta odwołuje się do niezwykłości: „będziemy musieli przyznać, że celem nauki słyszenia jest przede wszystkim wydobyć się z wszystko niwelującego niedowidzenia i niedosłyszenia, które szerzy cywilizacja operująca coraz potężniejszymi bodźcami”¹². W *Dziedzictwie Europy* filozof pisze:

Współczesny artysta, z każdej z dziedzin sztuki, musi walczyć z zalewem, który stępieja wszelką wrażliwość. Właśnie dlatego każdy współczesny artysta musi epatować niezwykłością, aby siła przekonywania jego twórczości rzeczywiście zatriumfowała i to, co było zaskoczeniem, włączyła w nową swojskość. Pluralizm eksperymentowania stał się z tego powodu w naszej epoce nie do uniknięcia. Niezwykłość aż po granicę niezrozumiałości stała się jedynym prawem, zgodnym z którym twórcza moc sztuki może się wypełnić w epoce takiej jak nasza. W takiej epoce, w czasach nie związanych przez tradycję nie można oczekiwać idealnej spójności między treścią sztuki przedstawiającej albo poetyckiej i formą jej ukształtowania.¹³

Nie działając już w jednorodnej przestrzeni „wspólnego mitu” i „wspólnego smaku” (*sensus communis*) artysta współczesny nie ma możliwości korzystania z uświęconych, uniwersalnych stylów, musi dopiero samodzielnie swój styl (*Handschrift*) ukształtować i dzieło swe wbudować (*hineinbilden*) w życie. To wbudowywanie staje się także udziałem odbiorcy, który stymulowany jest przez estetyczną prowo-

¹² H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 49.

¹³ H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa: Fundacja Aletheia, Wydawnictwo Spacja 1992, s. 53.

kację do aktywnego wsłuchania się w mowę sztuki: „Dzieło sztuki nie ma już dłużej być przedkładane konsumentowi do niezobowiązującego spożycia”.¹⁴ Odbiorca sztuki ma być równie twórczy w lekturze sztuki, jak artysta w swym akcie twórczym. Dlatego Gadamer wyeksponował wagę „ponownego poznania” (*Wiedererkennung*) w doświadczeniu estetycznym odbiorcy. Sztuka osiąga swe spełnienie dopiero w recepcji, „wypełnieniu” (*Auffüllen*) treściami, kontekstami, sensami uaktywniającymi się w rozumieniu odbiorcy.¹⁵ Ontofaniczne – doprowadzające byt do zmysłowej pełni – wydarzenie sztuki domaga się ontofanicznego odczytania, reprezentacja dopełnia się w pełnej zaangażowania lekturze rozumiejącej. Hermeneutyczny wymiar takiej lektury uwydatniają kategorie gry, symbolu i święta.

„Ponowne poznanie” przywołuje starożytną intuicję zawartą w greckim pojęciu symbolu. Dla Greków *symbolon* był „skorupą pamięci”: *tessera hospitalis* – przełamaną skorupą wręczaną gościowi przez gospodarza domu; miała ona być widomym znakiem pamięci na przyszłość, znakiem rozpoznania dawnej przyjaźni i gościny, gdy dwie części przełamanej skorupy dopasują się do siebie w ponownym spotkaniu ich właścicieli.¹⁶ To dopasowanie, stanie się „jednią”, jest właśnie owym napełnieniem sensem, ponownym poznaniem znaczenia dzieła sztuki. Ponowne poznanie nie jest jednak czystym rozpoznaniem jakiejś pierwotnej, ponadhistorycznej i niezmiennej treści, jest dotwarzaniem sensów, aktywnością twórczą. Dla Gadamera – podobnie zresztą jak dla Ricoeura, wedle którego symbole „dają do myślenia” i pobudzają po pokrytycznej, hermeneutycznej wiary – symbol jest zadaniem budowy. Budowanie, dotwarzanie, przyrost znaczenia zakorzenione są w historyczności, czasowości, upływie ludzkiego doświadczenia, a także w nieusuwalnych pre-sądach wszelkiego rozumienia, które rzutują na odczytanie każdego przekazu.¹⁷ Dotyczy to także tradycji. W *Prawdzie i metodzie* Gadamer ujął hermeneutyczne rozumienie tradycji w następujący sposób: „Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczone”.¹⁸

¹⁴ Ibid., s. 48.

¹⁵ Ibid., s. 52 n.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 42 n.

¹⁷ Ibid., s. 64.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 277.

Odczytanie przekazu współczesnej sztuki łączy się zatem w sposób konieczny z translacją tradycji. Każda współczesność jest współczesnością ze względu na jakąś przeszłość, z której czerpie siły i impulsy, chociażby do buntu i transgresji względem tego, co klasyczne. Stąd waga anamnezy, pamięci i przypomnienia, szacunku dla symbolicznych odłamków i skorup tradycji. W sztuce współczesnej panuje muza Mnemozyne, muza pamięci:

Nasze codzienne życie jest ustawicznym kroczeniem przez równoczesność teraźniejszości i przeszłości. Możliwość takiego poruszania się w horyzoncie otwartej przyszłości i niepowtarzalnej przeszłości stanowi istotę tego, co nazywamy „duchem”. Mnemozyne, muza pamięci, tzn. muza przyswojenia przez przypomnienie, które tu panuje, jest zarazem muzą duchowej wolności.¹⁹

Symboliczne, dopełniające i wypełniające rozumienie sztuki ma charakter koła hermeneutycznego: tradycja rozumiana jest poprzez współczesność, a współczesność poprzez tradycję. Nie ma tutaj „czystego widza”, tak jak nie ma czystego, zewnętrznego obiektu poznania. Hermeneutyka jest przełamaniem kartezjańskiej filozofii czystej subiektywności wraz z osadzoną na niej pogardą dla przesądów. W eseju „Semantyka i hermeneutyka” Gadamer napisał:

Świadomość krytyczna, która wykrywa wszędzie przesady i zależności, ale samą siebie uznaje za absolutną, tzn. za pozbawioną przesądów i niezależną, tkwi z konieczności w urojeniach. Ona sama motywowana jest bowiem przez to, co krytykuje... Pretensja do zupełnej wolności od przesądów... jest naiwnością... Świadomość oświecona hermeneutycznie poddając refleksji samą siebie daje świadectwo wyższej prawdy. Prawdą świadomości jest prawda przekładu.²⁰

Przekład, translacja, ponowne rozpoznanie nie polegają na konserwacji tradycji, ale na nowym wyrażaniu dawnych treści, wyrażaniu wzbogaconym o sensory wynikające z nowych historycznych warunków. „Hermeneutyczna tożsamość” sztuki jest tożsamością budowaną na dialektyce tradycji i aktualności, zapośredniczeniu przeszłości i teraźniejszości w otwarciu na przyszłość.

Fuzję horyzontów hermeneutycznego doświadczenia sztuki w relacji współczesnego artysty do tradycji, jak i w relacji odbiorcy do przekazu każdego (klasycznego i awangardowego czy post-awangardowego) dzieła sztuki najlepiej według Gadamera oddaje pojęcie gry. W grze

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 12.

²⁰ H.-G. Gadamer, „Semantyka i hermeneutyka”, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa: PIW 1979, s. 117.

nie ma miejsca na oddzielność bytu-w-sobie pewnej tematyczności oraz bytu-dla-siebie czystej subiektywności. Podmiotem gry nie jest ani obiektywność, ani subiektywność, tylko sama gra, a „wszelkie granie polega na byciu granym”.²¹ Gra jest istotą sztuki, ponieważ tak jak sztuka, gra jest przedstawieniem, prezentacją, czyli epifanią bytu: „W prezentacji gry ujawnia się to, co jest”.²² Jednocześnie gra domaga się widza, jego udziału, uczestnictwa. Prawdziwe uczestnictwo, które w *Prawdzie i metodzie* nazwane zostaje greckim pojęciem *theoria*, oglądu, zachwytu widokiem, domaga się od widza pełnego oddania w samozapomnieniu, „bycia-na-zewnątrz-siebie”.²³ Gra, która pochłania graczy i wciąga ich w byt swej prezentacji, umożliwia to w stopniu doskonałym.

Bezpośrednio z grą i symbolem w Gadamerowskiej hermeneutyce sztuki związane jest także święto. Doświadczenie sztuki jest świętowaniem, aktualizacją *ontofanii*, która jest świętością. Sztuka dla Gadamera posiada wymiar sakralny, bliska jest doświadczeniu religijnemu; tworzy wspólnotę, komunikację, pobudza człowieka do „wyrastania ponad siebie”, jest też osadzona w specyficznym sakralnym doświadczeniu czasu, które filozof zwie przebywaniem. Przebywanie w czasie święta, którym jest doświadczenie dzieła sztuki, jest „skończoną odpowiednością wieczności”. Czas święta i czas przeżywania sztuki nie podlegają atomizacji na oddzielne, odseparowane od siebie momenty, są uroczyście przeżywaną ciągłością, która się nie dłuży. Dłuży się jedynie „nuda i skrzętność”, których świętowanie stanowi zaprzeczenie. Czas święta nie jest bowiem czasem instrumentalnym, jest celem samym w sobie.²⁴ Będąc świętem sztuka nie należy – jak przedstawiali to Kant czy Schiller – do zamkniętego *empireum* estetycznego pozorów. Sztuka nie jest tworem oderwanym od życia. Jest bowiem dziełem samego życia, ujawnia się w życiu i historii poprzez działania człowieka. Ujawnia prawdę o skończonym, przygodnym bycie człowieka:

Tym, co mu się prezentuje i przez co poznaje on siebie, jest prawda jego własnego świata, religijnego i moralnego świata, w którym żyje. [...] To, co go odrywa od wszystkiego, zarazem oddaje mu na powrót całość jego bytu.²⁵

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 125.

²² Ibid., s. 134.

²³ Ibid., s. 141.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., ss. 56-61.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 143.

Dlatego Gadamer pisał o iluzji „idealistycznego pokuszenia” zawartego w stanowisku Hegla, iż piękno sztuki polegać ma na „transmisji przesłania” idei czy pojęcia. Szczególnie sztuka współczesna, nie odwołująca się do pojęciowych sensów, podważa tę „idealistyczną pokusę”. Dzieło sztuki nie wskazuje na jakiś transcendentny sens poza życiem, lecz utrwała byt w samym strumieniu bycia.²⁶ Sakralny porządek ujawniany przez sztukę, to porządek ludzkiego życia, ludzkiej skończoności w jej konfrontacji z przeczuwaną nieskończonością, ludzkiej historyczności i przygodności w konfrontacji z antycypowaną transcendencją i wiecznością. Sztuka ujawnia koincydencję sprzeczności (*coincidentia oppositorum*), ambiwalencje i aporie wpisane w byt człowieka, który zanurzony w konkretności trwania dzięki logosowi potrafi ponad tę konkretność wykroczyć. Za Arystotelesem Gadamer powtórzył, iż osobliwość ludzkiej istoty polega na górowaniu (dzięki logosowi, językowi) nad tym, co każdorazowo uobecnia się w swej konkretności.²⁷ W sztuce, języku, którym przemawia poprzez samego człowieka byt, to górowanie ujawnia się w „równoczesności tego, co przeszłe i tego, co obecne”²⁸, tradycji i współczesności, będącej teź tradycją translacją, transformującym, zanurzonym w historycznej ciągłości przekazem.

Gadamer przywołał jeszcze inną obok Arystotelesowskiej tradycję antropologii filozoficznej. To filozoficzne koncepcje Schelera, Plessnera, Gehlena, zgodnie z którymi człowiek to *Mangelwesen*, istota nacechowana brakiem, ułomnością instynktową w porównaniu ze światem zwierząt, zamkniętych w immanencji przyrody.²⁹ Ubóstwo instynktów kompensowane jest przez człowieka „nadwyżką gry”, brak zdeterminowania – wolnością wyborów, wyjście z immanentnego usytuowania w naturze – świadomością oraz praktykowaniem transcendencji. Sztuka jest właśnie jednym z przejawów owej nadwyżki gry, wolności oraz praktykowania transcendencji przy zachowaniu bolesnej świadomości stałego zagrożenia tych wartości, kulturowych osiągnięć człowieka, zagrożenia płynącego ze strony natury, która ostatecznie dosięga człowieka w jego skończoności, fizycznym przemijaniu

²⁶ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 44 n.

²⁷ H.-G. Gadamer, „Człowiek i język”, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 47 n.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 61.

²⁹ Zob. esej „Antropologiczne podstawy wolności człowieka”, w: H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, op. cit., ss. 79-84; także idem, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 62.

i śmierci. U podstaw gry, symboliczności i świętowania człowieka w doświadczeniu tworzenia i uczestniczenia w formach sztuki leży „wysiłek zatrzymania tego, co przemija”.³⁰ Mnemozyne, „muza zachowania i utrwalenia”, będąc muzą trwałości życia transformowanego w sztukę, jest znakiem trwania w przemianie, zatem w sposób konieczny także symboliczną patronką procesu sztuki: ciągłości jej tradycji we współczesnych przekładach. Tradycja jest tutaj potraktowana jako niezbędny alfabet dla lektury współczesnej sztuki, bez jej zapisu literowego, formalnych osiągnięć klasyków nie byłoby możliwości przekształceń, koniecznych dla słyszalności brzmienia artystycznego przekazu w cywilizacji, której wrażliwość stępiona jest mnogością pośpiesznie zmieniających się i interferujących bodźców. Nowy dramat (Bertold Brecht) ze swym zawieszeniem klasycznych przykazań zachowania jedności miejsca, czasu, akcji i charakteru, poezja hermetyczna, surrealizm, dadaizm, happening nie są wydarzeniami radykalnie pierwszymi, ich odmienność nie mogłaby zaistnieć w próżni, ich nowość wyrasta na gruncie tego, co stare. Szokująca siła hermetycznego przekazu sztuki współczesnej generowana jest w sposób nieunikniony przez kontrast, poróżnioną z tradycją wspólnotę i jednocześnie stanowi „zadanie dla myślenia”, jest wezwaniem do wejścia w grę lektury, hermeneutycznego rozumienia.

Podczas gdy Hans-Georg Gadamer, przywołując muzę pamięci, ukazywał wagę spojrzenia wstecz ku kanonom klasycyzmu dla umiejętnego „czytania” języka sztuki współczesnej. Hans Blumenberg podkreślał radykalne nowatorstwo sztuki nowożytnej i współczesnej. Pisząc o mitach fundamentalnych (*Grundmythen*), których utajoną bądź jawną pracę dostrzegał nie tylko w sztuce, ale także w spekulatywnych systemach filozofii, Hans Blumenberg, autor *Arbeit am Mythos*, wyrażał opinię, iż fundamentalność nie polega na źródłowości czy archetypiczności pewnych wzorców, które należałoby przywracać pamięci w ich pierwotnym i nie zmienionym kształcie, ale na historycznej trwałości pewnych motywów poddających się metamorfozom, nieustannej pracy mitotwórstwa.³¹ To mitotwórstwo ma charakter nie religijny,

³⁰ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna*, op. cit., s. 62.

³¹ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979; w tekście odwoływać się będę dalej do anglojęzycznego wydania *Work on Myth*, transl. R. M. Wallace, Cambridge, Mass., and London: The MIT Press 1990. Na temat mitów fundamentalnych ibidem, s. 174 n.

lecz estetyczny; religia ma skłonność do dogmatyzacji mitów, unika wpisanego w polisemię mitu ruchu ku optymalizacji znaczenia, broniąc przekazu przed korupcją zamyka go w sztywnych granicach literalnego znaczenia. Tylko sztuka (jak u Greków poezja i dramat) nie broni się przed swobodą i żywiołowością przetwarzania, czego efektem jest przedłużanie życia mitów fundamentalnych w formie mitów sztuki (*Kunstmythen*). Proces mitotwórstwa, przemiany mitologicznych motywów, odkrywania ich coraz to nowych sensów ma charakter nie tylko estetycznego, lecz nade wszystko hermeneutycznego rozumienia, uwikłany jest bowiem w historyczne trwanie ludzkiej myśli i historycznie zmiennej tej myśli konteksty, stanowiące horyzont przedrozumienia wszelkiego rozumienia. Blumenberg nazywa ten proces „pracą nad mitem” (*Arbeit am Mythos*), podkreślając nieustannie, iż tylko w tym mitologicznym przepracowywaniu mitów dany jest człowiekowi sam „mityczny proces” (*mythischer Prozess*), czyli praca samego mitu (*Arbeit des Mythos*), polegająca na neutralizacji przemocy bytu, absolutyzmu rzeczywistości (*Absolutismus der Wirklichkeit*). Filozof podkreślił, iż nigdy dokładnie, w sensie wiedzy historycznej, człowiek nie dowie się, kto i kiedy powołał mit do życia. Nie można mówić wprost o przeszłości czy początku źródłowym, archetypowym mitu, jedyne prawomocne określenia dotyczące tajemnicy wyłonienia się mitu to „zaprzeczłość” – przeszłość przeszłości (*Vorvergangenheit*).³² Mit dany jest człowiekowi od niepamiętnych czasów wyłącznie w formie recepcji, przetworzenia, *mythopoiesis*, mitotwórstwa, czyli „pracy nad mitem”. Sens mitu, tj. „praca mitu” uobecnia się w ramach hermeneutycznego namysłu, lektury i interpretacji przeszłych lektur i interpretacji niepochwytnego genetycznie mitu.³³

Hans Blumenberg ukazał tendencje estetycznego mitotwórstwa w literaturze na przykładzie mitologemu Fausta, „przepracowywanego” przez Lessinga, Goethego, Butora, Valery’ego. Filozof nie tylko uwydatnił poznawczą nieosiągalność początku mitu, ale także niespełnialność wszelkich projektów ostatecznego przewyciężenia czy końca mitu (jak choćby tego obecnego w znanym ewolucyjnym schemacie *vom Mythos zum Logos*). Jakkolwiek Blumenberg uważał ideę końca mitu (*das Zuendebringen des Mythos*) za konstytutywną dla własnej filozofii mitu, jednak idea ta była dlań pojęciem granicznym, opisują-

³² Ibid., s. 21.

³³ Ibid., s. 118.

cym jedynie kierunek asymptotycznych (zbliżających się do celu w rytmie nieskończoności) zabiegów człowieka pozostającego w obliczu przemocy bytu. I chociaż u Paula Valéry'ego relacja między Mefistem a Faustem ulega zasadniczemu odwróceniu – to Faust kusi tutaj Mefista! – nie oznacza to wcale końca wielkiego tematu mitycznego, ujawnia jedynie nowe, nie wydobyte dotąd treści, wypływające z głębin polisemii mitu, zaktywizowane pisarskim wysiłkiem wyobraźni, nawet wtedy gdy związany jest on w sposób dominujący z intencją prowokacji. Każda próba ustanowienia „ostatniego mitu” w obszarze literatury katalizuje nowe takie próby, jest „najwyższym bodźcem do aktywności wobec mitu”.³⁴ Blumenberg poświęcił szczególną uwagę mitowi Prometeusza, śledząc na kartach swej książki dzieje jego hermeneutycznego rozumienia od Hezjoda i Ajschylosa, przez Goethego oraz jego filozoficzne „przepracowania” obecne u sofistów, stoików i cyników, Platona, Nietzschego, Marksa aż po groteskę Andre Gide'a czy melancholijne odczytanie prometeizmu w czterech jego różnych wersjach stworzonych przez Franza Kafkę.

Według Blumenberga każda mityczna opowieść jest już pewną opowieścią o micie. Mit uobecnia się w odbiorze, przeżyciu, interpretacji, pulsując coraz to nowymi znaczeniami w ciągłym i transformującym doświadczeniu rozumienia, twórczości pisarza, poety, malarza. Takie ujęcie hermeneutycznego rozumienia mitu bliskie jest nie tylko Gadamerowi, ale ujawnia swe pokrewieństwo z „estetyką recepcji” (*Rezeptionästhetik*) Hansa Roberta Jaussa, ucznia i polemisty Gadamera. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że Blumenberg był współtwórcą, obok Jaussa oraz m. in. Wolfganga Isera, serii wydawniczej *Poetik und Hermeneutik*, ukazującej się od 1963 roku. Prezentowała ona hermeneutyczne badania nad zjawiskiem recepcji zainicjowane przez Jaussovską „szkołę konstancjańską”. Jauss wystąpił ostro przeciwko ahistorycznemu, „platońskiemu” według niego, rozumieniu historii, która miałaby w swym przebiegu aktualizować „ponadczasowe idee i motywy”, stałe wzorce, niezmiennie *topoi*.³⁵ Kładąc nacisk na aktywny i twórczy element recepcji, pracy odbiorcy nadającej nowe wartości, sensy, formy motywom, tematom, ideom obecnym w sztuce i kulturze, zdy-

³⁴ Ibid., s. 270.

³⁵ H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und Literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982; idem, *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Instytut Badań Literackich Wydawnictwo 1999, s. 131 n.

stansował się Jauss od stylu uprawiania krytyki literackiej zaproponowanej wcześniej przez Ernsta Roberta Curtiusa i określanej jako *Toposforschung*. Krytyczne podejście do Curtiusowego rozumienia *topoi*, bliskie Jungowskiemu metafizycznemu ujęciu archetypów, obecne jest w sposób szczególny także u Hansa Blumenberga.³⁶ Jakkolwiek w *Pracy nad mitem* filozof pisał o „ikonicznej stałości mitów” oraz „fundamentalnych wzorcach mitów”, traktował je jednak nie jak ahisteryczne uniwersalia czy ejdetyczne praformy, lecz jako podstawę dla nieskończonych prób interpretacji, aktywnej recepcji.³⁷ Filozof określił tę podstawę mianem *Prägnanz*, odcisku i zarazem „ciężarności” sensów, intensywności, semantycznej dobitności mitologemów. Odcisk mitu nie ma jednak charakteru idei wrodzonej, „Rzeczy samej w sobie”, jego istnienie ma rodowód całkowicie naturalny, jest efektem ludzkiego procesu językowego osvajania świata, który filozof nazwał „darwinizmem słów” (*Darwinismus der Verbalität*). Nie archetypy Jungowskie, lecz instytucje w rozumieniu Arnolda Gehlena wskazują na właściwe znaczenie historycznej *Prägnanz*.

Można byłoby spierać się w kwestii Jaussowskiego i Blumenbergowskiego rozumienia archetypów jako substancji. Przypomnijmy, że dla Carla Gustava Junga archetypy nieświadomości zbiorowej, które są duchowymi korelatami instynktów biologicznych, mają charakter wrodzony wyłącznie z punktu widzenia jednostki, z perspektywy historii gatunku ludzkiego są one jednak nabyte.³⁸ Ponadto Jung pisał wyraźnie, iż „archetypy nie są określone treściowo, a jedynie formalnie”³⁹, a ich cecha dziedziczna polega na pewnego „rodzaju możliwości odnawiania tych lub podobnych idei”. Przez archetypy, owe „pierwot-

³⁶ E. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków: TAIWPN Universitas 1997, s. 110, gdzie czytamy na temat toposów jako archetypów, „archaicznych proto-obrazów” nieświadomości zbiorowej, obiektywizujących się w literaturze, wizjach religijnej czy artystycznej medytacji: „Zbieżność świadectw pochodzących z tak rozmaitych źródeł wskazuje na to, że mamy tutaj do czynienia z archetypem, z wyobrażeniem należącym do nieświadomości zbiorowej w rozumieniu C. G. Junga. Będziemy spotykali takie pierwotne wyobrażenia przy tej czy innej okazji”. Zob. także H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, op. cit., gdzie autor poddał krytyce substancjalistyczne, metafizyczne, natywistyczne założenia *Toposforschung* (s. 29).

³⁷ H. Blumenberg, *Work on Myth*, op. cit., s. 150 n.

³⁸ C. G. Jung, *Four Archetypes. Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, New York: Routledge 1973, s. 12.

³⁹ *Ibid.*, s. 13.

ne obrazy”, „praobrazy”, „dominanty zbiorowej nieświadomości”, „dyspozycje” rozumiał Jung nie wrodzone zobiiektywizowane treści, lecz beztreściowe formy: „Przez archetypy rozumiem zatem strukturalną cechę lub uwarunkowanie, które właściwe jest psychice związanej z mózgiem”.⁴⁰ Opozycję asubstancjalnego i metafizycznego rozumienia archetypów jako uniwersalnych dyspozycji gatunku ludzkiego do reagowania na typowe sytuacje ludzkiego losu rozważał już Wilhelm Dilthey, który zastanawiał się nad rodzajem relacji między tym, co trwałe, uniwersalne (strukturą psychiczną człowieka) a zmiennością historyczną ludzkiego życia i rozumienia. Dla tego protoplasty hermeneutycznego myślenia Heideggera, Gadamera, Jaussa i Blumenberga kwestią fundamentalną dla hermeneutyki filozoficznej pozostaje pytanie: „Czy możemy rozpoznać, w jaki sposób procesy ugruntowane w naturze człowieka, a zatem powszechnie działające, wyłaniają te różne grupy poezji, podzielone według ludów i epok? Dotykamy tutaj najgłębszego faktu nauk humanistycznych: historyczności życia psychicznego, które uzewnętrznia się w każdym wyłonionym przez ludzkość systemie kultury. W jaki sposób uzewnętrzniająca się tutaj w jednorodnościach indywidualna tożsamość naszej ludzkiej istoty łączy się z jej wariabilnością, z jej historycznością?”⁴¹

Rozwiązanie problemu trwałości i zmiany w naukach humanistycznych bardzo często następuje poprzez odwołanie do pewnych założeń antropologicznych. Tak jest i u Diltheya, i u Blumenberga. Dilthey rozwiązał ten problem odwołując się do pojęcia uniwersalnej struktury psychicznej człowieka, która ma charakter metafizyczny, stanowiąc bytową esencję natury ludzkiej, ujawniającą się we wszelkich epokach i kulturach. Struktura psychiczna staje się fundamentem typowości reakcji ludzkich, obiektywizacji kulturowych (w tym wątków i symboli literackich) oraz umożliwia rozumienie przez człowieka odległych historycznie świadectw przejawów życia i przeżyć. Dilthey pisał o tej dialektyce trwałości i zmiany słowa, pod którymi zapewne podpisaliby się i Jung, i Curtius:

Bogato a przecież prawidłowo rozwijają się w ludzkości wielkie trwałe symbole mitu, metafizyki, poezji. I gdyby życie tej Ziemi zamarło i gdzieś powstałaby z tych samych zarodki nowa ludzkość, powstałaby

⁴⁰ C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: KiW 1970, s. 190.

⁴¹ W. Dilthey, *Wyobrażenia poety*, op. cit., s. 28 n.

znów ta sama ograniczona liczba motywów, sytuacji i typów; znów musiałyby się powtórzyć to, co istotne dla Fausta, Ryszarda, Hamleta, Don Kichota; od nowa patrzono by, jak skromny młodzieniec, Wilhelm Meister czy Copperfield – nosi on jeszcze wiele innych imion – od skromnych początków wbrew niesprzyjającym warunkom dopracowują się wolności życia: taka bowiem jest przecież nasza nowoczesna *Iliada* i *Odyseja*. Wszystko to musiałyby powrócić. Te same bowiem prawa wszędzie rządzą wyobraźnią i naturą ludzką. Szczęśliwy, kto może jej studiowaniu poświęcić życie.⁴²

Dilthey faktycznie, pomimo zmian w swej koncepcji hermeneutyki jako metody nauk humanistycznych oraz filozofii życia, koncentrował swoje rozważania wokół zagadnienia ludzkiej natury, jej struktury, przeżyć, ich ekspresji w dziełach kultury oraz ich rozumienia. Blumenberg kontynuował tradycję historii idei zapoczątkowaną w niemieckiej filozofii przez Diltheya, odwoływał się też do Diltheyowskiej koncepcji znaczenia (*Bedeutung*) jako przedmiotu rozumienia humanistyki. Jego antropologia wychodzi jednak z odmiennych przesłanek. Dilthey był pod wyraźnym wpływem oświeceniowej wiary w powszechność natury ludzkiej, Blumenberg – podobnie jak Gadamer – sięgał do tradycji współczesnej antropologii niemieckiej, konstatującej ułomność biologiczną i instynktową człowieka. Szczególnie bliski był mu Arnold Gehlen i jego antyesencjalizm w pojmowaniu człowieka. Gehlen zaproponował nowe, predykatywne, kontekstowe ujęcie antropologii, polegające na przesunięciu akcentu analiz z „ducha” (istoty) na „inteligentne zachowanie” człowieka.⁴³ Również Blumenberg w rozumieniu ludzkiego bytu eksponował funkcję człowieczeństwa, kwestionując jako metafizyczne jego istotowe ujęcia. Takie stanowisko wyjaśnia niechęć filozofa do wszelkich uniwersalistycznych, typologicznych oraz archetypowych ujęć kulturowych osiągnięć człowieka.

Nie tylko w *mythopoiesis*, pracy nad mitami, ale także w *poiesis* rozumianej ogólnie jak u Greków, jako wszelkie działanie twórcze, czyli na przykład w pracy poety czy pracy malarza, działanie sztuki nie polega według filozofa na odsłanianiu faktów pierwotnych natury, form bytu, lecz na tworzeniu znaczeń całkowicie nowych, mających

⁴² W. Dilthey, *Wyobraźnia poetycka i obłęd*, w: idem, *Pisma estetyczne*, op. cit., s. 20.

⁴³ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik 2001, s. 111.

jednocześnie status ontologiczny. W eseju „Nachahmung der Natur” Hans Blumenberg przywołał dwojakie znaczenie sztuki zawarte w Arystotelesowskiej definicji *techne*: „sztuka częściowo uzupełnia to, czego natura nie może urzeczywistnić, a częściowo ją naśladowuje”⁴⁴. Zastanawiające dla autora było to, iż tradycja przekazała tę dwuskładnikową definicję sztuki w formie uproszczonej jako wezwanie: *ars imitatur naturam*. Otóż Arystoteles pojmował dopełniające naturę działanie człowieka jako spełnienie celowości tkwiącej w naturze, jako aktualizację jej *entelechii*. Gdyby domy rosły, nie trzeba byłoby naturze wyręczającego ją działania człowieka. Sztuka człowieka, jak sam człowiek, wpisana jest zatem w proces dojrzewania natury, ma tę samą strukturę, co natura i w tym znaczeniu jest jej naśladowaniem. Arystoteles nie wyobrażał sobie *poiesis* jako aktu radykalnie twórczego, pierwotnego i nowatorskiego w rozumieniu *creatio ex nihilo*. Człowiek czyniąc rzeczy i dzieła tworzy nie z nicości i w nicości, lecz pośród obdarzonego już swoją specyfiką i celowością bytu. Zauważmy, że Goetheańskie, romantyczne, Diltheyowskie i Gadamerowskie rozumienie twórczości artystycznej mieści się w tymże Arystotelesowskim modelu *techne*.

Blumenberg opisał drogi przemiany pojęcia *mimesis* i zwrócił uwagę na fakt, że człowiek nowożytny ze swoim „patetycznym licytowaniem się z naturą, kwestionowaniem jej władzy i pozycji”, zmysłem konstruktorskim i wynalazczym, nie zadowolając się tym, co dane, zredefiniował antyczne pojęcie twórczości, siebie, nie naturę, desygnując na demiurga celowych aktów twórczych. W ten sposób idee kreatywności i sztuczności „przejęły pozycję” idei odtwórczości i naturalności.

Od czasu, gdy w 1523 r. Parmigianino namalował *Autoportret w wypukłym lustrze* – a więc od czasu, gdy to, co sztuczne, nie strzeże już i nie stawia na piedestał tego, co naturalne, lecz modyfikuje je i transformuje – świadom swojej potencji twórca coraz wyraźniej odciska swoją sygnaturę w dziele sztuki.⁴⁵

Od tamtego czasu artystę interesuje „odkrycie nieskończoności tego, co możliwe, wbrew skończoności tego, co faktyczne”⁴⁶ i tak też

⁴⁴ Arystoteles, *Fizyka*, II, 8, 199a, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990; H. Blumenberg, „Naśladowanie natury”. Z prehistorii idei człowieka twórczego”, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa: ON 1997, s. 53.

⁴⁵ Ibid., s. 54.

⁴⁶ Ibid., s. 55.

pojmuje on swoją wolność: jako pracę w dziedzinie penetracji możliwości, jako tworzenie rzeczy *ex nihilo*, bytów, których nie ma. Dzieło sztuki przestaje zatem oznaczać, być zaledwie „derywatem bytu”, traci swą referencjonalność w stosunku do świata zastanego, samo staje się światem, „chce być”.⁴⁷ Na tym polega to, co Nietzsche przywołany przez Blumenberga wyraził w *Narodzinach tragedii* słowami, iż sztuka stała się „metafizyczną aktywnością życia”.⁴⁸ W tej metafizycznej aktywności człowiek daje świadectwo nie wielkości bytu, lecz wielkości własnej, wielkości prawdziwie demiurgicznej. Trafnie tę demiurgiczną *Kunstwille* oddaje jedna z formuł surrealizmu André Bretona, zgodnie z którą „to, co nie istnieje, jest równie ‘rzeczywiste’ (*intense*) jak to, co istnieje”.⁴⁹ Upada zatem platońskie rozumienie *mimesis* jako środka i funkcji sztuki powołującej do pozornego istnienia byty niesamoistne.

W jaki sposób artyści realizowali impuls radykalnie nowatorskiej kreatywności, pokazuje to historia sztuki współczesnej. Blumenberg kontynuował rozważanie tego problemu pochylając się nad analizą języka poetyckiego w eseju „Sprachsituation und immanente Poetik”. Obrazowa wieloznaczność poezji jest tutaj przedstawiona jako jakość istotowa mowy poetyckiej, która nawet jeśli przywołuje fakty rzeczywiste, sytuuje je w perspektywie absolutnego zadziwienia, pozbawiając je ich dotychczasowej swojskości, samozrozumiałości.⁵⁰ (Na marginesie zauważmy, że jest to działanie stojące u podstaw nie tylko poezji, ale także filozofii. Myśl o bliskości filozofii i poezji wyraził Arystoteles w *Poetyce*, zwracając uwagę na istotę tego pokrewieństwa: poezja tak samo jak filozofia wychyla się od tego, co realne i konkretne ku temu, co możliwe i ogólne.⁵¹) Brak zrozumiałości samej przez się jest istotą języka poetyckiego w ogóle, a przez poetów współczesnych jest on wręcz eksponowany jako element programowy sztuki. Tak jak proces *mytho-*

⁴⁷ Ibid., s. 96.

⁴⁸ Ibid., s. 55; F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse 1994, s. 32.

⁴⁹ H. Blumenberg, „Naśladowanie natury...”, op. cit., s. 55.

⁵⁰ H. Blumenberg, „Komunikacja językowa a poetyka immanentna”, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, op. cit., s. 139.

⁵¹ Arystoteles, *Poetyka*, 1451 b, przeł. H. Podbielski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1983. Do takiego stanowiska Arystotelesa odwołuje się Hans-Georg Gadamer w *Aktualności piękna*, op. cit., s. 170.

⁵² H. Blumenberg, *Komunikacja językowa*, op. cit., s. 138 n.

poiesis ujawnia to, co nowe, nadając fundamentalności mitów nie archetypiczne, archeologiczne czy retrospektywne, lecz całkowicie nowe, zakorzenione w aktualności historycznego rozumienia znaczenia, tak i proces *poiesis* polega na rewelacji zaskakująco nowych sensów:

Dyspozycja poetycka zmierza nie do odsłonięcia uprzednio danych, a tym bardziej tkwiących u korzeni znaczeń, których rozszyfrowaniem powinna by się zająć poetycka *quasi*-lingwistyka, lecz do tworzenia nowych znaczeń (*Deutigkeiten*). [...] Poetyzacja wiąże się z czymś całkowicie nowym, z czymś, co pojawia się po raz pierwszy.⁵²

Prowokacja i magia poetyckiego języka natrafiają jednak na pewną istotną granicę, którą wyczuwa każdy poeta. Jest to „próg funkcji semantycznej” pomiędzy wieloznacznością a nieinterpretowalnością. Słowo poetyckie nigdy nie będzie czystym brzmieniem, po prostu dźwiękiem (jak muzyka), jeśli już nie chce odsyłać do rzeczywistej faktyczności, będzie odsyłać intencjonalnie do dziedziny możliwości, w której przedmioty – jak opisali to Paul Valéry czy Gottfried Benn – zostają przeniesione z teraźniejszości w dziedzinę otwartej potencjalności, w imaginacji autora istniejąc na kształt rzeczy.⁵³

Ta analogia do rzeczy jest ważna: tam, gdzie słowo przestaje odsyłać do naoczności, gdzie sugeruje więcej niż jeden sposób rozwinięcia zrazu niepewnie zakotwiczonego wyobrażenia, gdzie otwiera wiele dróg, których w praktyce, dlatego właśnie, że jest ich wiele, przebyć nie można, tam bierze na siebie ciężar oczekiwań niemożliwych do spełnienia, wszelako te oczekiwania właśnie doświadczający podmiot uprzytamnia sobie jako horyzont nie wypełnionych intencji i zamiast do powszednich sytuacji językowych zobiektywizowanego i domagającego się obiektywizacji świata adresuje je do własnej wszechwładnej imaginacji.⁵⁴

Czy Blumenbergowskie dociekania nie okazują się tutaj bliskie fenomenologii wyobraźni Sartre'a, który pisał o mocy neantyzacji wolnej subiektywności człowieka względem świata? Sartreowska świadomość człowieka, która wyraża się w wyobraźni „winna mieć możliwość tworzenia i zakładania przedmiotów zabarwionych pewną cechą nicości w stosunku do całej rzeczywistości”.⁵⁵

⁵³ Ibid., ss. 143-145.

⁵⁴ Ibid., s. 144 n.

⁵⁵ J.-P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. O. Beylin, Warszawa: PIW 1970, s. 333. O węźle ludzkiej wolności i neantyzacji

Współczesna wieloznaczność i niezrozumiałość języka poetyckiego, jego niereferencjonalność nie są przez Blumenberga rozumiane jako środki prowadzące do wyróżnienia przekazu artystycznego w poszumie informacyjnym współczesnej cywilizacji (jak u Gadamera), są założone źródłowo w jego potencjale, a dzisiaj doprowadzone do pełni wyrazu. Nie znaczy to, że Blumenberg nie zauważał problemu relacji współczesnej sztuki do cywilizacji naukowo-technicznej. Według niego wieloznaczność języka poetyckiego jest rodzajem kontrastu czy wyrazem buntu artystów wobec obiektywizującego i nastawionego na jednoznaczność języka nauki.

Im bardziej więc w świadomości powszechnej umacnia się poczucie domnianego lub rzeczywistego prawa do jednoznaczności języka, tym silniejszy musi być opór języka o kwalifikacjach estetycznych. Trudno nie dostrzegać, że świat, w którym coraz więcej ma do powiedzenia nauka, sankcjonuje roszczenia do rzekomej przynajmniej jednoznaczności. Dla świata ważny jest nie tylko rozwój przyrodoznawstwa i techniki, ale także właśnie i to, aby miały w nim miejsce i teren działania filologa i estetyka.⁵⁶

Ekspozycja i apologia horyzontu wieloznaczności, metaforyczności języka, horyzontu rudymenarnego dla trwania biologicznego oraz kulturowego człowieka, jest w ogóle trwałym motywem filozofii Hansa Blumenberga. W *Paradigmen zur eine Metaphorologie* oraz późniejszej o lat dziewiętnaście *Theorie der Unbegrifflichkeit*⁵⁷ filozof bronił obecności metafor zarówno w języku potocznym, jak i filozoficznym, ukazał też utajoną pracę językowych obrazów w nauce. Wymykając

według Sartre'a zob. J.-P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, w: H. Krahelska (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, Cz. II, Warszawa: Wiedza Powszechna 1965; także tegoż, *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, przeł. J. Piasecka, w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, Warszawa: PWN 1965.

⁵⁶ H. Blumenberg, *Komunikacja językowa*, op. cit., s. 145.

⁵⁷ H. Blumenberg, *Paradigmen zur eine Metaphorologie*, op. cit.; idem, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979 (w zakończeniu tej książeczki Blumenberg umieścił swój esej *Teoria apojęciowości*, będący istotnym przesunięciem jego interpretacji metafor z pola historii pojęć (w którym dominuje perspektywa celowościowa *terminus ad quem*, przemiany historycznej i logicznej metafor w ściśle pojęcia) obecnej w *Paradigmen...* ku dziedzinie znaczeń egzystencjalnych (wyznaczonych przez horyzont rozumienia *terminus a quo*, funkcjonalnej, pragmatycznej i egzystencjalnej przyczyny pojawienia się metafor w języku i kulturze).

się logicznym wymogom języka nauki metafory są szansą na wysłowanie całego, pomijanego przez ten język, istotnego, związanego ze światem życia (*Lebenswelt*) *residuum*, nieredukowalnej reszty, wobec której sama filozofia, zgodnie z dyrektywą Wittgensteina, często zalecała milczenie. Polemizując z wczesnym Wittgensteinem Blumenberg zauważył: „klasa tego, co niewysławialne, także nie jest pusta”. Filozof powołał się przy tym na znaczącą tezę 6.52 *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte”.⁵⁸ Metaforyczne organizowanie rzeczywistości przebiega w kontekście znaczenia (*Bedeutung*), niewspółmiernego z dyrektywami i wynikami scjentystycznej, obiektywnej i faktograficznej deskrypcji. Człowiek zawsze sięgać będzie, szczególnie w epoce wielkich osiągnięć nauki, które są aksjologicznie i egzystencjalnie neutralne (tzn. ich zdolność do zgłębiania wartości – jak wyraził to Erich Rothaker – jest równa zeru⁵⁹), do odwiecznego instrumentarium obrazów, symboli, metafor i mitów, które stanowią fundament zarówno języka, jak i kultury (a w jej obszarze przede wszystkim sztuki).

Niejednoznaczność i dziwność języka sztuki powiązane są według Blumenberga z nowożytną tendencją do estetycznego *przekształcania* bytu (w interpretacji Gadamera – przypomnijmy – przekształcenia takie są spektakularną, współczesną formą *samoprezentacji* bytu). Jediną granicą tak pojętej estetycznej wolności jest „prawdopodobieństwo nieprawdopodobnego” (idea przejęta przez Blumenberga od Paula Valéry’ego), rozumiane jako „logiczna formuła struktury przedmiotu estetycznego”⁶⁰. Uprawdopodobnienie tego, co w sensie ontologicznym jest jedynie możliwe, zawarte jest w formalnych środkach sztuki, na przykład w rymie poezji, będącym swoistym „oddechem” języka poetyckiego.

Bogactwem znaczeniowym języka jest to, co *nieprawdopodobne*. Ale samo w sobie nie reprezentuje ono jeszcze żadnej jakości estetycznej,

⁵⁸ Cytuję według amerykańskiego wydania *Schiffbruch...: H. Blumenberg, Shipwreck with Spectator. Paradigm of a Metaphor for Existence*, transl. S. Rendall, Cambridge, Mass., and London: The MIT Press 1997, s. 89; L. Wittgenstein, *Traktatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1997, s. 82.

⁵⁹ E. Rothaker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bonn: Bouvier 1966, s. 44; H. Blumenberg, *Work on Myth*, op. cit., s. 67 n.

⁶⁰ H. Blumenberg, *Komunikacja językowa*, op. cit., s. 146 n.

przeciwnie – pozostaje jakością czysto sygnałową. Kompozycja, której staje się elementem, spaja je w nieoczekiwane z punktu widzenia elementów *prawdopodobieństwo*, a jeśli szczęście dopisze – w oczywistość.⁶¹

Na drodze metamorfoz bytu w sztuce, wpisanych w dialektykę nieprawdopodobieństwa ontologicznego i estetycznego prawdopodobieństwa, artysta dociera do pewnej tajemnicy doświadczenia sztuki, która na powrót każe mu zwrócić się ku bytowi, temu co jest faktycznie. Wspominając o sposobie tytułowania przez Paula Klee'go jego wyimaginowanych niefiguratywnych kompozycji malarskich, Blumenberg zauważył, że w procesie nadawania imienia swym dziełom artysta wydobywał nie nowość, ale „coś istniejącego-od-zawsze”.⁶² Tym wiecznym fundamentem sztuki okazuje się natura. Złudzeniem zaś okazują się wszelkie demiurgiczne ucieczki i bunty artystów wobec klasycznej *mimesis*.

Tak więc opatrywanie prac tytułami nie jest u Klee'ego rutynowym zabiegiem kojarzenia abstrakcji z czymś znajomym, jest aktem wywołującego zadziwienie odkrywania na nowo, które w końcu pozwala ogłosić, że tylko *jeden* świat władny jest realizować możliwości bytu i że droga ku nieskończoności tego, co możliwe, była tylko ucieczką od zniewolenia przez *mimesis*.⁶³

Dezaprobata naśladownictwa ma jednak sens, jest unikiem artysty wobec przymusu konieczności w imię wolności: swobodnego, niewymuszonego uznania tego, co jest. Uznanie to staje się możliwe poprzez akt imaginacyjnej gry z możliwościami ontologicznymi, w przestrzeni której może ostatecznie nastąpić estetyczne nadanie powagi temu, co przypadkowe (co istnieje faktycznie, lecz w sposób przygodny), jego „uistotnienie”. Tak więc akty transformacji estetycznej, metamorfozy sztuki, których bronił Blumenberg, wskazując, iż stanowią one *quidditas* sztuki, przebiegają po kole bytu, „kole, które prowadzi nas w to samo miejsce, z którego wyruszyliśmy w drogę”.⁶⁴ Ostatecznie wszelki akt demiurgiczny w sztuce prowadzi do prezentacji bytu, „prafundamentu natury”, co eksponował z taką mocą Gadamer. Okazuje się zatem, że estetyczne dociekania Gadamera i Blumenberga nad kwestią relacji między klasyką i awangardą, chociaż wychodzą

⁶¹ Ibidem.

⁶² H. Blumenberg, „Naśladowanie natury'...” , op. cit., s. 97.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem.

od odmiennych założeń, w konkluzjach zbliżają się do siebie, naświetlając wzajemnie i dookreślając tym samym przedmiot badania, którym jest hermeneutyczne doświadczenie sztuki w jej trwałości i zmianach.

Maria Zowisto



Krzysztof Wąchal

Kultura jako tekst i kontekst w antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza

1. Kłopoty z kulturą

Przedmiotem antropologii kulturowej jest oczywiście kultura. „Problem polega na tym, że nikt nie jest całkiem pewien, co to jest kultura. Pojęcie to [...] jest ulotne, niestałe, encyklopedyczne i normatywnie nacechowane”¹. Nic więc dziwnego, iż bywa kwestionowane; z wielu stron słychać głosy, iż należałoby zeń zrezygnować dla dobra nauki czy nawet ludzkości. W definiowaniu przedmiotu swoich badań antropologowie obchodzą się z niesłychaną nonszalancją. Dla przykładu: C. Geertz w *Zastanym świetle* przywołuje Kluckhohna i Kroebera, którym udało się skatalogować aż 171 definicji tego pojęcia².

W wieku XIX i na początku wieku XX pojęcie kultury rozumiano w opozycji do szeroko pojętej natury, jako najbardziej charakterystyczny wyróżnik ludzkości oraz życia społecznego w ogóle. „Jeśli kulturę dzielono na gatunki i rodzaje, to czyniono to w kategoriach osiągniętego wobec natury dystansu [...] w kategoriach postępu ku oświeceniu”³. Rozwój antropologicznych badań terenowych na początku XX wieku spowodował odejście od klasycznie (a zarazem potocznie) rozumianej kultury, której można mieć więcej bądź mniej. Owa zmiana oznaczała przejście od atrybutywnego rozumienia kultury do pojmowania jej w sposób dystrybutywny. Przyjęło się używać tego pojęcia w liczbie mnogiej; już nie kultura, ale kultury. Pojmowano je przy tym jako jednorodne całości, z których każda miała tworzyć zamknięty system, nie podlegający wpływowi zewnętrznym.

¹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 21 n.

² Zob. *Ibid.*, s. 22.

³ *Ibid.*, s. 310.

W połowie wieku okazało się, iż małe społeczności – jako nośniki homogenicznie pojętych kultur – zaczynają znikać z mapy świata i antropologia traci przedmiot swych badań. Antropologowie skierowali więc swe wysiłki badawcze ku większym społeczeństwom. Wówczas wizerunek kultury, jako izolowanej i spójnej całości okazał się nie do utrzymania. Pod wnikliwszym spojrzeniem wyłonił się „pozbawiony ciągłości obraz pstrokaczny, poprzeplatanych i rozproszonych wątków; poszukiwanie planu całościowego wydawało się przedsięwzięciem beznadziejnym, poczucie domknięcia nieosiągalne”⁴. Sprawę niepomniernie skomplikowały zmiany cywilizacyjne, z zakwestionowaniem wyróżnionej pozycji Zachodu oraz rozwojem technologii informacyjnych na czele. Pojęcie kultury weszło do języka potocznego i stało się po prostu modne. Wreszcie okazało się, że „wyspy, plemiona, społeczności, narody, cywilizacje, nawet klasy, regiony, grupy etniczne, mniejszości, młodzież (w Południowej Afryce choćby rasy, w Indiach choćby sekty) posiadają kultury”⁵. Do tego należy dodać fakt uświadomienia sobie, iż antropologia kulturowa, której powołaniem jest badanie kultury, sama także jest instytucją kulturową⁶.

W przekonaniu C. Geertza mimo wielu, również nie wspomnianych trudności w badaniach kultury, sytuacja nie jest jednak zupełnie beznadziejna. W *Zastanym świetle* pisze: „uznałem zatem za swoje zadanie [...] ograniczyć pojemność idei kultury, powściągnąć jej ekspansywny charakter”⁷. Stało się to możliwe dzięki pojawieniu się „intelektualnych narzędzi do podjęcia takiego wysiłku”⁸. Zostały one wypracowane poza antropologią, głównie w filozofii.

2. Filozoficzne podteksty

Spośród filozoficznych instrumentów umożliwiających interpretatywne podejście do pojęcia kultury wyróżnia się przede wszystkim hermeneutyka dyskursu P. Ricoeura. Zaproponował on, by działanie spo-

⁴ Ibid., s. 311.

⁵ Por. C. Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass.: Harvard UP 1995, s. 42.

⁶ Zob. C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak, S. Sikora, Warszawa 2000, s. 197.

⁷ C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 23.

⁸ Ibid., s. 24.

leczne rozważać jako tekst. Punkt wyjścia stanowi odróżnienie dyskursu od języka.

Dyskurs zawsze odbywa się w czasie i w teraźniejszości, gdy tymczasem system językowy jest wirtualny i poza czasem. [...] Język nie ma podmiotu [...], dyskurs odsyła wstecz do wypowiadającego. [...] Znaki w języku odnoszą się tylko do znaków w tym samym systemie, a język nie ma świata [...], dyskurs zawsze czegoś dotyczy. [...] Język jest tylko warunkiem komunikacji, której zapewnia kody; [...] wszelkie przekazy wymienia się w dyskursie. W tym sensie wyłącznie dyskurs ma nie tylko świat, lecz także innego, inną osobę, rozmówcę, do którego jest skierowany⁹.

Dyskurs, jako czasowy, przemija. Wymaga utrwalenia, utrwalenia w piśmie. W ten sposób powstaje tekst. Jednakże tekst nie oddaje samego zdarzenia mówienia, lecz sens tego, co zostało powiedziane.

P. Ricoeur pisze: „samo działanie, działanie jako znaczące, może stać się przedmiotem nauki bez utraty swojego znaczącego charakteru, poprzez pewnego rodzaju obiektywizację, podobną do utrwalenia, jakie występuje w piśmie”¹⁰. Działanie społeczne, tak samo jak tekst, odrywa się od swego autora i jego intencji, autonomizuje się. Staje się dziełem otwartym, oczekującym ciągle nowych interpretacji ze strony umiejących czytać. Można nawet powiedzieć, „że działaniem znaczącym jest takie działanie, którego *ważność* wykracza ‘poza’ jego *adekwatność* do jego początkowej sytuacji”¹¹.

Podobnie, jak nie sposób zrozumieć wypowiedzi, bez znajomości kontekstu, tak też nie można pojąć jej znaczenia, bez ogarnięcia całości. Każdy bowiem „tekst jest całością”¹². W tym miejscu wyłania się problematyka koła hermeneutycznego, którego logika została wyłożona w *Byciu i czasie* przez M. Heideggera.

Pomysł koła hermeneutycznego stanowi alternatywę dla nowożytnej filozofii, która mniemała, iż możliwy jest absolutny punkt wyjścia – nieuwarunkowane poznanie. Heidegger podkreśla, iż podejmując się jakiegokolwiek badania zawsze obecny jest już bagaż doświadczeń; zarówno osobistych, kulturowych, jak i gatunkowych. I choć nie sposób się od tego uwolnić, nie należy załamywać rąk w geście bezradności. Chociaż wszelkie poznanie porusza się po kole, które wielu zwykło

⁹ P. Ricoeur, „Model tekstu. Znaczące działanie rozważne jako tekst”, przeł. B. Baran, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa 2006, s. 1002.

¹⁰ Ibid., s. 1006.

¹¹ Ibid., s. 1009.

¹² Ibid., s. 1011.

uznawać za błędne, to jednak zastosowanie odpowiedniej metody pozwala na rzeczywisty przyrost wiedzy. „Decydujące jest nie tyle wydobyć się z owego koła, ile odpowiednie wejście”¹³. Owym właściwym początkiem wedle Heideggera jest egzystencjalna analityka powszedniego Jestestwa. Stąd zwrócenie się ku codzienności, potocznym rozumieniom, które zawierają już w sobie przedpojęciową wiedzę, a którą we właściwym badaniu należy uwyraźnić.

Heidegger odwołuje się do pojęcia logosu, który w najogólniejszym sensie oznacza mowę. Jest ona skarbnicą wiedzy, którą należy przetrząsnąć, by ujawniły się niedostrzegane dotąd znaczenia.

Rekonstrukcja tekstu jako całości z konieczności ma cyrkularny charakter w tym sensie, że w rozpoznaniu poszczególnych części tkwi założenie pewnego rodzaju całości i na odwrót, całość konstruujemy, konstruując szczegóły¹⁴.

„Koło” w rozumieniu należy do struktury sensu [...] Zauważając jednak, że ‘koło’ ma ontologicznie sposób bycia obecności (trwania), musimy w ogóle unikać ontologicznego charakteryzowania jestestwa za pomocą tego fenomenu¹⁵.

Koło przynależy – jak podkreśla Heidegger – do sfery tego, co znaczące (tekst), a nie do sfery dziania się (dyskurs). Wydaje się zatem, iż dla Heideggera stanowi to ograniczenie, któremu będzie starał się sprostać przenosząc swoje badania na grunt ontologii fundamentalnej. Ricoeur, a za nim i Geertz w swoich analizach działania społecznego sytuują się na poziomie ontycznym – w przeciwieństwie do ontologicznego – nie uprawiają bowiem ontologii fundamentalnej, lecz coś, co Heidegger nazwałby nauką pozytywną.

Pozostawiając ontologię fundamentalną na boku, usiłują oni dokonywać naukowej interpretacji życia społecznego, w odróżnieniu od interpretacji potocznych.

Rozumienie działania na poziomie przednaukowym jest tylko [...] ‘wiedzą praktyczną’ w sensie ‘wiedzy jak’ jako przeciwstawionej ‘wiedzy że’. To rozumienie wszakże nie stanowi jeszcze *interpretacji* w mocnym sensie, która zasługiwałaby na nazwanie jej naukową¹⁶.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 217.

¹⁴ P. Ricoeur, *Model tekstu*, op. cit. s. 1011.

¹⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 218.

¹⁶ P. Ricoeur, *Model tekstu*, op. cit. s. 1006. Rozróżnienie na „wiedzę jak” i „wiedzę że” pochodzi o G. Ryle’a, podobnie jak wiele innych aksjomatów antropologii kulturowej C. Geertza.

„Wiedza jak” to umiejętności i sprawności. Przynależy ona do sfery dyspozycji i przejawia się w działaniu. Jest bardziej podstawowa, niż jakakolwiek wiedza teoretyczna. „Inteligentna praktyka nie jest przyzbranym dzieckiem teorii. Przeciwnie, konstruowanie teorii jest działalnością praktyczną, jedną z wielu i samo bywa uprawiane bądź głupio, bądź inteligentnie”¹⁷. „Wiedza jak” nie zawiera w sobie znajomości teoretycznych reguł jej stosowania. Wiedza ta w ogóle trudno poddaje się werbalizacji. „Tego, co ‘zwie się’ na przykład pływaniem, nie uczymy się nigdy z rozpraw o pływaniu. O tym, co zwie się pływaniem, mówi nam tylko skok do rzeki”¹⁸.

„Wiedza że” jest inną nazwą wiedzy teoretycznej, na którą składają się konkretne informacje. Ze swej natury jest niestopniowalna. Ryle w wielu miejscach podkreśla wtórność tego rodzaju wiedzy wobec „wiedzy jak”. Jednak świadom jest wzajemnego przenikania się wskazanych obu rodzajów wiedzy. W końcu „uczenie się czegokolwiek, z wyjątkiem najbardziej elementarnych sprawności, wymaga pewnej pojętności teoretycznej. Umiejętność robienia czegoś zgodnie z instrukcjami zakłada zrozumienie tych instrukcji. Tak więc pewna kompetencja w zakresie języka jest warunkiem nabywania innych kompetencji. „Nie nauczyłbym się pływać żabką, gdybym nie był zdolny do rozumienia lekcji udzielanych mi przy nauce pływania; ale nie muszę recytować tych instrukcji ilekroć potem płynę żabką”¹⁹.

W tym miejscu warto przywołać komentarz M. Heideggera, który wymija pytanie o pierwotność któregoś z wyróżnionych rodzajów wiedzy. Chodzi bowiem nie tyle o posiadanie jakichś umiejętności czy informacji, co o pierwotne odniesienie do świata, które cechuje się traktowaniem napotkanych bytów jako poręcznych²⁰. Poręczność (charakteryzująca się zatroskaniem) jest kategorią opozycyjną względem obecności, którą można utożsamić z „wiedzą że” (wymagającą dystansu).

Konieczne wydaje się jedno uściślenie. W terminologii Heideggera zatroskanie jest sposobem bycia jestestwa. Podobnie, jak rozumienie, którego nie należy utożsamiać z analizowaną przez Ryle’a „wiedzą

¹⁷ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 63.

¹⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 19.

¹⁹ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, op. cit., s. 98.

²⁰ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., ss. 94-108.

jak”. W wielkim skrócie, można powiedzieć, iż Heidegger wyróżnia trzy znaczenia pojęcia „rozumienie”. Po pierwsze wiedzę teoretyczną („wiedza że”). Po drugie „w ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu ‘rozumieć coś’ w znaczeniu ‘być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą’, ‘dorósć do niej’, ‘móc coś’”²¹. W tym sensie rozumienie oznacza „wiedzę jak”. Poziom ontyczny to teren, gdzie człowiek opisywany jest przez takie nauki jak psychologia czy antropologia. Natomiast na gruncie ontologii fundamentalnej człowiek „przemienia się” w Jestestwo, a fenomen rozumienia nabiera zupełnie nowego znaczenia – uzyskuje miano egzystencjału²².

Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś „coś”, lecz bycie jako egzystowanie. W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia jestestwa jako możliwości bycia. Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym²³.

Należy więc ciągle mieć na uwadze, iż analiza znaczącego działania rozumianego jako tekst, dokonywana na gruncie nauk społecznych, dotyczy poziomu ontycznego (jej efektem jest „wiedza że”) i jest czymś zupełnie innym, niż egzystencjalna analityka Jestestwa, zaproponowana przez M. Heideggera jako przedmiot ontologii fundamentalnej.

Kolejną ideą, zaczerpniętą przez C. Geertza z filozofii G. Ryle’a jest przekonanie, iż „myśl ludzka jest domeną absolutnie społeczną: społeczne są jej źródła, funkcje, formy i zastosowania. Myślenie to zasadniczo aktywność o charakterze publicznym – jego naturalnym środowiskiem jest podwórko, targowisko i miejski plac”²⁴. Myślenie nie jest według Ryle’a ze swej natury czynnością prywatną, bowiem „zatrzymywanie swych myśli dla siebie należy już do zachowań wyrafinowanych”²⁵. Przypomina, „iż do czasów średniowiecza ludzie nie potrafili czytać bez wymawiania słów na głos. G. Ryle staje w opozycji do tych filozofów, którzy myśleniu zwykli przypisywać rolę tajemniczego procesu wewnętrznego”²⁶. Komentarza do tego poglądu dostarczają słowa M. Heideggera:

²¹ Ibid., s. 203.

²² Więcej na temat znaczeń pojęcia „rozumienie” zob. K. Wąchal, „Poziomy rozumienia”, w: *Logos i ethos* 1/2 (22/23) 2007.

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 203 n.

²⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 405.

²⁵ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, op. cit., s. 64.

²⁶ K. Wąchal, „Poziomy rozumienia”, op. cit., s. 161.

słyszcy się wprawdzie ciągle zapewnienia, że owo „wewnątrz” i „wewnętrzna sfera” podmiotu nie są, rzecz jasna, pojmowane jako jakaś „skrzynka” czy pojemnik. Milczenie panuje jednak na temat pozytywnego znaczenia „wnętrza immanencji”, w którym poznawanie miałooby być zrazu zamknięte, a także w kwestii, jak charakter bycia tego „bycia wewnątrz” poznawania ugruntowany jest w sposobie bycia podmiotu²⁷.

Traktowanie myśli, jako czynności całkowicie wewnętrznej, to wyznaczenie wiary w kartezjański dualizm – ową „oficjalną doktrynę” – który niemal całkowicie zdominował nowożytną filozofię podmiotu, mimo absurdalności swych założeń i pojawiających się na każdym kroku niekonsekwencji²⁸.

Co do możliwości introspektywnego dotarcia do własnych przeżyć (nie tylko ich przyczyn, ale choćby treści), nie mówiąc już o uzyskaniu bezwzględnej pewności w tej dziedzinie Ryle’owi i Heideggerowi wtóruje P. Ricoeur:

logiczny błąd polega na tym, że [...] spostrzeżenie wewnętrzne konstruuje się wedle wzoru spostrzeżenia zewnętrznego; przesąd ten podtrzymuje milcząco bezskuteczne poszukiwanie jakiegoś zdarzenia wewnętrznego; można tu mówić o przesądzie „kontemplacyjnym”²⁹.

Z niemniej zdecydowaną krytyką istnienia postulowanej przez Kartezjusza sfery prywatności oraz uprzywilejowanego dostępu przez podmiot do własnych stanów psychicznych występuje L. Wittgenstein.

W *Zastanym świetle* C. Geertz oświadcza: „uznają Wittgensteina za swojego mistrza. A w każdym razie za jednego z mistrzów”³⁰. Wiele pojęć, które odnaleźć można na kartach *Dociekań filozoficznych* wskazuje na silne pokrewieństwo (a pokrewieństwo to dobry termin w wypadku Wittgensteina) z rozważanymi wcześniej ideami G. Ryle’a, M. Heideggera czy P. Ricoeura. C. Geertz *explicitie* wymienia niektóre z nich:

atak przypuszczony przez Wittgensteina na ideę języka prywatnego, który wprowadził myśl z groty umysłu na plac publiczny, gdzie można było się jej przyrzyć, jego koncepcja gry językowej jako zbioru praktyk, która pozwalała zobaczyć tę myśl w nowym świetle, i jego koncepcja „sposobów życia” jako (by przytoczyć jednego z komentatorów) „kompleksu naturalnych i kulturowych

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 85.

²⁸ Zob. G. Ryle, *Mit kartezjański*, w: idem, *Czym jest umysł*, op. cit., ss. 41-60.

²⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. 105.

³⁰ C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 6.

przesłanek, które stanowią założenie [...] każdego określonego rozumienia świata” wszystko to odruchowo niemal można wziąć za stworzone na potrzeby tego rodzaju badań antropologicznych, które ja i inni antropolodzy mojego pokroju uprawiamy³¹.

Wittgenstein odrzuca możliwość istnienia języka prywatnego; takiego, który tylko sam podmiot jest w stanie rozumieć.

Spójrz na błękit nieba – pisze – i powiedz do siebie: „jakież to niebo jest błękitne!” – Gdy robisz to spontanicznie – bez filozoficznych intencji – to nie przyjdzie ci do głowy, by owo wrażenie barwy należało tylko do *ciebie*. I nie wahasz się kierować tego wykrzyknika do innych³².

Język prywatny jest, co najmniej czymś nienaturalnym, konstrukcją wymyśloną przez filozofów.

Najbardziej charakterystyczne dla Wittgensteina pojęcie – gra językowa – nie znajduje wyrazu w żadnej *explicite* podanej definicji. Byłoby to zresztą sprzeczne z założeniami samego autora. Wszystko, co można na ten temat znaleźć w *Dociekaniach filozoficznych*, to co najwyżej niejasne sugestie oraz dziesiątki przykładów. Jeśli ktoś mimo to będzie usiłował poszukiwać wspólnej wszystkim grom istoty usłyszy:

Nie mów: „*Muszą* mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się ‘grami’” – tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyś wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg. A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz!³³.

Istota [bowiem] znajduje wyraz w gramatyce³⁴.

Nie ma czegoś takiego jak istota rzeczy oderwana od kontekstu. Trudno również upierać się przy tym, iż słowa naszego języka mają jasno określone znaczenia. Każde słowo znaczy cokolwiek dopiero w określonej grze językowej, podobnie jak „uśmiechnięte usta, [które] *uśmiechają się* tylko w ludzkiej twarzy”³⁵. W miejsce ścisłych znaczeń, wkracza skomplikowana siatka podobieństw. Podobieństwo jednak, na gruncie tej koncepcji, jest nieprzechodnie.

Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom było-

³¹ Ibid., s. 6 n.

³² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 139.

³³ Ibid., s. 50.

³⁴ Ibid., s. 166.

³⁵ Ibid., s. 216.

by wspólne i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*. I ze względu na to pokrewieństwo, nazywamy je wszystkie 'językami'³⁶.

Warunkiem umożliwiającym zrozumienie przez odbiorcę docierającej doń wypowiedzi jest znajomość gry językowej, w której dana wypowiedź została sformułowana. Tym, co nadaje znaczenie komunikatowi, jest zbiór reguł, który zawsze jest sprawą konwencji. Choć możliwa jest analiza poprawności danego wyrażenia poprzez odwołanie się do reguł, nie oznacza to, iż obejmują one wszystkie przypadki. Nieodłączną bowiem własnością języka jest elastyczność oraz ciągła zmiana. O żadnym języku nie można powiedzieć, że jest gotowy, lecz raczej, że ciągle się staje. Dlatego też Wittgenstein odrzuca metaforę gry w szachy do opisu natury języka, bowiem reguły w szachach nie ulegają zmianom. W grach językowych często reguły zmieniamy wedle upodobania, lub nawet tworzymy je po drodze³⁷. „Reguła stanowi jakby drogowskaz”³⁸, zawsze jednak pozostaje jeszcze miejsce na interpretację.

L. Wittgenstein pisze: „'grą językową' nazywać będę całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”³⁹. Mamy więc – wbrew temu, co do tej pory zostało powiedziane – definicję gry językowej? Niestety. L. Wittgenstein wyjaśnia grę poprzez język, a język w odwołaniu do gry. Jednak jest tu coś więcej niż błędne koło. Otóż czynności, o których tutaj mowa to działania społeczne. „Termin 'gra językowa' ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”⁴⁰. Język jest pryzmatem, poprzez który dana kultura staje się zrozumiała. Nie sposób zatem analizować zjawisk kulturowych w oderwaniu od języka.

Kolejną ważną uwagą Wittgensteina jest to, iż nie istnieje żaden metajęzyk, do którego można by sprowadzić wszystkie rodzaje dyskursu. Filozofowie długo łudzili się, że tym metajęzykiem jest logika. Tymczasem opiera się to na nieporozumieniu. Logika nie może stanowić nawet „języka idealnego”, jest ona jedynie czystą abstrakcją; język rządzi się innymi prawami⁴¹. To, że gry można się nauczyć, wcale

³⁶ Ibid., s. 50.

³⁷ Zob. Ibid., s. 60.

³⁸ Ibid., s. 61.

³⁹ Ibid., s. 12.

⁴⁰ Ibid., s. 20.

⁴¹ Zob. Ibid., s. 59 n.

nie oznacza przekładalności jednego języka na drugi. Gry istnieją obok siebie; są równouprawnione, wyznaczają sposób interpretowania rzeczywistości.

Podsumowując można powiedzieć, iż język to (rozmyty) zbiór gier, zmiennych geograficznie i historycznie. Pojedyncze słowo nic nie znaczy w oderwaniu od kontekstu, podobnie zresztą jak cała wypowiedź.

3. Badanie kultury

Powyżej w wielkim skrócie zostały zaprezentowane jedynie wybrane idee filozoficzne tkwiące u podstaw antropologii kulturowej C. Geertza. W tej sytuacji zasadnym wydaje się pytanie o oryginalność tego – jak sam się nazywa – pisarza etnograficznego. Co pozostanie z jego myśli, jeśli odrzeć ją wyłuskanych powyżej filozoficznych konceptów? Czy wszystko to da się sprowadzić do kilku monografii terenowych? Otóż nie. Jednym z przykładów oryginalnego wkładu Geertza do współczesnej humanistyki jest niewątpliwie jego koncepcja kultury.

Pojęcia kultury, które wylania się z prac C. Geertza nie sposób zrozumieć w oderwaniu od takich pojęć, jak człowiek, natura czy kontekst. Wszystkie one określają się wzajemnie, każde z nich jest jedynie węzłem z skomplikowanej siatki znaczeń, każde samo w sobie znaczy niewiele lub nic zgoła.

W eseju *Religia jako system kulturowy* Geertz pisze:

pojęcie kultury, któremu ja sam pozostaję tutaj wierny, ani nie jest szczególnie wieloznaczne, ani też, przynajmniej wedle mej oceny, nie cechuje się specjalną niejasnością: oznacza ono uosobiony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń, system dziedziczonych koncepcji, wyobrażonych w formułach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i swe życiowe postawy⁴².

Powyższa definicja nie jest oczywiście wcale tak jednoznaczna czy jasna, jak wynikałoby z wyrażonego przez Geertza przekonania. Staje się taka dopiero, gdy umieścimy ją w znaczącym kontekście. W następnym zdaniu czytamy:

⁴² C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 111.

rzecz jasna, pojęcia takie, jak „znaczenie”, „symbol” i „koncepcja” domagają się eksplikacji. Ale to właśnie w tym miejscu rozpoczyna się owo rozszerzanie i wzbogacanie pojęciowych ram, o którym była mowa wcześniej⁴³.

Jak zostało podkreślone we wstępie, Geertz pragnie ograniczyć pojemność pojęcia kultury; stąd nie dziwi, iż

kulturę zdefiniowano w znaczeniu węższym, tak że pojęcie obejmuje tu tylko wzorce symboliczne, które się wykształciły już po etapie tworzenia przez człowieka pierwszych narzędzi⁴⁴.

Człowiek jest uzależniony od form symbolicznych w takim stopniu, że bez nich nie byłby w stanie egzystować. Świat symboli stanowi dlań zewnętrzne źródło informacji. Dzięki niemu człowiek może rozpoznać się w świecie. Sfera symboliczna pełni więc funkcję orientacyjną. W przeciwieństwie do zwierząt niższych, których zachowanie w całości jest wyznaczone przez ich strukturę fizyczną, człowiek nie posiada takiego wewnętrznego kompasu, dzięki któremu mógłby instynktownie radzić sobie w świecie.

W wypadku człowieka, tym, co zostaje mu dane z natury, są niezwykle ogólne zdolności reagowania, które, choć umożliwiają mu o wiele większą plastyczność, złożoność i przy tych paru nielicznych okazjach, gdy wszystko działa tak, jak powinno, efektywność zachowania, to jednak pozostawiają owo zachowanie w kształcie o wiele mniej precyzyjnie uregulowanym⁴⁵.

Ludzkie doświadczenie, gdyby nie znalazło wyrazu w formach symbolicznych, byłoby całkowicie amorficzne. Taka dezorientacja nie pozwoliłaby człowiekowi żyć.

Oprócz funkcji orientacyjnej, systemy symboliczne stanowią również funkcję regulacyjną.

Jako, że „człowiek jest najbardziej emocjonalnym, a przy tym także najbardziej racjonalnym ze wszystkich zwierząt”, należy utrzymywać niezwykle czujną kulturową kontrolę bodźców wywołujących przerażenie, wściekłość, bodźców sugestywnych itd.⁴⁶.

Staje się to możliwe dzięki kulturowym czynnikom regulacji, takim jak na przykład religia, które to czynniki wyznaczają działanie psychologicznych mechanizmów obronnych (np. racjonalizacje). Kultura nie tylko zabezpiecza przed zbyt intensywnymi bodźcami, lecz także

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., s. 106.

⁴⁵ Ibid., s. 64 n.

⁴⁶ Ibid., s. 97.

dostarcza stymulacji na odpowiednim poziomie. Chroni przed sytuacją „deprywacji symbolicznej”, która podobnie jak deprywacja sensoryczna miałyby dla człowieka zgubne skutki. W tym sensie system symboliczny pełni funkcję regulacyjną.

Dla ludzkiej egzystencji, sfera znaczących symboli, stanowi warunek równie konieczny, co zaspokajanie potrzeb biologicznych. Takie postawienie sprawy oznacza przyjęcie syntetycznej koncepcji człowieka. Polega ona na budowaniu mostów między dziedzinami, których przedmiotem zainteresowań jest człowiek – w myśl założenia, iż żadnego z aspektów ludzkiego funkcjonowania nie da się w pełni zrozumieć, bez umieszczenia go w szerszym kontekście ogólnej wiedzy o człowieku. Podejście syntetyczne stoi w opozycji do stratygraficznego ujmowania relacji między czynnikami: biologicznymi, psychologicznymi, społecznymi i kulturowymi, które wedle koncepcji stratygraficznej są nadbudowane jedne nad drugimi i które stanowią przedmiot izolujących się nauk szczegółowych.

Z odrzuceniem stanowiska stratygraficznego wiąże się również odrzucenie sekwencyjnego modelu ewolucji. Wedle tego modelu ewolucja kulturowa stała się możliwa, dopiero po ukończeniu ewolucji biologicznej. Jest to podejście z gruntu błędne, ponieważ z faktu,

że mózg *homo sapiens* jest około trzykrotnie większy od mózgu australopiteków, wynika [...], że większa część ekspansji kory mózgowej człowieka nastąpiła po, a nie przed „początkiem” kultury⁴⁷.

Podejście sekwencyjne należy zatem zastąpić podejściem interaktywnym, które podkreśla wpływ czynników kulturowych na rozwój centralnego systemu nerwowego.

W myśl ujęcia stratygraficznego, warstwą, którą zajmuje się antropologia, jest kultura, a więc sam wierzchołek zarysowanej powyżej piramidy. W praktyce sprowadza się to często do poszukiwania tak zwanych uniwersaliów kulturowych. Badanie owych powszechników miałyby sens, gdyby

(1) [...] uniwersalia były naprawdę znaczące, i nie stanowiły jedynie pustych kategorii; (2) [...] miały konkretne ugruntowanie w ściśle określonych procesach biologicznych, psychologicznych bądź socjologicznych; oraz (3) [...] dało się w przekonujący sposób dowieść ich roli jako fundamentalnych elementów w ramach definicji człowieczeństwa, tak że w porównaniu z nimi o wiele licz-

⁴⁷ Ibid., s. 84.

niejsze szczegółowe cechy kulturowe pełniłyby funkcję zdecydowanie drugorzędną. Według mnie – pisze Geertz – podejście *consensus gentium* żadnego z owych trzech wymogów nie spełnia; zamiast pomagać nam wytyczać zasadnicze elementy pozycji człowieka, oddala nas ono od tego celu⁴⁸.

Jeśli idzie o punkt pierwszy, to zachodzi nierozwiązywalny konflikt, między istnieniem uniwersale a niezliczoną liczbą instytucji kulturowych, które chciałyby się podciągnąć pod owo pojęcie. Cała rzecz rozbija się o poziom ogólności, który można by uznać za zadowalający, tak by uniwersale odnosiło się do wszystkich społeczności, wyłuskiwało to, co im wszystkim wspólne oraz – z drugiej strony – by zawierało w sobie możliwie wiele treści. Jednak „większość uniwersaliów (ewentualnie wszystkie) jest tak ogólna, że brak im intelektualnej siły”⁴⁹. Geertz konkluduje, iż „każde zdanie zaczynające się od frazy ‘Wszystkie społeczeństwa mają’ jest albo bezpodstawne, albo banalne”⁵⁰.

Co do punktu drugiego, mówiącego, iż uniwersalia miałyby być ugruntowane w procesach biologicznych (np. metabolizm), psychologicznych (np. rozwój osobisty) czy socjologicznych (np. handel), to „nigdy [...] nie będziemy w stanie skonstruować schematu autentycznych, funkcjonujących wzajemnych połączeń pomiędzy czynnikami kulturowymi i pozakulturowymi, możemy jedynie tworzyć mniej lub bardziej przekonujące analogie, paralelizmy, sugestie i podobieństwa”⁵¹. Problem z uniwersaliami leży więc również w ograniczeniach, jakim poddany jest ludzki umysł, niezdolny rozplatać tej skomplikowanej siatki połączeń.

Jeśli chodzi o założenie z punktu trzeciego i kwestię czy „stworzenie obrazu człowieczeństwa w oparciu o jego najmniejszy wspólny mianownik”⁵² jest rzeczą zdecydowanie pierwszorzędną w stosunku do podkreślania odmienności różnych sposobów bycia, to dla Geertza „jest to [...] pytanie przynależne bardziej kręgom filozofii niż nauki jako takiej”⁵³. Niemniej prawie każdy tekst C. Geertza dostarcza argumentów przeciw założeniu, iż „takie uniwersalia powinno się trak-

⁴⁸ Ibid., s. 57.

⁴⁹ C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 172.

⁵⁰ Ibid., s. 173.

⁵¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 61.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

tować, jako centralne elementy definicji człowieka”⁵⁴. Kolejne zdania stanowią rozwinięcie tego stanowiska.

W rzeczywistości nie istnieją ludzie, których nie ukształtowały obyczaje praktykowane w konkretnych miejscach, [...] tacy ludzie nigdy nie istnieli i, co najważniejsze, nie mogliby w sposób naturalny zaistnieć. [...] Wytyczenie podziału między tym, co w człowieku naturalne, uniwersalne i stałe a tym, co konwencjonalne, lokalne i zmienne jest zadaniem niezwykle trudnym. Właściwie sugeruje to, iż wytyczenie takiej linii podziału oznacza zafalszowanie sytuacji człowieka, a w najlepszym razie poważne wypaczenie jej obrazu⁵⁵.

Przyjęcie takiego stanowiska może skłaniać do poszukiwania istoty człowieczeństwa na drugim biegunie: „doszukiwania się w samych wzorcach kultury definiujących elementów ludzkiego istnienia”⁵⁶. Takie podejście w praktyce prowadzi do kolekcjonowania osobliwości. Jednak klasyfikowanie różnorodnych form kulturowych, stylów życia czy wyjątków nie ma większego sensu; sprowadza się do etnografii egzotycznych ludów i stanowi jedynie ciekawostkę dla żadnego encyklopedycznej wiedzy umysłu.

Jeśli antropolodzy [...] nie mają być zwykłymi handlarzami osobliwości – dziwactw, kuriozów i lokalnych odstępstw od przyjętych poglądów – to muszą zarządzać te osobliwości w znaczące zestawienia, zgrać je w taki sposób, by się wzajem oświetlały. Ta gra to kontekstualizacja⁵⁷.

Oba zajęcia – poszukiwanie uniwersaliów lub zjawisk unikatowych – nie stanowią wedle Geertza właściwego zadania antropologii kulturowej.

Człowiek jest uzależniony od symboli, ponieważ

po między tym, co nam mówi nasze ciało, a tym, co musimy wiedzieć, by móc funkcjonować, znajduje się próżnia, którą sami musimy wypełnić, wypełniamy ją zaś za pomocą właściwych (lub też błędnych) informacji, jakich dostarcza nam nasza kultura, zaś granica między tym, co podlega kontroli natury, a tym, co w zachowaniu człowieka kontroluje kultura, jest mglista i chwiejna⁵⁸.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibid., s. 53 n.

⁵⁶ Por. Ibid., s. 55.

⁵⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 9.

⁵⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 69.

Kultura dostarcza zatem mechanizmów kontrolnych. Nie należy ich jednak mylić z mechanizmami kontrolującymi. O ile te pierwsze nadają kształt doświadczeniu i kierunek działaniu, te drugie sprowadzają się do wzmocnień i kar. Mechanizmy kontrolne dostarczają modeli zachowania, są zatem pomocne człowiekowi w życiu; dzięki nim jest on w stanie w ogóle funkcjonować. Natomiast mechanizmy kontrolujące – mimo, iż w praktyce przynajmniej częściowo mogą pokrywać się mechanizmami kontrolnymi – wskazują na odmienny aspekt regulacji ludzkiego zachowania; nie tyle je ukierunkowują, co ograniczają. Analizą mechanizmów kontrolujących zajmuje się nurt behawiorystyczny; owe mechanizmy są tu rozumiane jako środowiskowe determinanty zachowania. Natomiast, jeśli chodzi o mechanizmy kontrolne, to stanowią one kontekst, w którym zachowanie można ujmować jako znaczące; są one przedmiotem zainteresowania między innymi antropologii interpretatywnej.

Kultura stanowi zestaw modeli regulujących ludzkie zachowanie.

Pojęcie modelu ma jednak dwa znaczenia – rozumiemy je jako model „czegoś” bądź też jako model „dla” – i choć rozróżnienie to wyodrębnia jedynie dwa różne aspekty tego samego, podstawowego pojęcia, warto, dla dobra analizy, mimo wszystko się go trzymać⁵⁹.

Model czegoś stanowi symboliczne odwzorowanie rzeczywistości (np. mapa). Natomiast model dla czegoś stanowi wzorzec, zgodnie z którym przebiegają określone procesy (np. projekt domu).

Wzorce kulturowe ze swojej natury pełnią rolę podwójną: nadają znaczenie – czyli obiektywną formę pojęciową – rzeczywistości społecznej i psychologicznej, zarówno przystosowując się do niej, jak i przystosowując ją do siebie⁶⁰.

Ludzka myśl ma charakter publiczny, a jej składnikami są treści kulturowe. „Od momentu zakwestionowania przez Wittgensteina idei języka prywatnego i wynikającego stąd uspołecznienia mowy i znaczenia, lokalizacja umysłu w głowie a kultury poza nią nie uchodzi już za pogląd zupełnie oczywisty, bezsporny i zgodny ze zdrowym rozsądkiem”⁶¹.

⁵⁹ Ibid., s. 115.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ C. Geertz, *Zastane światło*, op. cit., s. 253.

Oznacza to, iż do treści umysłowych można dotrzeć z pozycji zewnętrznego obserwatora. A staje się to możliwe dzięki

opisowi konkretnych form symbolicznych [...], jako określonych przejawów ekspresji oraz kontekstualizacji takich form w obrębie całej struktury znaczeń, której część owe formy stanowią i w której kategoriach są definiowane. Nie jest to oczywiście nic innego, jak znana już trajektoria koła hermeneutycznego, dialektyczne kluczenie między częściami składającymi się na całość a całością stanowiącą rację istnienia części w taki sposób, aby jednocześnie były widoczne i części, i całość. [...] Te dwa rodzaje rozumienia są w sposób konieczny od siebie uzależnione i wyłaniają się jednocześnie⁶².

Antropologia kulturowa zajmuje się odkrywaniem znaczeń. Nie znajdują się one jednak w samych rzeczach, lecz zostają skonstruowane przez ludzi. Należy ciągle mieć na uwadze, iż to człowiek jest twórcą symboli, zgodnie ze stwierdzeniem M. Webera, „że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał”⁶³. Uznaje, iż to ludzie nadają znaczenie światu, nie oznacza jednak kroku w stronę psychologizmu; znaczenie ma bowiem charakter publiczny. „Oznacza to natomiast zwrócenie naszej uwagi na to, co daje symbolom życie: na ich wykorzystanie”⁶⁴. Wejście w daną kulturę – rozumianą jako tekst – jako „wyobraźniowe uobecnianie się w niej”⁶⁵, jest zadaniem dla interpretatora. W tym systemie nie ma miejsca na eksperymenty, które, nawet nie biorąc pod uwagę kwestii etycznych, zmieniają badaną rzeczywistość, sprowadzają się zatem do artefaktów. Dlatego też antropologia kulturowa nie może być nauką eksperymentalną, polega zaś na interpretacji kultur.

Wśród wielu pojęć analizowanych przez Geertza, problematyka kontekstu zajmuje szczególne miejsce. Uwzględnianie kontekstu stanowi metodologiczny wymóg, nieredukowalną ramę interpretacyjną. Celem antropologii jest tworzenie opisu gęstego. Geertz referuje rozważany przez Ryle’a przykład: dwaj chłopcy nagle mrużą prawą powiekę. W przypadku pierwszego z nich owo mrugnięcie jest tikiem nerwo-

⁶² C. Geertz, *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2006, s. 105 n.

⁶³ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 19.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 446.

⁶⁵ Por. C. Geertz, *Dzieło i życie*, op. cit., s. 30 n.

wym, w przypadku drugiego zaś „puszczeniem oka”. Oba przypadki, choć nieodróżnialne, są przykładami radykalnie różnych zachowań. „Ktoś, kto puszcza oko, dokonuje aktu komunikacji, i to w dość szczególny sposób: czyni to 1) celowo, 2) zwracając się do konkretnego odbiorcy, 3) by przekazać konkretną wiadomość, 4) posługując się uznanym społecznie kodem, 5) w tajemnicy przed resztą towarzystwa”⁶⁶. Pojawia się jednak trzeci chłopiec, który parodiuje puszczone oko. Jego zachowanie – choć znów jest nieodróżnialne od wcześniej rozważanych – posiada zupełnie inne znaczenie: nie jest tikiem, puszczeniem oka, lecz parodią. Należy dodać, iż owo zachowanie jest parodią ćwiczoną wcześniej przed lustrem, zatem pierwotnie było czymś, co można nazwać próbą aktorską. Radykalny behawiorysta nie jest w stanie dostrzec różnicy między żadnym z czterech powyższych zachowań. Opis rozrzedzony sprowadza się do zanotowania gwałtownego zaciskania powieki; opis gęsty jest w stanie wyłuskać i zróżnicować wszystkie powyższe zachowania. W tym właśnie leży przedmiot antropologii kulturowej.

Problematyka kontekstu w antropologii ma pierwszorzędne znaczenie, ponieważ prawie nikt z odbiorców nic nie wie na temat społeczności, o których donoszą monografie terenowe. Kontekst jest zatem nieznan; dlatego też powinien być zawsze przywołany, prezentowany *explicite*⁶⁷. Ukazanie pewnego zjawiska w znaczącym kontekście nie jest jednak tożsame z wyłuskiem wszelkich – czy nawet najważniejszych – jednostek znaczeniowych, jakie w sobie ono kryje.

Każda forma wyrazu, jeśli faktycznie działa, polega na takim przemieszczeniu kontekstów semantycznych, że właściwości, które zgodnie z obowiązującą konwencją przypisujemy określonym rzeczom, zostają – w niekonwencjonalny sposób – przypisane czemu innemu, co następnie jest postrzegane tak, jakby rzeczywiście owe właściwości posiadało⁶⁸.

Przykładem jest dokonana przez Geertza analiza walk kogucich na Bali, odczytana jako zmaganie się o status społeczny. Nie zawsze jednak udaje się odkryć właściwe znaczenie, jeśli uzgodni się konteksty. „Kulturowa rozbieżność oraz społeczna dezorganizacja, która, nawet w społeczeństwach bardzo stabilnych, może z niej wynikać, jest rów-

⁶⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 20.

⁶⁷ Zob. C. Geertz, *Wiedza lokalna*, op. cit., s. 45.

⁶⁸ C. Geertz, *Interpretacja kultur*, op. cit., s. 495.

nie prawdziwa jak kulturowa integracja”⁶⁹. Sprzeczności tkwią w samej kulturze, zatem poszukiwanie zbieżności może się niekiedy okazać naciąganiem rzeczywistości do modelu teoretycznego. Należy pamiętać, iż

systemy, tylko po to, by być systemami, nie muszą być ze sobą wzajemnie bardzo ściśle połączone. Mogą być ze sobą połączone gęstą siecią powiązań, ale takich powiązań może też być zaledwie kilka, lecz to, jak ściśle są te wzajemne połączenia – jak dobrze są ze sobą zintegrowane – jest już kwestią empiryczną⁷⁰.

Geertz porównuje kulturę do ośmiornicy,

której macki są w dużej mierze zintegrowane oddzielnie, posiadają dość słaby układ nerwowy połączony ze sobą, jak również z organem, który u ośmiornicy pełni funkcje mózgu, a której przy tym wszystkim jakoś udaje się funkcjonować i przetrwać – przynajmniej przez jakiś czas – jako istocie zdolnej do życia, choć nieco niezgrabnej⁷¹.

Dystansując się od metodologii oraz związanej z nią empirycznej strony antropologii, pojęcie kontekstu może być użyteczne również w teorii. Interesującym zabiegiem heurystycznym wydaje się potraktowanie kultury, jako kontekstu. Jakim kultura jest kontekstem? Przede wszystkim najszerszym. W niej nabierają znaczenia wszelkie formy aktywności ludzkiej; subsystemy, takie jak religia, sztuka czy ideologia stają się zrozumiałe.

Przyjęcie dwóch założeń: po pierwsze, iż żadna kultura nie jest systemem do końca zintegrowanym (zawiera w sobie nieraz olbrzymie rozbieżności) oraz po drugie, że kultury nie są systemami zamkniętymi (oddziaływają na siebie nawzajem, przenikają się) utrudnia teoretyczne dopracowanie pojęcia kultury, jako najszerszego z kontekstów. Okazuje się, iż nie istnieje żaden metajęzyk, a języki są dla siebie wzajemnie nieprzeźroczyste (Wittgenstein); mając oczywiście na uwadze, iż kulturę traktuje się jako tekst (Ricoeur). Kultura może być potraktowana jako najszerszy z kontekstów, lecz nigdy w sensie ścisłym; co najwyżej na użytek badań terenowych.

⁶⁹ Ibid., s. 447.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibid., s. 448.

Kultura jest tekstem szczególnego rodzaju. Jest nie tylko zbiorem wszystkich znaków, lecz i wszelkich kontekstów, w których owe znaki nabierają określonego znaczenia. Do tego należy dodać, iż – podobnie, jak życie społeczne – jest ona w ciągłym ruchu: sensy przeplatają się, powstają nowe, konteksty ulegają przemieszczeniu. Kultura jest tekstem zawierającym w sobie zarazem komentarz do siebie samej, komentarz, a więc interpretację, i to również interpretację na drugim i trzecim poziomie, której wyrazem jest teoria antropologiczna.

Krzysztof Wąchal



Lotar Rasiński

Dyskursywna koncepcja władzy. Foucault i Laclau o dyskursie, podmiocie i władzy

Prezentowany artykuł jest efektem rozważań, jakie przeprowadziłem w swojej dysertacji doktorskiej, zatytułowanej *Hegemonia i społeczeństwo. Analiza i rekonstrukcja dyskursywnej teorii władzy*. Zbyt długi namysł nad formą publikacji całości dysertacji – co doprowadziło do dezaktualizacji pewnych jej fragmentów – skłonił mnie ostatecznie do publikacji czegoś w rodzaju „rekapitulacji”, która zaprezentuje jej, moim zdaniem, najważniejsze rezultaty.

Początkowym moim zamiarem było zrekonstruowanie czegoś, co nazwałem roboczo dyskursywną teorią władzy. Pod wpływem krytyki Jerzego Szackiego, który w swej recenzji uznał zastosowanie terminu „teoria” za „zbyt daleko idące” postanowiłem posługiwać się złagodzoną wersją tego terminu: dyskursywna koncepcja władzy. Określenie to nie funkcjonuje w terminologii filozoficznej w Polsce czy na świecie i może być nieco mylące. Odsyła ono do połączenia dwóch terminów, które zdają się być zgoła odległe: „dyskurs” i „władza”. Ujmując rzecz najogólniej, można by dać taką definicję owego wyrażenia: dyskursywna koncepcja władzy to koncepcja władzy, która posługuje się lingwistyczną teorią dyskursu jako narzędziem analitycznym. W efekcie dyskurs staje się w niej pewnym punktem wyjścia, bazą, wHoparciu o którą będzie się konstruowało model funkcjonowania władzy. Chodzi więc tu o związek pomiędzy szeroko rozumianym językiem a polityką.

Najogólniej rzecz biorąc interesowało mnie uchwycenie czegoś, co można by nazwać „przeniesieniem” teoretycznym, polegającym na tym, że pewne uzgodnienia poczynione na gruncie teorii języka stosuje się do rozważań dotyczących teorii społeczeństwa. Wydawało mi się, że modelowym przykładem takiego działania są koncepcje filozoficzno-

polityczne argentyńskiego filozofa Ernesta Laclau oraz analiza władzy i dyskursu przeprowadzona przez Michela Foucaulta. Celem mojego projektu było więc wydobyć i ukazać wspólną płaszczyznę ich rozważań, co mogłoby stać się przyczynkiem dla zarysowania dyskursywnej koncepcji władzy jako pewnej alternatywy dla klasycznych (liberalnych) analiz władzy politycznej.

Próby Laclau i Foucault połączenia analiz języka z teorią społeczeństwa nie są bynajmniej czymś nowym i odosobnionym. Temat ten wpisuje się w problematykę *zwrotu lingwistycznego*, zapoczątkowanego w filozofii i naukach społecznych na początku XX wieku, który często łączy się, przynajmniej, gdy chodzi o filozofię kontynentalną, z teorią systemu językowego Ferdynanda de Saussure'a, koncepcją „gier językowych” Ludwiga Wittgensteina, a w niemieckiej tradycji także z filozofami języka takimi jak Humboldt czy Bühler. Nowy sposób myślenia o języku, zaprezentowany w tych ujęciach ukazuje język przede wszystkim jako fenomen społeczny, ale także jako konstytuujący świat społeczny, co odbiegało istotnie od klasycznej koncepcji języka, w której język pełnił jedynie „techniczną” rolę nośnika poznania, biernie odzwierciedlając myśli lub rzeczy. Spowodowało to rozwój szeregu koncepcji filozoficznych w różny sposób podejmujących wątki tak rozumianego ujęcia języka.

Popularny we Francji w latach sześćdziesiątych strukturalizm starał się stosować Saussure'wskie pojęcie „systemu” („struktury”) do analiz różnych zjawisk społecznych, jak np. kuchnia i systemy pokrewieństwa (Levi-Strauss) czy moda (Barthes). Wychodzący od krytyki strukturalizmu, ale także podejmujący jego niektóre motywy (np. krytykę pojęcia podmiotu), „poststrukturalizm” czy „dekonstrukcjonizm” także zwraca uwagę na symboliczną konstrukcję współczesnych zjawisk społecznych, takich jak np. płciowa tożsamość podmiotu (Butler) czy ustrukturyzowanie nieświadomości (Lacan). Wreszcie nurty wywodzące się od filozofii późnego Wittgensteina zapoczątkowują myślenie o języku w kategoriach działania i podkreślają jego rolę w konstruowaniu rzeczywistości społecznej (Winch, Austin, Searle). Swoistą syntezę tych ujęć języka prezentują koncepcje spod znaku teorii krytycznej, w których komunikacja ujęta jako działanie oparte na porozumieniu staje się wzorcem wszystkich interakcji społecznych (Habermas, Apel).

Koncepcje Laclau i Foucaulta stanowią zatem wycinek spośród

sporej grupy koncepcji, w których ów motyw „przeniesienia” teoretycznego stanowi istotny element konstrukcji teorii. Mój wybór padł na te właśnie teorie, ponieważ centralnym przedmiotem ich zainteresowania jest współczesne funkcjonowanie władzy. Obie te koncepcje, można powiedzieć, były czymś w rodzaju lewicowej odpowiedzi na dominujące w dyskursie teoretyczno-politycznym liberalne podejście do władzy, w którym władza była zjawiskiem lokującym się w instytucjach państwowych, a swym zasięgiem ograniczała się do sfery publicznej, skwapliwie odróżnianej od sfery prywatnej, gdzie człowiek mógł w pełni cieszyć się osobistą „wolnością”. Analizy nowoczesnych instytucji społecznych, a także niektórych współczesnych zjawisk, pozwoliły zarówno Foucaultowi, jak i Laclau, pokazać złudność tego sposobu myślenia o władzy. W ich ujęciu przestaje być ona neutralną instytucjonalną ramą, a jawi się jako element bieżącej gry politycznej, który wkracza we wszelkie dziedziny życia i wywiera na nie wpływ, zacierając sztywne podziały na prywatne i publiczne i stając się permanentnym narzędziem kontroli (Foucault) czy narzędziem politycznej walki o „serca i umysły ludzi” (Laclau).

Wspólne ujęcie tych koncepcji zdawało się wносить zatem pewną alternatywę wobec liberalnych koncepcji władzy, przeciwstawiając im „zaangażowany” społecznie sposób myślenia o władzy – pozwalający np. ująć teoretycznie dążenia do wyrażania swych interesów przez grupy, które nie mieściły się dotąd instytucjonalnych ramach gry politycznej – oraz interesujący teoretycznie projekt oparcia analiz społecznych na teorii dyskursu, co było istotnym wzbogaceniem tradycyjnie pojmowanej kategorii tego, co polityczne. Szczegółowa analiza koncepcji władzy Foucaulta i teorii hegemonii Laclau, której się podjąłem, wykazała wszelako, że pomimo występujących w obu koncepcjach wielu elementów wspólnych, można znaleźć także dość wyraźne różnice. Nie są to jedynie różnice drugorzędnej wagi, które można pominąć wobec „przeważających” elementów wspólnych, lecz różnice istotne, wpływające na całokształt proponowanych rozwiązań teoretycznych. Występują one nie tylko na płaszczyźnie szczegółowych analiz, które można by uznać do pewnego stopnia za naturalne, zważywszy chociażby na inny obszar teoretyczny, w jakim się rozwijały, lecz również rzutują na podstawowe wybory związane z metodą, jak i podejściem do ogólnych problemów teoretyczno-politycznych.

Chciałbym rozpocząć o zarysowania owych trudności z jednolitym

ujęciem obu koncepcji, by następnie przejść do pozytywnych efektów analiz. Pierwszą płaszczyzną porównania, która wprowadza nas natychmiast w obszar jawnych niezgodności między teoriami, są tradycje teoretyczne, z jakich wywodzą się obie koncepcje. Foucault niejednokrotnie podkreślał, że jest uczniem Canguilhema, a pośrednio i Bachelarda, wpisując się tym samym w tradycję francuskiej historii epistemologicznej, czy też – jak sam powiadał – filozofię „wiedzy, racjonalności i pojęcia”, którą należy przeciwstawić filozofii „doświadczenia, sensu i podmiotu”, reprezentowaną przez Sartre’a czy Merleau-Ponty’ego.¹ Foucault nie jest z pewnością pisarzem stricte politycznym; o wiele łatwiej można nazwać go „historykiem wiedzy” niż „filozofem politycznym”. Zupełnie inaczej rzecz się ma z teorią Laclau, który od pierwszych swych książek zdradzał silne zainteresowanie kwestiami politycznymi, analizując i interpretując popularne we Francji w latach siedemdziesiątych koncepcje Althussera i Poulantzas, wpisując się tym samym w szeroko rozumiany nurt filozofii marksistowskiej.

Spore różnice między teoriami Laclau i Foucaulta dostrzeżemy także, gdy przyjrzymy się bliżej celom, jakie stawiali sobie obaj myśliciele. W przypadku Laclau cel jest jasny i oczywisty: jako filozof polityczny pragnie on przemyśleć jeszcze raz „projekt lewicy” w obliczu teoretycznej i praktycznej klęski marksizmu. Jego program teoretyczno-polityczny polega na odrzuceniu dogmatycznego wymiaru marksizmu, przy pozostawieniu jego pewnych elementów, związanych szczególnie z motywami „emancypacyjnymi”. Należy zaznaczyć, że Laclau zakłada włączenie liberalizmu w projekt przeformułowania myśli lewicowej. Filozof wyciąga tu wnioski z lekcji historii, która wykazała, że liberalizm jest nieprzekraczalnym horyzontem dyskursu społeczeństw demokratycznych. Zdecydował się on więc na połączenie dwóch tradycyjnie wrogich sobie nurtów. Z pewnością Foucault ma także ambicje polityczne (być może nawet całkiem bliskie „ideologicznie” Laclau), lecz nie można ich w każdym razie dostrzec na poziomie czysto teoretycznym, gdzie stara się on zachować iście Weberowską „neutralność”. Jego teoretyczny cel to „stworzenie historii różnych

¹ Zob. Michel Foucault, „Życie: doświadczenie i nauka”, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, red. i przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa-Wrocław: PWN 2000, s. 187. „La Vie: l’expérience et la science”, w: *Dits et écrits: 1954-1988*, tom 4, Paris: Gallimard 1994.

sposobów, za pomocą których w naszej kulturze istoty ludzkie przekształca się w podmioty”.²

Kolejne różnice pojawiają się już na płaszczyźnie szczegółowych rozwiązań. Jeśli powyższe rozbieżności można potraktować jako w pewnym sensie „oczywiste”, gdyż każda analiza porównawcza dwóch teorii musi zakładać istnienie między nimi pewnych różnic, chociażby obiektywnych, jak krąg intelektualny, z którego się wywodzą (w przeciwnym razie nie byłoby czego porównywać), to w tym przypadku mamy do czynienia z dość poważnymi różnicami teoretycznymi. Zasadniczy problem pojawia się, gdy chodzi o rozumienie podstawowego dla projektu dyskursywnej koncepcji władzy terminu – „dyskurs”. Laclau i Mouffe poruszają tę kwestię wprost w Hegemonii i socjalistycznej strategii: „Foucault na przykład, który utrzymywał – naszym zdaniem niespójne – rozróżnienie na praktyki dyskursywne i niedyskursywne, stara się określić relacyjną całość fundującą regularność rozproszeń formacji dyskursywnej, ale może tego dokonać jedynie w kategoriach formacji dyskursywnej”.³

Dla Laclau analiza czynników niedyskursywnych, do których Foucault zaliczał instytucje, techniki czy rozmaite organizacje społeczne, jest analizą jedynie mniej lub bardziej złożonych „różnicujących” pozycji, które nie należą do jakiegoś „zewnątrza” w stosunku do tworzącego je systemu, lecz powinny być traktowane jako „połączenia dyskursywne”.⁴ Dla Foucaulta to, co dyskursywne, stanowiło natomiast „względnie autonomiczne królestwo”, nie tylko różniące się od innych czynników społecznych, ale posiadające wśród nich pozycję uprzywilejowaną. Spore wątpliwości wzbudza także Foucaultowska analiza „wypowiedzi” (*énoncé*) jako „poważnych aktów mowy”, na co zwracają uwagę Dreyfus i Rabinow.⁵ Foucaultowski dyskurs zdaje się znacznie ograniczonym zbiorem wypowiedzi, gdyż nie mogą się wśród nich w żadnym wypadku znaleźć codzienne akty mowy w rozumieniu Au-

² Michel Foucault, „Subject and Power”, in: H. Dreyfus, P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press 1983, p. 209.

³ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW 2007, s. 113 n.

⁴ Ibidem.

⁵ H. Dreyfus, P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault*, op. cit., ss. 45-47.

stina czy Searle'a. Taki dyskurs jest w zasadzie zbiorem wypowiedzi, które przeszły pewien „instytucjonalny test”, które pretendują do wypowiedzenia prawdy, do stania się „wiedzą”. Oczywiście jest, że wśród ogółu „aktów mowy” takie wypowiedzi są najbardziej rzadkie. U Laclau zaś cała rzeczywistość społeczna ma charakter „znaczący”, gdyż ujęta jest w dyskursie, stanowiącym wspólną płaszczyznę „behawioralnych” i „językowych” aspektów praktyki społecznej.⁶

W obu zatem przypadkach mamy do czynienia z podobnym schematem teoretycznym: wychodząc od analizy dyskursu badamy rzeczywistość społeczno-polityczną. Sama aplikacja jednakże modelu dyskursu do rzeczywistości politycznej ma w obu teoriach odmienny charakter. Laclau, zajmując się dyskursem, wkracza jednocześnie do tego, co społeczne, bada jedną „znaczącą” całość, gwarantowaną istnieniem mediatora-dyskursu. Foucault natomiast siłą rzeczy skupia się na porównywaniu i określaniu związków pomiędzy dwoma różnymi światami – dyskursywnym i niedyskursywnym. Początkowo, w ramach analizy archeologicznej, Foucault podkreślał prymat tego, co dyskursywne, wraz ze „zwrotem genealogicznym” zaś podkreślał ważność „reżimów”, w jakie wplątany jest dyskurs. Niezależnie jednak od kierunku przepływu determinacji, a nawet uznając, że determinacja przebiega w obie strony z jednakową siłą, do czego dochodzi Foucault w koncepcji władzy-wiedzy, cała refleksja będzie się skupiała na wyróżnieniu i rozróżnieniu tych dwóch czynników, czemu Laclau zdecydowanie się sprzeciwia.

Pomimo to możemy także wskazać pewne podobieństwa w ujęciu dyskursu w obu teoriach na poziomie szczegółowym. Zasadniczym punktem zbieżności będzie tutaj podejście do problemu jedności dyskursu, centralnego dla Foucaultowskiej Archeologii wiedzy. Laclau przejmuje w zasadzie całkowicie Foucaultowską ideę dyskursu jako „regularności w rozproszeniu”. Znowu znajdujemy bezpośrednie odniesienie w Hegemonii i socjalistycznej strategii:

Rodzaj spójności, jaki przypisujemy formacji dyskursywnej – z różnicami, na jakie wskażemy dalej – bliższy jest temu, który charakteryzuje pojęcie „formacji dyskursywnej” sformułowane przez Foucaulta: regularności w rozproszeniu.⁷

⁶ Laclau, Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, op. cit., s. 113.

⁷ Ibid., s. 105.

Owa idea jest wyrazem powszechnej dla poststrukturalizmu krytyki tzw. fundacjonalizmu, który miałby polegać na analizowaniu rzeczywistości, czy to językowej, czy politycznej, w kategoriach poszukiwania ostatecznych podstaw i fundamentów. Laclau za Foucaultem odrzuca szereg złudnych „jedności dyskursywnych”, które klasyczna refleksja historyczna wiązała ze stałym przedmiotem wypowiedzi, z podobnym stylem wypowiedzi, gwarantowanym istnieniem stałego podmiotu, z odniesieniem do tego samego pojęcia bądź przewodniego motywu.

Za pewne podobieństwo w obu teoriach można również uznać podzielany przez nie argument o historyczności dyskursu. Foucault mówi w Archeologii wiedzy o „historycznym a priori”, pewnej „pozytywności”, stanowiącej przedmiot archeologii, mającej wskazywać, że zajmuje się ona opisem „stosunków zewnętrzności”, zamiast np. „transcendentalnego podłoża”. Owo „historyczne a priori” miałyby być nie tyle warunkiem prawdziwości sądów, co warunkiem realności wypowiedzi, nie tyle a priori prawd, które mogłyby pozostać niewypowiedziane, co a priori historii, wypowiedzi, które są nam dane. Barbarzyńskość tej nazwy, jak powiada Foucault, ma nam uzmysłowić fakt, iż dyskurs nie tylko posiada jakiś sens czy prawdę, ale także swoistą historię, niedającą się sprowadzić do jakichś obcych mu praw rozwoju, np. historii rozumu czy mentalności.⁸ Laclau z tym także całkowicie by się z godził. W jednym z tekstów, w których ogólnie omawia problematykę teorii dyskursu, zalicza ją do zjawiska, które można by nazwać „transcendentalnym zwrotem” w filozofii nowożytnej, czyli do typu analiz skierowanych nie na fakty, co raczej na *warunki ich możliwości*, co stanowi wyraźne nawiązanie do aprioryczności sfery dyskursywnej.⁹ Laclau podkreśla wszelako, że teoretycy dyskursu zakładają zdecydowanie historyczny charakter „dyskursywnych form apriorycznych”, co ewidentnie odróżnia ich od Kanta.

Istotnym elementem przy porównaniu obu koncepcji jest także ujęcie podmiotu, które, tak jak idea dyskursu, dostarcza tyleż punktów wspólnych, co rozbieżności. Wczesna koncepcja podmiotu Foucaulta, prezentowana jeszcze w Archeologii wiedzy, jest w dużym stopniu

⁸ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa: PIW 1977, ss. 160-165.

⁹ E. Laclau, „Dyskurs”, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, R. Godin, P. Pettit (red.), przeł. C. Cieśliński i M. Poręba, Warszawa: KiW 1998, s. 555.

odzwierciedleniem powszechnego pod koniec lat sześćdziesiątych trendu, zapoczątkowanego przez strukturalizm, który opierał się głównie na odrzuceniu fenomenologicznej koncepcji podmiotu jako ostatecznego źródła znaczenia. Dlatego też na poziomie Archeologii wiedzy Foucault jest zgodny nie tylko z Laclau, ale i z Levi-Straussem, Barthesem czy Althusserem. Czytamy tam, że podmiot jest

zdeteminowanym i pustym miejscem, które może być w istocie wypełniane przez różne jednostki. [...] Opisanie sformułowania jako wypowiedzi polega nie na analizie stosunków pomiędzy autorem, a tym, co mówi (lub tym, co chciał powiedzieć bądź mówi niechętnie), lecz określeniu pozycji, jaką może i musi zajmować wszelka jednostka, aby być tego sformułowania podmiotem.¹⁰

Nie ma mowy zatem o lokowaniu źródła znaczenia w autorze wypowiedzi, który staje się jedynie pewną „funkcjonalną zasadą”. Nazwisko autora służy tylko i wyłącznie do określenia pewnego sposobu bycia dyskursu. Doskonały przykład stosunku Foucaulta do problemu podmiotu znajdujemy w jego analizie XIX-wiecznego dyskursu medycznego. Status lekarza zakłada pewne kryteria kompetencji i wiedzy, istnienie instytucji oraz systemów zróżnicowań i stosunków (podział zakresów działania, podporządkowanie hierarchiczne) względem innych osób lub grup posiadających również własny status (np. władza polityczna, sędziowska, organizacje zawodowe, grupy religijne). Posiada także pewną ilość cech, które określają jego stosunek do całości społeczeństwa (inną rolę pełni lekarz w stosunku do osoby prywatnej, inną, gdy wzywa go społeczeństwo, inaczej zachowuje się, gdy wykonuje zawód, inaczej, gdy powierza się mu jakąś funkcję, inne wymogi stawia mu się jako stróżowi zdrowia rodziny, ludności, grupy, jednostki). Słowo lekarskie nie może pochodzić od kogokolwiek, jest ono nieodłączne od osoby o pewnym określonym statusie. Forma dyskursu lekarskiego zależy równie silnie od miejsca, z którego lekarz przemawia, bądź sytuacji, w jakich może się on znaleźć w stosunku do różnych dziedzin czy przedmiotów. Może być to szpital – miejsce podległe stałej obserwacji, zhierarchizowane; może być to również praktyka prywatna, gdzie nawiązuje się bliższy kontakt z pacjentem, laboratorium, biblioteka itd.

Obraz ten przedstawia lekarza nie jako żywą osobę świadomie wypowiadającą to, co myśli, lecz raczej jako konfigurację pozycji, układ

¹⁰ Michel Foucault, *Archeologia wiedzy*, op. cit., s. 125.

relacji, w które zostaje włączony wraz z przyjęciem do grona lekarskiego. U Laclau analogie są nad wyraz widoczne. Mówi on nie o „podmiocie” działań społecznych, lecz właśnie o „podmiotowych pozycjach”. Tożsamość podmiotu nie wynika z jakiejś zewnętrznej, transcendentnej podstawy, stałej świadomości, lecz, na wzór Saussure’owskich znaków, konstytuuje się w trakcie procesu „łączenia” (articulation), tj. „praktyki ustanawiającej relację między elementami w taki sposób, że ich tożsamość zostaje przekształcona w wyniku praktyki łączenia”¹¹

Ta oczywista analogia zostaje jednak szybko rozwiana, gdy przyjrzemy się bliżej charakterowi podmiotu, o którym mówią obaj myśliciele. Podmiot Laclau to podmiot, znów, stricte polityczny, to podmiot antagonistyczny i podmiot walki o hegemonię polityczną. To także nie podmiot indywidualny – jest to podmiot grupowy, który może liczyć się w grze hegemonicznej. U Foucaulta podmiot też jest w pewnym sensie podmiotem politycznym – o tyle, o ile jego status i pozycja dotyczy życia w zinstytucjonalizowanym społeczeństwie, przenikniętym stosunkami władzy. Jednakże już w Archeologii wiedzy płaszczyzną jego analizy są stosunki bardziej „szczegółowe”, lokalne czy „regionalne”, jak powiada Foucault. Podmiot jest przedmiotem analizy w takiej mierze, w jakiej może być on istotnym elementem odrębności czy „autonomii” danego typu dyskursu.

Jeszcze większe różnice wyjdą na jaw, gdy przyjrzemy się późniejszej koncepcji podmiotu, jaką znajdujemy u Foucaulta. Najważniejszym punktem będzie tu rezygnacja z pewnego „formalizmu”, widocznego jeszcze w Archeologii wiedzy, na rzecz całkowicie indywidualistycznej koncepcji podmiotu. Wraz ze „zwrotem genealogicznym” Foucault przestaje się interesować abstrakcyjną siecią relacji, w jakie uwikłana jest jednostka, a zaczynają go zajmować przede wszystkim realne, konkretne ograniczenia, jakie spotyka na swej drodze. Stąd wynika uwaga poświęcana problemowi ciała – jednostkowego ciała – na którym wyciskać ma swe piętno historia, dyscyplina czy „władza nad życiem”. Stąd także późniejsze analizy „technik siebie”,

pozwalających jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków, bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie

¹¹ E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, op. cit., s. 111 [cyt. zmieniony].

tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności.¹²

Foucault w ostatniej fazie twórczości w wyraźny sposób zaczyna „doceniać” podmiot i jego aktywność, która, obok stosunków władzy, ma pełnić niepoślednią rolę w kreowaniu własnej tożsamości. W efekcie, można by rzec, że podmiot staje się nie tylko biernym „odtwórcą” relacji władzy, ale i jej głównym „nośnikiem”, elementem niezbędnym do jej funkcjonowania. W tym momencie znów można pomyśleć o zbieżności z Laclau. Dla niego „śmierć Podmiotu”, pisanego przez duże „P”, nie doprowadziła do jego całkowitej eliminacji z myślenia o tym, co społeczne, ale zaowocowało rozwojem koncepcji wielu różnorodnych „pozycji podmiotowych”, które organizują się w różnorodnych obszarach społecznych. Podmiot istnieje i jest dla Laclau także istotnym czynnikiem zmiany.¹³ Trzeba wszelako podkreślić, że podmiot ów jest rozumiany jako siła polityczna, zdolna zdominować politykę państwa, nie zaś jako jednostka w skali „mikropolitycznej”.

Przechodząc do problematyki politycznej, jaka pojawia się w tekstach obu filozofów, znajdziemy się w podobnej sytuacji, jak na płaszczyźnie metodologicznej. Wspomniałem już o głównej różnicy, polegającej na odmiennych celach badawczych: żadne problemy polityczne nie występują bezpośrednio (jako projekty do zrealizowania) w teoretycznych pismach Foucaulta, cały zaś aparat teoretyczny Laclau ma cel stricte polityczny, polegający na próbie stymulacji „projektu lewicowego”. Jeśli jednak przyjrzymy się wypowiedziom politycznym Foucaulta, zawartym w wywiadach, odezwach czy manifestach, pisanych w związku z doraźnymi wydarzeniami politycznymi we Francji czy na świecie, znajdziemy znów kilka elementów, pod którymi z pewnością mógłby się podpisać Laclau ze swą koncepcją „radikalnej demokracji”. Rozszerzanie i pogłębianie „demokratycznej rewolucji”, zapoczątkowanej dwieście lat temu wraz z Rewolucją Francuską, główny cel tego projektu, we współczesnym świecie przybiera bardzo specyficzne wyrazy. Laclau i Mouffe zauważają, że polityczna teraźniejszość jest pełna walk i konfliktów, przebiegających przestrzeń społeczną, w rozmaitych kierunkach i wymiarach, których nie da się ująć w jeden ra-

¹² Michel Foucault, „Techniki siebie”, w: idem., *Filozofia, historia, polityka*, s. 249.

¹³ Ernesto Laclau, „Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości”, w: idem., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i in., Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW 2004, s. 49.

cyjonalny schemat, jak próbował to zrobić marksizm. Rola teoretyka miałyby więc polegać na dostrzeganiu i ukazywaniu, a nawet stymulowaniu, owych współczesnych antagonizmów społecznych, po to właśnie, aby „pogłębiać” i „radycalizować” istniejące demokracje, dopuszczając do głosu coraz to nowe i coraz więcej głosów, które postrzegają siebie jako „zdominowane”. Przykładem owych antagonizmów we współczesnych czasach są tzw. „nowe ruchy społeczne”, które nie są manifestacją podziałów ekonomicznych (choć takie również istnieją, jak choćby ruch antyglobalistów, który ma poniekąd podłoże ekonomiczne), ale znajdują artykulacje na poziomie kulturowym: płci, rasy, stosunku do ekologii. Foucault w wielu wypowiedziach zdaje się popierać ów projekt:

Krytyczna funkcja filozofii polega właśnie na kwestionowaniu wszystkich zjawisk dominacji na jakimkolwiek poziomie i we wszelkich formach, jakich się przejawiają – politycznej, ekonomicznej, seksualnej, instytucjonalnej itd.¹⁴

Jego zaangażowanie w reformę więziennictwa, nawoływanie do zmiany polityki rządu francuskiego wobec imigrantów, a także do reagowania w sprawie łamania praw człowieka w innych krajach, to tylko niektóre z przykładów jego „radycalno-demokratycznych” inklinacji.¹⁵

Należy jednak pamiętać, że Foucault nie wierzy w globalne i całościowe próby ocalenia świata: „historyczna ontologia nas samych musi się odwrócić od wszelkich projektów, które roszczą sobie prawo do globalności i radycalizmu”, stwierdza w jednym z tekstów.¹⁶ Ową krytyczną rolę, jaką przypisuje Foucault filozofii, należy spełniać w określony, niezwykle skromny sposób. *Intellectuel specific* nie uzdrawia całego świata, lecz pomaga mu wykonując dobrze swą pracę w ramach wąskiej dziedziny, w jakiej się specjalizuje. Czy Foucaultowi udało się wypełnić tę rolę, jest już innym zagadnieniem.

Kolejną kluczową kwestią jest podejście obu myślicieli do problemu władzy. Samo pojęcie władzy występuje u Laclau dość rzadko: tym,

¹⁴ Michel Foucault, „The Ethics of Care for the Self as a Practice of Freedom”, in: J. Bernauer, D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*, Boston: MIT Press 1988, s. 18.

¹⁵ Świetną relacją politycznej aktywności Foucaulta, min. w związku z wprowadzeniem stanu wojennego w Polsce, jest tekst Davida Macey’a pt. „Michel Foucault i Polska”, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, *Odra* 1999, nr 12.

¹⁶ Michel Foucault, „Czym jest Oświecenie?”, w: idem., *Filozofia, historia, polityka*, s. 290.

co go interesuje, nie jest ściśle mówiąc władza, ale „hegemonia”, jako wciąż realizowany projekt. Warto tu podkreślić zbieżności, jakie zachodzą między Laclau’owską „hegemonią” a Foucaultowską „władzą”: mechanizm władzy nie opiera się jedynie na instytucjach politycznych związanych z państwem, lecz rozchodzi się po całej tkance społecznej, staje się walką o „serca i umysły ludzi”. W tym miejscu jednak można znaleźć także dość znaczącą różnicę. „Logika tego, co społeczne” Laclau zakłada istnienie wyraźnych podziałów, jawnych antagonizmów w rzeczywistości politycznej, które pozwalają ją polaryzować. Walka o hegemonię, choć w pewnym sensie beznadziejna, gdyż nie możliwe jest, według Laclau, osiągnięcie pełni władzy, polega na uniwersalizowaniu partykularnych żądań poszczególnych sektorów społecznych poprzez zawładnięcie „pustymi znaczącymi”, polegające na wpisaniu nowej treści w wyrażenia w rodzaju „równość”, „wolność” czy „sprawiedliwość”. Nie ma tu bynajmniej znaczenia, czy walka toczy się po prawej czy po lewej stronie sceny politycznej: „puste znaczące” mogą służyć każdemu i w każdej sytuacji. W tym sensie, w początkowym okresie walki hegemonicznej, można jasno wyznaczyć ową „partykularną siłę”, która bierze na siebie ciężar reprezentowania uciskanej grupy. Hegemonia jest więc jedynie projektem, istnieje tylko w momencie mobilizacji. Ale jest zarazem czymś określonym, jeśli chodzi o lokalizację i kierunek działania. Moment uniwersalizacji z kolei ponownie zaciera wszelkie relacje różnicujące. Kiedy dana grupa stanie się wyrazicielem całego społeczeństwa, kiedy „wykroczy poza siebie”, czyli zdominuje swą przeciwną stronę, która do tej pory była dominantą, traci swą partykularność, przestaje być czymś konkretnym, ponieważ obejmuje całość pola społecznego. Ten moment, jak podkreśla Laclau równy jest eliminacji władzy, a ponieważ eliminacja władzy jest niemożliwa, tak jak niemożliwe jest, by jakaś grupa stała się wyrazicielem interesów całego społeczeństwa, gra zaczyna się od początku.¹⁷

Możliwe jest wobec tego w danym historycznym momencie określenie grupy hegemonicznej, która zmierza do przejęcia władzy. Należy jednak pamiętać, iż owe próby nie będą nigdy zakończone czy w pełni zrealizowane. Laclau podkreśla tymczasowość momentów hegemonicznych.

¹⁷ Zob. Ernesto Laclau, Lilian Zac, „Mindinig the Gap: the Subject of Politics”, in: Ernesto Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*, London-New York: Verso 1994, s. 19.

Foucaultowskie ujęcie władzy jako „ogółu działań dotyczących działań możliwych” bądź „działania na działania innych”¹⁸, wprowadza natomiast wizję władzy daleko szerszą niż ta, jaką znajdujemy u Laclau. Można uznać, że taka władza staje się wszechobecną cechą ludzkiej interakcji, ponieważ będzie ona dostępna każdemu. Każdy ma możliwość oddziaływać na działania innych, a zatem włączyć się w stosunki władzy. Dlatego też sprawowanie władzy, podkreśla Foucault, jest tak nietrwałe, nieprzejrzyste i odwracalne. Pod tym względem koncepcja Laclau zdaje się dużo bardziej zbliżona do ujęć klasycznych: będzie konkretnym działaniem w celu przejęcia władzy państwowej, będzie działaniem stricte politycznym, w wąskim znaczeniu tego słowa (choć używać się będzie do tego środków spoza klasycznej palety dostępnej w walce politycznej – walka hegemoniczna to przede wszystkim walka na poziomie symbolicznym). U Foucaulta osiągnięcie hegemonii na poziomie państwowym będzie zaś zaledwie jednym z aspektów władzy (zresztą niezwykle złudnym), która zakorzenia się głęboko w życiu i strukturze społecznej, operuje na „najniższych” poziomach, w lokalnych kontekstach, codziennym życiu.

Warto w związku z tym podkreślić, że zarówno u Laclau, jak i u Foucaulta, walka polityczna nie jest kwestią podziałów na lewą czy prawą stronę sceny politycznej. Pod tym względem obaj są równie sceptyczni. Laclau wprowadza ideę pustych znaczących, które mają nam uzmysłować, że narzędzia, którymi posługują się politycy do zdobywania władzy, są „ślepe” i nieczułe na długotrwałe sympatie. U Foucaulta mamy sytuację podobną: władza będzie grą dominujących i zdominowanych, którzy raz po raz przejmują „puste prawidła” bądź „reguły” (jak blisko stąd do „pustych znaczących”), tak naprawdę należące do wszystkich i do nikogo. Tyle że walka o nie przebiega nie na ogólnej płaszczyźnie państwowej, stawką nie jest pociągnięcie za sobą mas, jak to się dzieje u Laclau, lecz bliskie nam, jak powie genealog, konkretne, fizyczne czy biologiczne konflikty, z którymi obcujemy na co dzień:

Właśnie owe prawidła pozwalają na to, żeby przemoc działała na przemoc, oraz żeby jakaś inna dominacja mogła ugiąć tych, którzy dominują. Prawidła jako takie są puste, gwałtowne i nieukierunkowane; gotowe są służyć raz temu, raz tamtemu; mogą się ugiąć względem tego czy innego. Wielka gra historii dotyczy tych, którzy posiadają prawidła, którzy zajmą miejsce tych, co się nimi posługują, którzy będą w ukryciu je deprawować, korzystać z nich na opak i odwracać

¹⁸ Michel Foucault, „Subject and Power”, s. 220.

przeciw tym, którzy je narzucili; którzy przenikając w złożony układ, każą mu funkcjonować tak, że dominujący zostaną zdominowani przez własne prawa.¹⁹

Idea antagonizmów i konfliktów jako głównego napędu działań hegemonicznych Laclau bliska jest również Foucaultowskiej koncepcji polityki jako wojny prowadzonej innymi środkami (słynne odwrócenie formuły Clausewitza). W obu koncepcjach władza jest wynikiem konfliktu, starcia, rozprawy pomiędzy dwoma przeciwnikami. „Społeczeństwo ma strukturę binarną”²⁰, stwierdza Foucault w jednym z wykładów. Ważne jest, że i u Laclau, i u Foucaulta, obie strony konfliktu muszą być wystarczająco silne, by móc utrzymywać stosunek władzy. Toteż w obu koncepcjach wyeliminowane są sytuacje skrajne: nie istnieje społeczeństwo bez władzy, tak samo jak nie istnieje społeczeństwo, gdzie władza jest „pełna”, doskonała. U Foucaulta warunkiem władzy jest istnienie wolnego podmiotu, który zawsze może mieć możliwość sprzeciwu, oporu wobec władzy, rodzącego konflikt. Laclau zdaje się mówić o tym samym stwierdzając, że warunkiem władzy jest jej nierówność – źródło antagonizmu. W ten sposób odrzucona zostaje zarazem hipoteza „stanu natury”, jak i władzy absolutnej. Warto także podkreślić, iż obie teorie znoszą w podobny sposób liberalną ideę podziału na to, co prywatne, i to, co publiczne. Walka polityczna nie uznaje tych ograniczeń, przenika zarówno instytucje polityczne, jak i stosunki w obrębie rodziny.

Kolejnym punktem możliwych analogii między koncepcjami Laclau i Foucaulta jest ich stosunek do Marksa. Jak już wspominałem, Laclau, próbując uwolnić marksizm z jego dogmatycznych treści, stara się zrezygnować przede wszystkim z ekonomizmu i redukcjonizmu klasowego. Gdy przyjrzymy się Foucaultowi, okaże się, że przyświecają mu dość zbliżone cele. „Władza nie jest pierwotnie utrzymywaniem i odtwarzaniem stosunków ekonomicznych, lecz nade wszystko stosunkiem siły”²¹, stwierdza Foucault w *Trzeba bronić społeczeństwa*. Foucaultowi obce są zarówno redukcjonistyczne, jak i „profetyczne” elementy marksizmu. Z drugiej strony jednak, Foucault bynajmniej

¹⁹ Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, historia”, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, s. 123 n.

²⁰ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: KR 1998, s. 27.

²¹ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, op. cit., s. 27.

nie niedocenia wkładu Marksa w historię myśli politycznej. Jego stosunek do Marksa jest co najmniej dwuznaczny, przypominający w wielu momentach ambiwalentny termin „postmarksizm”, który przypisują sobie Laclau i Mouffe. Doskonałym tego przykładem może być wypowiedź Foucaulta w jednym z wywiadów:

Ale to również rodzaj gry z mojej strony. Zdarza mi się często cytować pojęcia, frazy, teksty Marksa, ale nie poczuwam się do obowiązku, by zamieszczać jeszcze certyfikat autentyczności, który polega na zacytowaniu Marksa, umieszczeniu drobiazgowego przypisu na dole strony i opatrzeniu cytatu rozległym komentarzem, przez co jest się uznawanym za znawcę Marksa, za wyznawcę Marksa i kogoś, kto miałby się czuć zaszczycony przez tak zwane czasopisma marksistowskie. Cytuję Marksa nie mówiąc o tym, bez umieszczania cudzysłowów, a ponieważ oni nie są w stanie rozpoznać tekstów Marksa, uchodzę za kogoś, kto Marksa nie cytuje. Czy uprawiający fizykę fizyk odczuwa potrzebę cytowania Newtona lub Einsteina? [...] Nie da się dzisiaj uprawiać historii bez wykorzystania litanii pojęć, związanych pośrednio lub bezpośrednio z myślą Marksa. W końcu można zastanawiać się, jaka różnica może dzielić status historyka i status marksisty.²²

W wypowiedzi tej widać zarówno dystans Foucaulta do marksizmu, jak i swoisty szacunek żywiony do samego Marksa. Nie pozostaje on bez echa w jego twórczości. Wystarczy przypomnieć sobie wcześniejsze pisma Foucaulta, gdzie wyjaśnia on wiele historycznych faktów z pomocą argumentów żywcem wyciągniętych z *Kapitału*. XVIII-wieczna reforma przytułków we Francji, która wyrzuciła z nich całą rzeszę „bezrobotnych, leni i próżniaków”, pozostawiając w nich jedynie szaleńców, związana była z rozwojem przemysłu oraz zapotrzebowaniem na tanią siłę roboczą. Ubóstwo nie spotykało się już z potępieniem moralnym; biedny zaczął stanowić „chlubę narodów”. „Ubóstwo staje się kwestią ekonomiczną”²³ – stwierdza Foucault. Także w *Narodziinach kliniki*, powstanie medycyny klinicznej związane było ze specyficzną formą regulacji siły roboczej, właściwą XIX-wiecznemu kapitalizmowi. Jeszcze w *Nadzorować i karać* argument ekonomiczny ma zdaniem Foucaulta niebagatelny wpływ na reformę więziennictwa, następującą od końca XVIII wieku.²⁴

²² Michel Foucault, „Gry władzy”, przeł. T. Komendant, *Literatura na Świecie*, 1988, nr 6, s. 319 n.

²³ Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa: PIW 1987, s. 370.

²⁴ Zob. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia-Spacja 1993, ss. 262-269.

Trzeba tu jednakże podkreślić także odrębności. Foucault tak naprawdę nigdy marksistą nie był. Nigdy nie zajmowało go „odrodzenie” marksizmu, jego „wskrzeszenie”, kiedy stało się jasne, że ten stracił znacznie na swej sile („spalił się”, jak mawiał Sartre). Marks był dla niego tylko jednym z wielu myślicieli, takich jak np. Ricardo czy Smith, którzy wskazywali na istotną rolę ekonomii w kształtowaniu rzeczywistości politycznej. Projekt Laclau natomiast zakłada w zasadzie reformę marksizmu, reformę przeprowadzoną „od środka”, która „dopasowałaby” go – pamiętajmy, że to jest właśnie historyczny sens hegemonii – do umykającej mu współczesnej rzeczywistości.

*

Wobec powyższych argumentów, skłonny jestem twierdzić, że liczba punktów zbieżnych między koncepcją władzy Foucaulta a teorią hegemonii Laclau’a zbliża się do liczby różnic. Wszelako pytanie, które zadałem na początku pracy nie jest kwestią arytmetyki. Nie chodziło tu o pokazanie iluś argumentów za, a następnie przeciw, aby otrzymać konkretny wynik równania, który jednoznacznie rozsądziłby o istnieniu bądź nieistnieniu dyskursywnej koncepcji władzy. Moje intencje były nieco skromniejsze. Mym celem było raczej pokazanie, że możliwe jest doszukanie się w teorii hegemonii Ernesto Laclau i koncepcji władzy Michela Foucaulta kilku elementów zbieżnych, które pozwalają mówić o pokrewnej „teoretycznej *manière de faire*”.

Lotar Rasiński

Xymena Synak-Pskit

Derrida i doświadczenie figuratywne: ku semantyce transgresywnej

Podjmując próbę określenia koncepcji semantycznej zarysowanej w filozofii Derridy narażam się być może na głosy sprzeciwu wobec możliwości mówienia o jakiegokolwiek systematyczności dyskursu proponowanego przez myśl dekonstrukcyjną. Myślę jednak, że obecny stan refleksji filozoficznej spłaszcza poniekąd filozofię derridiańską, redukując ją do anti-systemu, interpretacyjnego chaosu czy też filozoficznego kuglarstwa, podczas gdy stanowi ona pole dla szerokiej interpretacji, wcale nie o charakterze „wszystkoizmu”.

W tomie II *Badań logicznych* Husserl pisze: „w znaczeniu pozostaje pewna nadwyżka, forma, która w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić. Białą to znaczy papier *będący* białym”. Nawiązując do Kantowskiej koncepcji bycia, nie będącego realnym orzecznikiem, Husserl mówi zarówno o byciu w sensie egzystencjalnym, jak orzecznikowym i przydawkowym. By przytoczyć słowa Husserla:

Tak samo jak bycie nie jest realnym składnikiem żadnego przedmiotu zewnętrznego, tak też nie jest ono realnym składnikiem żadnego przedmiotu wewnętrznego; a więc także sądu. W sądzie – wypowiedzi orzekającej – *jest* występuje jako moment znaczenia, podobnie jak np. *złoto* albo *zólte*, tylko w innym miejscu i w innej funkcji. Samo *jest* w nim nie występuje, w słówku *jest* jest ono tylko znaczone, tj. domniemane sygnitywnie.¹

Owa nadwyżka sensu zyskuje u Derridy status doświadczenia figuratywnego, którego figuratywność stanowi o momencie przejścia między myślą i rzeczywistością, a nawiązuje do Husserlowskiego bycia niespostrzegalnego, zatem nie posiadającego istnienia. Problem

¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN 2000, s. 166 n.

przejścia między rozciągłością ciała/rzeczy a myśleniem staje się tu kwestią czasu i przestrzeni: zarówno ciała, jak myślenia. Wobec tego Husserlowskie nieprzedstawialne *jest* zyskuje w filozofii Derridy charakter śladu – kroku (*pas*) wymazującego się mocą swej własnej negacji („nie” partykuły), a bycie pozwala się nazwać jedynie w metaforyczno-metonimicznych odchyleniach. Owo wycofanie się bycia, o którym wspominał już Heidegger, rozszerzone zostaje na wycofanie się metafory, która wpisuje się w metaforę samego wycofania się czy obejścia. Tym samym, sens czy znaczenie nie jest dłużej wartością logiczną bądź myślą/pojęciem, przyporządkowaną danemu wyrażeniu, a – co postaram się pokazać – figurą transgresyjną, gdzie myśl i rzecz stanowią nieprzystawalne momenty doświadczenia, a twierdzenie Husserla o możliwym doświadczeniu białości, nie zaś bycia białym to twierdzenie o niemożliwym doświadczeniu sensu idealnego. To, co nam dostępne bowiem, to nie sens idealny, a tylko pewna jego nadwyżka, uobecniona przez pozostawiane ślady wycofującego się znaczenia. Właśnie metafora wycofania się byłaby, według mnie, figurą semantyki, którą nazywam semantyką transgresywną.

Sens bytu – pisze Derrida w eseju *Przemoc i metafizyka* – musi zostać najpierw – przed wszelkim określeniem regionalnym – pomyślany, ażeby można było odróżnić idealne, które jest, od realnego, które nie jest, ale również od fikcyjnego, które należy do dziedziny możliwego realnego.

W *Białej mitologii* zaś, czytamy:

Dzięki zdolności do metaforycznego przemieszczenia znaczenie pozostaje jakby w rezerwie, między bez-sensem poprzedzającym język (bo on ma sens) a prawdą języka, który ma wyrazić rzecz taką, jaka jest w sobie, *in actu*, dosłownie [...]. *Leksis* pozostaje sobą, jeśli wolno tak powiedzieć, jedynie wtedy, gdy sens się ukazał, choć prawda nie została może jeszcze osiągnięta, a rzecz nie przejawia się jeszcze *in actu* w prawdzie. To moment możliwości sensu jako ewentualności nie-prawdy. Moment obejścia, w którym prawdę zawsze można utracić – wyznaczając go, metafora w rzeczy samej należy do *mimesis*, do owej fałdy *physis*, do momentu, w którym natura, sama sobą okryta, nie odnalazła się jeszcze we własnej nagości, w akcie własności samej siebie.²

Przemieszczenie metaforyczne w przestrzeni horyzontalnej nawiązującej do semantyki horyzontalnej Wittgensteina, zgodnie z którą znaczenie czy sens, nie znajdując potwierdzenia w formie zjawiska

² J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, przeł. K. Kłosiński, w: idem, *Pismo i różnica*, Warszawa: KR 2004.

czy rzeczy, odsyła do pewnej przestrzeni działania. Ta, nazwijmy ją, deiktyczno-pragmatyczna teoria znaczenia zostaje u Derridy związana z metaforyką samego bycia, które wycofuje się w przestrzeń możliwego sensu. Przestrzeń myślenia metaforycznego staje się myśleniem przestrzeni, w obrębie której to, co nazwane, zyskuje podmiotowo-przedmiotowy kształt, a metaforyczne przejście stanowi swoiste wyłączenie. Nie istnieje to, co własne znaku: znak jest zawisły i niesamoistny, zawsze odsyłający do innego znaku (w definicji semantycznej) bądź, mocą definicji ostensywnej, do rzeczy samej. Rzecz ta, jednak, nie jest już dłużej własnością samej siebie, lecz niejako z góry odniesiona jest do sensu, jakkolwiek odroczonego i spóźnionego. Relacja sens-rzecz jako relacja uwarunkowana podmiotowo jest relacją perspektywiczną, a zarazem metaforyczną – byciem granicznym bez możliwości przejścia. Metaforyczność owej relacji polega zarówno na eliptycznym zbliżaniu się słowa czy sensu do rzeczy, jak i na zacieraaniu stron znaku:

W swym wysiłku rozumienia świata – cytuje Derrida słowa L. Straussa – człowiek dysponuje więc jakimś nadmiarem znaczenia (rozdzielanym przez niego według praw myśli symbolicznej, której badanie należy do etnologów i lingwistów). To rozdzielanie pewnej suplementarnej racji – jeśli można się tak wyrazić – jest absolutnie konieczne, aby, razem wzięwszy, będące do dyspozycji *signifiant* i oznakowane *signifié* pozostały między sobą w stosunku suplementacji, co stanowi istotny warunek myśli symbolicznej.³

Owa niepełność i nieautonomiczność znaczącego i znaczonego jest wpisana w sieć relacji czy wzajemnych powiązań w sieci semantycznych uwarunkowań, gdzie byt i bycie czy znaczące i znaczone pozostają związane w różnicującym uwarunkowaniu. To doświadczenie pewnego dystansu ontologicznego nieodłączne jest od dystansu znaczącego, przypisującego sens interpretowanej rzeczywistości, a perspektywiczność zarówno interpretacji, jak i samej rzeczywistości sprawia, iż pozostają one sprzężone na sposób dialektyczny. Dialektyka spleśnienia w derridiańskim doświadczeniu figuratywnym (metaforycznym) nie odwołuje się, jak u Hegla, do jakiejś racji nadrzędnej, lecz ma charakter nieusuwalnie aporetyczny – dialektyczny i syntetyczny ruch myśli zastąpiony zostaje różnicującym ruchem wycofania się. Derrida mówi o nim posługując się figurą śladu czy metaforycznego obejścia.

³ J. Derrida, „Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, w: idem, *Pismo i różnica*, Warszawa: KR 2004, s. 499.

Jak zatem możliwe jest konceptualne przejście między rozciągłością ciała (rzeczy) i myślą w doświadczeniu, które określiliśmy mianem figuratywnego? W pozycji poświęconej filozofii J.-L. Nancy'ego czytamy:

Konceptualne przejście – jeśli tak można powiedzieć – między rozciągłością ciała (która jest pojęta przez myślenie zdroworozsądkowe i która stanowi istotny atrybut substancji cielesnej dla Kartezjusza oraz jakąkolwiek rzecz materialną i transcendentną dla Husserla) a rozciągłością *psyche* bądź myślenia (która jest paradoksalną rozciągłością ugruntowaną w intuicji, percepcji i świadomości) jest tym, co przekracza jakąkolwiek miarę ich samych, dlatego też wykracza poza jakąkolwiek miarę. To jest właśnie ich niewspółmierność. Owa niewspółmierność – jako niewspółmierność wymiarów, jako niewspółmierność dwóch sposobów bycia rozciąglym, dwóch przestrzeni bądź dwóch uprzestrznień przebiega myślenie miejsca [*lieu*] jako miejsca czy umiejscowienia nieredukowalnego ani do obiektywnego wymiaru, ani do obiektywnej przestrzeni. To miejsce [*place*] musi się uprzestrznić [*must be spacing*] zanim będzie przestrzenią [*space*], musi otworzyć otwarcie tak, jakby było interwałem, by tak rzec, widocznie cielesnym, choć nie inteligibilnym wymiarem – zatem ani zmysłowym, ani inteligibilnym.⁴

Nieprzedstawialność przejścia między światem doświadczanym i słowem, między znaczącym i znaczonej stanowi o figuratywnym doświadczeniu granicznym, o którym Blanchot tak pisze: „Doświadczenie-granica jest doświadczeniem tej pustki, która jest u granic pełni, doświadczeniem tego, co istnieje poza wszystkim, gdy wszystko wyklucza wszelkie wnętrze”.⁵

Derridiański moment przejścia między zmysłowym i inteligibilnym byłby, moim zdaniem, momentem doświadczenia Blanchotowskiej pustki jako swoistego naddatku nicości, który u Derridy zwie się *différance*, czyli jako przerwa i „zniszczenie heglowskiego zniesienia wszędzie, gdzie ono działa.”⁶ Ów naddatek nicości stanowi radykalizację i dialektyzację Husserla nadwyżki sensu jako formy, która w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym może się utwierdzić. Jeśli bowiem Husserl mówi o doświadczaniu białości, nie zaś bycia białym (bycie wykracza poza sferę realności), Derrida mówi *implicite* o byciu figuratywnym doświadczanym jako wycofanie się bycia właśnie. Doświadczanie białości jest możliwe jedynie w konfiguracji z doświad-

⁴ J. Derrida, *On Touching – Jean-Luc Nancy*, przeł. Ch. Irizarry, Stanford UP 2005, s. 24.

⁵ M. Blanchot, „Doświadczenie-granica”, *Kresy*, nr 31, 3 (1997), s. 100.

⁶ J. Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Wyd. FA Art 1997, s. 40.

czaniem nie-bycia, przykładowo, czarnym. Mamy tu zatem do czynienia z postrzeganiem tego, co jest (białości w wycofującym się byciu), ale także tego, co nieobecne (czerni), a postrzegane na sposób negatywny.

Wobec powyższego wydaje się, iż naddatek nicości stanowi warunek możliwości wszelkiego doświadczenia, a wyrażony być może jedynie na sposób figuratywny, to znaczy pod postacią tego, co jest (np. białości tego, co białe). Przykładowa figura białości to przejście konceptualne między rozciągłością ciała (będącego białym) i myśli (o istocie białości), w ramach której niepostrzeżenie bycia białym stanowi negatywny warunek możliwości sensu. Doświadczenie figuratywne zatem można by określić mianem doświadczenia wycofania się bycia, gdzie figuratywność jest wyrazem semantycznego obejścia nieodłącznego od pytania o obecność. Niebyłby Derridański stanowi, moim zdaniem, o swoistej utracie bytu i sensu, co z kolei uniemożliwia pełne spotkanie bytu z sensem, jak i samego sensu czy bytu urzeczywistnienie. Niepełność bycia, tym samym, nieodłączna pozostaje od niepełności znaczenia, obie strony zaś, wplątane są w ruch zatury. Nie znaczy to jednak, że mamy do czynienia z jakąś formą obecności, która poddana jest utracie swej istoty, tj. pełni aż do całkowitej anihilacji, lecz – powiedzmy – ze „źródłowym” wycofaniem się bycia i sensu. Zaryzykuje stwierdzenie, iż nie-byt, a co za tym idzie, nie-bycie czy jego wycofanie się, stanowiłby radykalizację Husserlowskiej granicy momentu „teraz” bądź terażniejszego pęknięcia podług Merleau-Ponty’ego w byciu czasu. Jak bowiem pisze Derrida w *Głosie i fenomenie*:

Obecność tego, co obecnie spostrzeżone, może się pojawić jako taka tylko w tej mierze, w jakiej *bezustannie komponuje się* z nieobecnością i niepostrzeżeniem, a mianowicie z pierwotnym spostrzeżeniem i z pierwotnym oczekiwaniem (retencją i protencją). Te niepostrzeżenia nie dołączają się do ewentualnie postrzeżonego „teraz”, nie towarzyszą mu, uczestniczą nieuchronnie i zasadniczo w jego możliwości.⁷

Jak zatem pokazać to, co niepostrzeżone, co uobecnia się w tym, co widzialne? Skoro przedstawienie czegoś oznacza wprowadzenie go w miejsce widzialności, w świat – by posłużyć się terminem M. Henry’ego, krytycznie oceniającego kondycję współczesnej filozofii – radykalnej zewnętrżności, zewnętrżność staje się prawem nie tylko bycia, lecz również możliwością doświadczenia radykalnego zerwania z obec-

⁷ J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 108.

nością. Kontynuując myśl fenomenologii nie-intencjonalnej, można przypuszczać, ośmielam się sądzić, iż radykalna zewnętrzność fenomenu nie przywodzi bycia tegoż ku obecności, a naznaczona jest tym, co Derrida określa jako śladowość: pewien nieredukowalny dystans między byciem zjawiska a owego bycia jawieniem się. Powiedzmy, ten nieredukowalny odstęp, to pęknięcie bądź zerwanie znaczy moment doświadczenia figuratywnego, gdzie to, co niepostrzeżone, a przedstawione (uobecnione) w tym, co widzialne, jest znakiem wskazującym, czyli zapośredniczającym. Należy pamiętać przy tym, że – w przypadku fenomenologii Husserla, do której przecież odwołuje się Derrida – widzialność nie jest rzeczą ani zjawiskiem fizycznym. Jak pisze autor *Głosu i fenomenu*:

Eks-presja jest eksterioryzacją. Odciska ona na pewnym zewnątrz sens, który najpierw znajduje się w pewnym wnętrzu. Wcześniej sugerowaliśmy, że to zewnątrz i to wnętrze były całkowicie oryginalne: zewnątrz nie jest ani przyrodą, ani światem, ani rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do świadomości. [...] *Bedeuten* domniemywa zewnątrz, które jest zewnątrz pewnego obiektu idealnego. To zewnątrz jest zatem wyrażane, przechodzi poza siebie w inne zewnątrz, które jest zawsze „w” świadomości: dyskurs wyrażający, jako taki i w swej istocie, nie musi [...] być rzeczywiście wypowiedzany w świecie.⁸

Idealność – modus nieredukowalny ani do rzeczywistości empirycznej, ani do jakiegokolwiek formy zmysłowości – łączy Husserl z byciem jako nie-rzeczywistością i nie-istnieniem, zatem z czymś idealnym. Właśnie od tej idealności w znaczeniu nie-bytu wychodzi Derrida w swej koncepcji doświadczenia figuratywnego, aby w późniejszych pismach dojść do semantyki, która określiłam mianem transgresywnej.

Postulując metaforykę niepełności, braku czy przechodzenia, Derrida nie absolutyzuje nieuchronnie momentów, pomiędzy którymi czy w których owa oscylacja może mieć miejsce. Możliwość oscylacji bowiem, możliwość zdarzającej się różnicy nie jest związana absolutnymi momentami pełnej obecności z jednej i nieredukowalnej nieobecności z drugiej strony. Nie postuluje też myślenie derridiańskie absolutyzacji jakiegóż formy nieobecności w kontekście ontologii negatywnej. Myślę, że relatywizacja obecności do kontekstu praktycznego jest tu co najmniej nie na miejscu, chociażby dlatego, że możliwość kontekstualizacji uwarunkowana jest możliwością bycia danym, czy – innymi słowy – bycia uzewnętrznionym a przejście jest zawsze niedo-

⁸ Ibid., s. 54.

kończone. Ten uzewnętrzniający gest zaś stanowi wspomniany nadatek sensu jako figura doświadczenia pustki „u granic pełni.” Tu tkwi, moim zdaniem, derridiańska radykalna *différance*, której przeciwieństwo – by przywołać sławetne słowa Derridy – nie można „pomyśleć [...] w ramach przeciwieństwa skończoności i nieskończoności, nieobecności i obecności, negacji i afirmacji”.⁹

Semantyka jako teoria znaczenia opisuje pewne relacje między tym, co wyraża (*signifiant*) a tym, co wyrażane (*signifié*), między znakiem w ogóle a obecnością w ogóle (Derrida). Jak wobec tego mówić o tejże relacji, która w doświadczeniu figuratywnym jest relacją rozproszenia (które nie wyklucza jakiegos braku – nie w sensie przerwania, lecz w spleceniu z niemożliwą pełnią), a moment, który wyznacza (tj. uobecnienia znaczonego w znaczącym) to moment niemożliwy i wykorzeniony ontologicznie? Czy, wbrew temu, co twierdzi Derrida, ta radykalna niemożliwość nie stanowi samoznoszącego się gestu? A może właśnie to usiłuje wyartykułować Derrida, wikłając się przy tym w językowe suplementacje i powtórzenia?

W próbie odpowiedzi na powyższe pytania pomocne nam będzie ponowne przybliżenie „istoty” doświadczenia figuratywnego jako pewnego wyznacznika czy przyczynku do semantyki transgresywnej. Choć Derrida sam nie formułuje *explicite* żadnej teorii semantycznej, a wręcz przeciwnie, negować się zdaje wszelkie teorie na gruncie prezentowanego stanowiska dekonstrukcyjnego, myślę, że przygotowuje poniekąd podłoże opisu doświadczenia figuratywnego, które znosiłoby ontologiczno-semantyczne podziały w figurze śladu.

Ślad jest znakiem niemożliwej obecności sam będąc nie-obecnością zatartą.

Ślad jest krokiem wstecz (negującym, *pas*) i ku zarazem, krokiem już nieobecnym, a doświadczanym w swoim wycofaniu się.

Ślad jest niemożliwą obecnością nieobecności.

Ślad jest warunkiem możliwości przywołania do wycofującej się obecności zatartego znaczenia.

Wobec powyższego ślad jako figura doświadczenia „od początku” wpisuje się w nieobecność, stając się nie-obecnym znakiem, w którym *signifiant* i *signifié* rozmijają się „u źródła”. Ta radykalna nie-obec-

⁹ Ibid., s. 172.

ność jako ślad jest nieredukowalnym brakiem, który stanowi o kształcie śladu. Skoro zaś doświadczenie to zawsze wykraczanie poza, w powyższym kontekście jest ono doświadczeniem niemożliwości przejścia między dwoma momentami znaku, jak i ich współwystępowania w figurze znaczącej.

Umieszczając w miejscu klasycznego znaku figurę znaczącą, wskazuje myśl derridiańska nową możliwość semantyki opartej na nieredukowalnym dystansie bądź nieusuwalnym pęknięciu strukturyzującym znak – jest to

ta chwila – powie Derrida – gdy język zajmuje uniwersalne pole problemowe; jest to zatem ta chwila, gdy, wobec nieobecności centrum lub źródła, wszystko staje się dyskursem – pod warunkiem, że zgodzimy się na to słowo – czyli systemem, w którym stojące w centrum, źródłowe lub transcendentalne *signifié* nie jest nigdy absolutnie obecne poza pewnym systemem różnic. Ta nieobecność transcendentalnego *signifié* rozciąga w nieskończoność pole i grę znaczenia.¹⁰

Dyskurs, zatem, nie wyznacza jakiegoś strukturalnego centrum organizującego sens świata równoznaczny z językiem (język nie odnosi się do zewnątrz, nie posiada żadnego zewnątrz, jak mówi Rorty), lecz funkcjonuje jako podmiotowo-przedmiotowa relacja.

Znaczenie – w moim rozumieniu Derridy – to bycie jako moment strukturalny wycofującego się (śladowego) stanu rzeczy, z zastrzeżeniem, że mówiąc „bycie”, myślę stan wyznaczający sens nieprzedstawialny, zatem pozbawiony bycia jawienia się. Husserlowska nadwyżka znaczenia, która – przypomnijmy – „w samym zjawisku nie znajduje niczego, w czym mogłaby się potwierdzić” zostaje przemieszczona na przekraczaną, acz nieprzekraczalną granicę między światem i sensem. Co zaś równie istotne, granica nie stanowi żadnej linii demarkacyjnej między dwoma przestrzeniami, lecz wpisuje się jako moment różnicujący jednocześnie sens i świat w nieusuwalnym spleceniu – rozwidleniu. Granica zatem świata sensu i sensu świata może być nazwana istotą derridiańskiej dekonstrukcji jako aporetycznego doświadczenia, mocą którego nie-możliwe nie jest odwrotnością możliwego, lecz przenika na wskroś każdą możliwość, pozostawiając w niej nie tyle swój ślad, co ślad swego zniknięcia. Warunki możliwości znaczenia stanowią jednocześnie warunek jego niemożliwości, podczas gdy znaczenie

¹⁰ J. Derrida, „Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, przeł. K. Kłosiński, w: *Pismo i różnica*, Warszawa 2004, s.485 n.

ma charakter zdarzenia – powtarzalnego w swej jednostkowości, a co za tym idzie – nie- możliwego (aporetycznego). Warto w tym miejscu przytoczyć stanowisko filozofa:

Zdarzenie może, ukazując się, ukazać się jako takie jedynie będąc powtarzalne w całej swojej pojedynczości. Oto bardzo trudna do pomyślenia idea pojedynczości jako czegoś bezpośrednio iterowalnego, jednostkowości jako czegoś, jak powiedziałby Levinas, podlegającego substytucji. Substytucja nie jest wyłącznie zastąpieniem zastępowalnej pojedynczości: substytucja zastępuje niezastępowane.¹¹

Wycofanie się bycia zatem wydaje się równoznaczne z doświadczeniem, które pozostawia ślady swego zniknięcia w tym, co znaczące? Wówczas należałoby, myślę, termin „semantyka transgresywna” zastąpić terminem „semantyki aporetycznej”, nieodłącznej od aporetyczności samego bycia. Wszak czytamy:

„Wchodzę”, przekraczając próg, „przechodzę” (*perao*) prowadzi nas, jeśli można tak powiedzieć, na drogę owego *aporas* lub *aporia*, tego, co trudne lub niewykonalne, tutaj oznaczającego niemożliwe przejście, przejście zabronione lub wykluczone, a więc coś, co może być jeszcze czymś innym, nie-przejściem [*le non-passage*], zdarzeniem nadejścia lub przyszłości, które nie ma już kształtu ruchu polegającego na przechodzeniu, przemierzaniu, pokonywaniu przestrzeni, obejściem się [*le „se passer”*] zdarzenia, nie mającego już kształtu i wyglądu kroku: czyli w sumie nadejściem bez kroku [*une venue sans pas*].¹²

Xymena Synak-Pskit

¹¹ J. Derrida, „Une certaine possibilite impossible de dire l’evenement”, w: A. No-
uss (ed.), *Dire l’evenement, est-ce possible? Seminaire de Montreal, pour J. Derrida*,
Paris: l’Hartmattan 2001, s. 98.

¹² J. Derrida, *Aporias*, cyt. za: P. Mościcki, „Myśl niemożliwa”, *Principia* XLI-
XLII (2005), s. 21.

Marzenna Cyzman

Ingardenowska teoria imion własnych w świetle sporu o ich semantykę

Pomysł zaprezentowania i krytycznej analizy koncepcji nazw własnych sformułowanej Romana Ingardena wynika z konieczności uzupełnienia swoistej luki w pracach na temat jego ontologii, estetyki czy teorii dzieła literackiego. Refleksja o nazwach własnych pojawia się w nich bowiem nader rzadko, najczęściej w kontekście rozważań głównych, dla których stanowi jedynie przyczynek, uzupełnienie czy dygresję. Faktem jest, że i sam filozof nie poświęcił jej zbyt wiele uwagi w swoich pismach. Rozważania o nazwach własnych i ich znaczeniu podejmował okazjonalnie, najczęściej ze względu na konieczność pełniejszego ugruntowania swojej ontologii przedmiotu realnego, oraz przedmiotu intencjonalnego. Ingardenowską koncepcję nazw własnych zrekonstruuję zatem na podstawie uwag, które pojawiły się w dwu jego głównych dziełach: *Sporze o istnienie świata* i *O dziele literackim*¹, tu bowiem zyskują one najpełniejsze i najściślejsze ujęcie. Ontologiczny kontekst rozważań o nazwach własnych zostanie tu zarysowany o tyle, o ile będzie to konieczne dla wyjaśnienia Ingardenowskiego sposobu rozumienia znaczenia nominalnego. Celem analiz będzie odpowiedź na pytanie o aktualność tej koncepcji nazw własnych, jej miejsce w wielkiej dyskusji na temat ich semantyki, a także określenie możliwości jej zastosowania we współczesnych badaniach z zakresu językoznawstwa ogólnego, filozofii języka i teorii literatury.

¹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom 1, wyd. II, Warszawa 1960; Idem, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Warszawa 1960.

O znaczeniu „znaczenia”

Znaczenie, zdaniem Romana Ingardena, jest istotowo przypisane tworum językowym, stanowi je określony zespół intencji pełniący przede wszystkim funkcję komunikowania i reprezentowania przedmiotu. Jest ono zawsze wytworzone i pochodne, zatem heteronomiczne, a tym, co je nosi, jest brzmienie słowa. To znaczenie, o ile jest ustabilizowane, przyczynia się do ukonstytuowania typowej postaci brzmieniowej. Znaczenie jest przyporządkowywane brzmieniu przez akty świadomości, przy czym pierwszy akt kreacyjny jest niemożliwy do uchwycenia. Ingarden określał jako uludę to, co zostaje wytworzone przez akt nadawania znaczenia, a intencjonalność słowa postrzegał jako jedynie używaną przez odpowiedni akt nadający mu znaczenie, ilekroć dane słowo zostanie przez kogoś pomyślane. Znaczenie wraz z brzmieniem stanowi zamkniętą całość, samodzielną wobec subiektywnych operacji świadomościowych, które jedynie powołały je do istnienia.²

Ze względu na różnicę budowy Romana Ingarden wyodrębnił znaczenie czasownika, pojęć funkcyjnych oraz znaczenie nazwy, które określał mianem znaczenia nominalnego.³ Jedynie to ostatnie będzie mnie w dalszym ciągu rozważań interesować.

Składniki znaczenia nominalnego

Elementy znaczenia nominalnego zostały przez Ingardena wyodrębnione w sztuczny sposób, w rzeczywistości bowiem są one ze sobą ściśle powiązane. W znaczeniu nazwy – rozważanej jako twór izolowany, niebędący składnikiem zdania – można wyróżnić następujące elementy:

- 1.intencjonalny wskaźnik kierunkowy;
- 2.treść materialną;
- 3.treść formalną;
- 4.moment egzystencjalnej charakteryzacji;
- 5.moment egzystencjalnej pozycji.

Intencjonalny wskaźnik kierunkowy jest to moment, w którym słowo odnosi się do określonego przedmiotu, przy czym Ingarden wyróż-

² Por. R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, wybór i oprac. A. Szczepańska, Warszawa 1980, s. 70, 157, 158, 223.

³ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, s. 58 n, 100. Na temat znaczenia czasownika i pojęć funkcyjnych zob. *Ibid.*, ss. 116-128.

nia kilka typów wskaźników kierunkowych: jednopromienny, np. w wyrażeniu *stół*, i wielopromienny: zarówno określony, np. w wyrażeniu *moi trzech synowie*, jak i nieokreślony, np. w wyrażeniu *ludzie*. Wskaźnik kierunkowy można ponadto określać jako stały i aktualny, posiada go np. wyrażenie *środek ziemi* (jest on taki tylko tam, gdzie treść materialna określa intencjonalny przedmiot znaczenia właściwościami, które wyznaczają go ściśle jako indywidualium) oraz zmienny i potencjalny, np. gdy rozumiemy *stół* jako „pewien stół” (wskaźnik w tym przypadku będzie zmienny i potencjalny do momentu, kiedy nazwa *stół* nie zostanie zastosowana do ściśle określonego przedmiotu indywidualnego). Intencjonalny wskaźnik kierunkowy występuje np. w rzeczownikach i przymiotnikach, brak zaś go w słówkach funkcyjnych.⁴

Treść materialna pełni funkcję określania tego, co nazwa oznacza. Przydziela ona przedmiotowi intencjonalnemu określone jakościowo cechy razem z formalną treścią znaczenia nominalnego. W ten sposób zostaje on uformowany jako jednostka bytu. W treści materialnej wyodrębnić można stałe i zmienne: stałe to elementy określające nadrzędny, ściśle wyznaczony moment jakościowy, funkcją zmiennych jest natomiast wprowadzanie do przedmiotu intencjonalnego nazwy momentów nieokreśloności.⁵ Występowanie zmiennych w treści materialnej wywiera wpływ na budowę przedmiotów przedstawionych w dziele literackim. W rezultacie występują w nich miejsca niedookreślenia.

Struktura formalna, kolejny konstytutywny element znaczenia nominalnego, należy do istoty zarówno przedmiotów realnych, jak i idealnych i intencjonalnych. To, co jest określone przez treść materialną, zostaje potraktowane jako jednostka formalnie ustrukturuwana, zatem np. jako rzecz lub proces. Formalną treść znaczenia nominalnego stanowi właśnie owo traktowanie czegoś jako podmiotu cech, stanu czegoś itp.⁶

Moment charakteryzacji egzystencjalnej określa z kolei to, w jaki sposób coś istnieje, o ile w ogóle istnieje, moment egzystencjalnej pozycji wskazuje natomiast na to, że coś faktycznie istnieje, w taki lub inny sposób. Występuje on razem z momentem egzystencjalnej charakteryzacji, może wszak pozostawać z nim w zgodzie lub nie.⁷

⁴ Ibid., ss. 101-103.

⁵ Ibid., s. 107.

⁶ Ibid., s. 113.

⁷ Ibid., s. 114.

Już podczas analizy składników znaczenia nominalnego Ingarden wspomina o imionach własnych. Charakteryzując treść materialną znaczenia słów, dochodzi do problemu nazw ogólnych i jednostkowych. Nazwy ogólne charakteryzują się tym, że brak jest w ich treści materialnej takich składników, które wyznaczałyby indywidualne cechy przedmiotu. Ich wskaźnik kierunkowy jest zmienny i potencjalny. Nazwy jednostkowe o aktualnym i stałym wskaźniku kierunkowym mają jako swój przedmiot określone indywiduum.⁸ Do ich oznaczania służą imiona własne, nadawane – jak powiada Ingarden – dzięki zwyczajowi, w specjalnym obrzędzie. Autorowi *O dziele literackim* nasuwają się tu jednak dwie koncepcje rozumienia ich znaczenia. Według pierwszej, nadajemy imię, aby przyporządkować jakiemuś obiektowi cechę indywidualizującą. Jest nią od momentu nadania właśnie imię własne. W jego znaczeniu nie jest wówczas zawarta żadna szczególna treść materialna poza tym, że przyporządkowuje ona określonemu przedmiotowi cechę posiadania imienia własnego. Wskaźnik kierunkowy jest tu i stały, i aktualny.⁹ W myśl drugiej teorii, nadajemy pewnemu indywiduum imię własne, starannie dobieramy swoiste brzmienie, aby przyporządkować je indywidualnej naturze konstytuującej przedmiot. W tym wypadku imię własne jest nazwą odpowiednio dobraną do indywidualnej natury przedmiotu i zaznacza jej swoistość. Używając imienia własnego, nabywamy doświadczeń, które odnoszą się do wyznaczanego za jego pomocą indywiduum, tak iż treść materialna zostaje nasycona specyficznością natury konstytuującej przedmiot. A zatem imię własne *Adam Mickiewicz* staje się syntezą tego, co w noszącym je człowieku było osobiste, specyficzne.¹⁰

W *Sporze o istnienie świata* Ingarden wspomina o imionach własnych, kiedy charakteryzuje formę samoistnego przedmiotu indywidualnego¹¹, ściślej – wtedy, gdy zajmuje się jego konstytutywną naturą.¹²

Filozof zwraca tu uwagę na istnienie radykalnej różnicy słówka *jest* w następujących zdaniach.

1. To (oto tutaj) jest Giewont.

⁸ Ibid., s. 108 n.

⁹ Ibid., s. 109.

¹⁰ Ibid., s. 111.

¹¹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, ss. 353-472.

¹² Ibid., ss. 37-381.

2. To (oto tutaj) jest stołem.
3. Ten (oto tutaj) stół jest brązowy.

W pierwszym i drugim zdaniu nazywa się pewien przedmiot indywidualny – albo za pomocą imienia własnego, albo też za pomocą nazwy gatunku, do którego określony obiekt należy. W trzecim zaś zdaniu przypisuje się pewnemu przedmiotowi indywidualnemu określoną własność. W zdaniu pierwszym funkcja nazywania polega na uchwyceniu przedmiotu jako całości, w tym, *czym on sam w sobie jest* w swej naturze.¹³ Występujące tu słówko *jest* nie odgrywa roli utożsamiania. Poprzez wskazanie danego przedmiotu nazywa się go, piętnując czymś, *co będąc indywidualną naturą „ipso facto” sam ten przedmiot konstytuuje*.¹⁴

W dalszym ciągu swoich rozważań Ingarden polemizuje z koncepcjami, na mocy których przyjmuje się, że przez słówko *jest* w analizowanym powyżej zdaniu należałoby rozumieć *nazywa się*. U podstaw teorii tego typu leży odrzucenie pojęcia konstytutywnej natury przedmiotu. A zatem zdanie *To jest Giewont* należałoby zinterpretować w następujący sposób: określonemu przedmiotowi indywidualnemu jako ogółowi cech nadajemy to właśnie imię własne jako znak odtąd odróżniający go od innych przedmiotów indywidualnych. Nazwa własna jedynie oznacza, nie znaczy, nie określa żadnej natury konstytutywnej przedmiotu, jest zatem pustym brzmieniem.

Takim właśnie koncepcjom nazw własnych Ingarden przeciwstawia teorię, w myśl której funkcja nazywania spełnia się nie w tworzeniu imienia własnego, lecz w jego stosowaniu do tego, co nazwane. Brzmienie imienia własnego jest w chwili wprowadzania znakiem umownym pozbawionym znaczenia. Zostaje on przydzielony całości przedmiotu. Nazwa własna w czasie jej stosowania do oznaczania określonego przedmiotu indywidualnego wskazuje na cały przedmiot, nie zaś na jakąkolwiek jego własność, przy czym Ingarden nie rozumie owej całości przedmiotu jako prostej mnogości cech. To, co zostaje nazwane, jest konkretna jednostką, wyrażającą się w pewnej szczególnej jakości – materii, obejmującej całość przedmiotu. Jest to właśnie konstytutywna natura przedmiotu indywidualnego. To w niej przedmiot zostaje ucieleśniony jako podmiot własności, w niej sam się pre-

¹³ Ibid., s. 371.

¹⁴ Ibidem.

zentuje.¹⁵ Indywidualna natura konstytutywna odznacza się następującymi cechami:

1. określa podmiot własności w przedmiocie w zupełny sposób;
2. stanowiący ją moment jakościowy jest samodzielny, zatem nie daje się różnicować;
3. dla każdego przedmiotu jest ona jedna i jedyna.¹⁶

Na podstawie tej z pewnością jeszcze niepełnej rekonstrukcji poglądów Ingardena na istotę imion własnych można by się pokusić o następujące wnioski:

1. dla tego filozofa nazwy własne znaczą, u podstaw jego koncepcji leży fenomenologiczna koncepcja znaczenia;
2. znaczenie jest tu rozumiane jako twór wykazujący odpowiednio złożoną budowę;
3. funkcja nazywania jest pojmowana przez Ingardena nie jako proste przydzielenie przedmiotowi indywidualnemu imienia własnego (na mocy arbitralnej decyzji, jako pustego brzmienia służącego nie do opisywania przedmiotu, lecz do jego wskazywania), lecz jako uchwytowanie przedmiotu indywidualnego w jego całościowym indywidualnym uposażeniu.¹⁷

Koncepcja Romana Ingardena a spór o semantykę nazw własnych

Spór o nazwy własne trwa, nie został rozstrzygnięty, a formułowane współcześnie nowe koncepcje z zakresu lingwistyki ogólnej czy filozofii języka pozwalają na wciąż nowy i poznawczo atrakcyjny ogląd problemu. Diachroniczne ujęcie sporu o nazwy własne pozwala na wyodrębnienie trzech głównych tendencji: pierwszą można by określić mianem asemantycznej, zgodnie z nią *nomina propria* są semantycznie puste. Drugą nazwać można semantyczną i jest ona przeciwstawna wobec pierwszej. Trzecią natomiast najprościej scharakteryzować jako dualistyczną, reprezentują ją bowiem prace, w których przyjmuje się pogląd, iż nazwy własne w pewnym sensie znaczą, w pewnym zaś są pozbawione znaczenia. W obrębie pierwszej tendencji sytuują

¹⁵ Ibid., s. 373.

¹⁶ Ibid., s. 377.

¹⁷ Więcej na temat Ingardenowskiej koncepcji znaczenia i przedmiotu indywidualnego zob. m.in. A. Mordka, *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzysten-*

się te koncepcje, które nawiązują do teorii Johna Stuarta Milla¹⁸ oraz Bertranda Russella.¹⁹ We współczesnym polskim językoznawstwie najbardziej dla niej reprezentatywne są niewątpliwie koncepcje Andrzeja Bogusławskiego.²⁰ W drugą z wyróżnionych tendencji znakomicie wpisują się tezy Eugeniusza Grodzińskiego²¹ i Izydory Dąbskiej²², choć badacze ci zupełnie inaczej uzasadniają semantyczność nazw własnych. Niejednoznaczny status nazw własnych, wymykających się wszelkim próbom ich ścisłego definiowania i klasyfikowania, doskonale uchwytyją teorie Alfreda Ayera²³ i Johna Searle'a²⁴, którzy przyjmują, iż *nomina propria* w pewnym sensie znaczą, a w pewnym – są semantycznie puste.

Analiza sposobu, w jaki nazwy własne pojmuje Roman Ingarden, pozwala przyporządkować tę koncepcję tendencji semantycznej, jego rozważania można by zresztą potraktować jako polemikę z tymi ujęciami problemu, które wykluczają możliwość posiadania przez nazwy własne znaczenia. Teoria polskiego fenomenologa pod względem semantycznym bliska jest tezom Eugeniusza Grodzińskiego, choć jest lepiej ugruntowana ontologicznie. O ile jednak Grodziński formułuje psychologiczną koncepcję znaczenia, na niej opierając swe dalsze semantyczne rozstrzygnięcia, o tyle Ingarden punktem wyjścia rozważań czyni fenomenologiczną koncepcję znaczenia, kontynuując tym samym Husserlowski nurt badań semantycznych.

cyjnej Romana Ingardena, Rzeszów 2002, W. Kmieciowski, *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena. Badania ontologiczne*, Warszawa 2006.

¹⁸ J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962, ss. 38-72.

¹⁹ B. Russell B., „Denotowanie”, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, przeł. J. Pelc, Warszawa 1967, ss. 253-275; Ibid. „Deskrypcje”, ss. 277-293.

²⁰ A. Bogusławski, „O interpretacji zdań z wyrażeniami okazjonalnymi”, *Przełom Humanistyczny* 1977, nr 2, ss. 39-56.

²¹ E. Grodziński, *Zarys ogólnej teorii imion własnych*, Warszawa 1973.

²² I. Dąbska, „Z filozofii imion własnych”, *Kwartalnik Filozoficzny* 1949, z. 3-4, ss. 241-261.

²³ A. Ayer, „Imiona własne a deskrypcje”, *Studia Filozoficzne* 1960, nr 5, ss. 135-156.

²⁴ J. Searle, „Imiona własne”, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, przeł. J. Pelc, Warszawa 1967, ss. 523-535; Idem, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987.

Krytyka Ingardenowskiej teorii imion własnych

W świetle osiągnięć współczesnej lingwistyki i badań prowadzonych w obrębie szeroko pojętej filozofii języka interesująca i spójna skądinąd koncepcja Romana Ingardena wydaje się nieco anachroniczna, a możliwość jej modyfikacji ograniczona ze względu na fenomenologiczne jej uwikłanie.²⁵

Krytykę jego koncepcji można przeprowadzić z dwu niejako perspektyw: z perspektywy ogólnej, podając w wątpliwość Ingardenowską teorię znaczenia, jak również z perspektywy bardziej szczegółowej, bądź podważając zasadność wyodrębnienia niektórych składników znaczenia nazwy, bądź też wskazując nieścisłość ich określeń.

Zacznijmy od krytyki szczegółowych rozstrzygnięć Ingardena. Niewątpliwie najbardziej kontrowersyjnym momentem w obrębie znaczenia nominalnego jest moment pozycji egzystencjalnej. Artur Mordka podkreśla, że istnienie faktyczne ma charakter metafizyczny, jako takie więc nie może być przedmiotem badań ontologii formalnej.²⁶ Twierdzenie o prawdziwości istnienia można sformułować na podstawie innego rodzaju doświadczenia. Występowanie tego momentu pozostaje w sprzeczności wobec ustaleń samego Ingardena, który formułując założenia swoich badań, mocno podkreślał, że przedmiotem jego zainteresowań nie będzie uznanie faktyczności określonego sposobu egzystencji. Każdy byt może rościć sobie prawo do metafizycznej prawdziwości, zatem zdanie filozofa, iż moment egzystencjalnej pozycji posiadają tylko niektóre znaczenia nazwy, podaje w wątpliwość założenia jego ontologii formalnej. Co więcej, jak wskazuje Antoni Stepien, nazwa sama w sobie nie może w ogóle stwierdzać faktycznego istnienia swego desygnatu.²⁷ Przy założeniu zatem, że Ingardenowską

²⁵ Na temat związków koncepcji R. Ingardena z lingwistyką współczesną zob. A. Szczepańska, „Związki Ingardenowskiej teorii języka z lingwistyką współczesną”, *Studia Estetyczne* 1980, T. 13. Próbę wykazania związków Ingardenowskiej teorii języka literackiego z koncepcjami formułowanymi w ramach teorii literatury jako aktu mowy podjęła B. Smoczyńska, zob.: J. Pańniczek (red.), „Illokucyjna definicja dzieła literackiego a teoria quasi-sądów Romana Ingardena”, w: *Ontologia fikcji*, Warszawa 1991; Idem, „Quasi-sądzenie Ingardena a moc illokucyjna aktów mowy, czyli o dwóch koncepcjach fikcji literackiej”, w: J. Dębowski (red.), *Spór o Ingardena*, Lublin 1994.

²⁶ A. Mordka, *Przedmiot i sposób istnienia*, op. cit., ss. 165-167.

²⁷ A. Stepien, „Istnienie czegoś a pojęcie i sąd”, *Studia Philosophie Christiane* 1973, T. 9, nr 1, s. 244.

koncepcję nazw własnych da się utrzymać we współczesnych badaniach, należałoby w ogóle zrezygnować z tego momentu, nie tylko dlatego, że został on wyodrębniony na podstawie innego kryterium niż pozostałe momenty znaczenia nominalnego, ale również dlatego, iż jest sprzeczny z istotą nazwy własnej jako określonego tworu językowego.

Na gruncie fenomenologii oraz ze względu na ontologiczne zastosowanie Ingardenowskiej koncepcji nazw własnych wyróżnienie treści materialnej i formalnej znaczenia nominalnego wydaje się oczywiście zasadne, nawet konieczne, sposób ich istotowej charakterystyki budzi jednak pewne wątpliwości. Zgodnie z ujęciem filozofa, w treści materialnej występują zmienne, czego efektem jest posiadanie przez przedmiot intencjonalny miejsc niedookreślenia. Janusz Sidorek wskazuje jednak, iż należałoby tu odróżnić niekompletność przedmiotu przedstawionego od zmiennych treści materialnej, które stanowią przyczynę jego szczególnej nieokreśloności.²⁸ Obecność tego rodzaju egzystencjalnej pustki w obrębie zawartości przedmiotu intencjonalnego podważają natomiast Jerzy Łoziński i Jacek Pańniczek²⁹. Problem poruszany przez tych badaczy oczywiście domaga się rozstrzygnięć ontologicznych, nie ściśle lingwistycznych, stawiana przez Ingardena teza o otwartości przedmiotu intencjonalnego ma jednak doniosłe konsekwencje dla sposobu ujmowania znaczenia. Nie można mówić o nim jako bycie w pełni definiowalnym, skoro treść materialna ujęta jest jako moment dopuszczający tak dużą zmienność i różnorodność. Sposób uposażenia treści materialnej zostaje częściowo zrelatywizowany do aktów świadomości użytkowników języka, w związku z czym należałoby przyjąć tezę o dużej płynności znaczeniowej. W tym sensie znaczenie nazwy jako w określony sposób zorganizowanej całości staje się w zbyt dużym stopniu nieokreślone i subiektywne.

Sposób, w jaki Romana Ingarden rozumiał natomiast treść formalną, sugeruje zbyt wąskie ujęcie znaczenia, a co za tym idzie, przedmiotu. Nie ma bowiem żadnych ontologicznych przeciwskazań, aby

²⁸ J. Sidorek, „O Ingardenowskiej teorii przedmiotów czysto intencjonalnych. Część I”, *Studia Philosophiae Christianae* 1977, T. 13, nr 2, s. 164.

²⁹ J. Łoziński, „Intencjonalność i przedmiot intencjonalny w filozofii Romana Ingardena”, *Studia Filozoficzne* 1974, nr 9, s. 55; J. Pańniczek, „Struktura ontologiczna przedmiotów nieistniejących: Meinong a Ingarden”, *Studia Filozoficzne* 1994, nr 4, s. 38.

to, co nazwa projektuje, przyjmowało inną niż przedmiot formę, np. formę procesu. Materiału dostarczają tu przede wszystkim dzieła literackie, zwłaszcza utwory fantastyczne. Artur Mordka proponuje, aby w związku z tym zrezygnować z pojęcia przedmiotu na rzecz jakiegoś międzykategorialnego bytu, który w czasie konkretyzacji byłby dookreślany przez odbiorcę.³⁰

Patrząc na Ingardenowską koncepcję znaczenia nazwy z nieco szerszej perspektywy, dostrzegamy z kolei, iż została ona w całości ufundowana na takim rozumieniu znaczenia, w którym nie został uwzględniony zupełnie problem użycia. Od czasu opublikowania słynnego *Traktatu Wittgensteina*³¹ użycie ma charakter prymarny względem znaczenia, a ogląd Ingardenowskiej teorii z jego perspektywy pozwala na sfalsyfikowanie pewnych ustaleń filozofa, być może stwarzając w ten sposób szansę zbudowania nowej koncepcji, opartej na ustaleniach obu badaczy. To, co Ingarden często określa mianem znaczenia tudzież jego składników, podpada w istocie pod problem użycia. Gdy Ingarden mówi o ubogacaniu się treści materialnej znaczenia w sytuacji, gdy nabywamy określonych doświadczeń i informacji o przedmiocie, mówi o jej użyciu. To nie znaczenie poszerza się, lecz nazwa poprzez swe rozliczne kontekstualizacje zaczyna funkcjonować w określonej społeczności poprzez skojarzenie z deskrypcjami przedmiotu jej odniesienia. A zatem jest to zawsze kwestia użycia, nie znaczenia. W ten jedynie sposób, poprzez uzupełnienie rozważań Ingardena o pojęcie użycia, można odeprzeć zarzuty związane ze zbytnią subiektywizacją i nieokreślonością znaczenia nominalnego.

Sam sposób, w jaki Ingarden określał związek między znaczeniem i brzmieniem, wydaje się dlatego tak problematyczny, że właśnie nie został on w żadnym stopniu zrelatywizowany do problemu użycia. Brak w jego rozważaniach koniecznego tła pragmatycznego, brzmienia nie można wszak postrzegać jako tworu autonomicznego i wyizolowanego z konstytucji, jaką każdorazowo stwarza aktualizacja w obrębie aktu mowy. Jacek Juliusz Jadacki wskazuje na to, że filozof w ogóle nie zwrócił uwagi na każdorazową konieczność przekładania zdania „znak a oznacza przedmiot A” na wypowiedzenie „ludzie oznaczają znakiem a przedmiot A”.³² W ten sposób też rodzi się poważna sprzecz-

³⁰ A. Mordka, *Przedmiot i sposób istnienia*, s. 165.

³¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

ność w obrębie teorii R. Ingardena. Z jednej bowiem strony, sposób ujęcia składników znaczenia nazwy, jak treść materialna przede wszystkim, wskazuje na konieczność odniesienia *nomen proprium* do przedmiotu, z drugiej jednak – specyficzny i zbyt hermetyczny sposób określania związku między brzmieniem a znaczeniem właściwe uniemożliwia konieczną tu przecież referencję.

Przedmiotowy sposób ujęcia znaczenia nominalnego, traktowanie nazwy w nierozdzielalnym związku z jej desygnatem, niezwykle cenny w badaniach tekstu dzieła literackiego, u lingwisty może budzić poważne zastrzeżenia. Rodzi się bowiem pytanie o status nieużytych nazw własnych, albo też takich nazw, których desygnaty nie są znane w danej społeczności czy kulturze. Czy one też, choćby w sensie potencjalnym, są uposażone we wszystkie konstytutywne elementy znaczenia nominalnego? W jaki jednak sposób je wyznaczyć i scharakteryzować, skoro imię jest puste w sensie braku desygnatu, bez względu na przyczynę owego braku? Rodzące się tu pytania najlepiej poświadczają konieczność uzupełnienia koncepcji Romana Ingardena o pojęcie użycia, o ile oczywiście dałoby się to zrobić. Być może lepsze rozwiązanie tej kwestii przedstawiła przed wielu laty Izydora Dąbwska, formułując w pracy „Z filozofii imion własnych” tezę o istnieniu dwu rodzajów nazw własnych: kontekstowych i bezkontekstowych. Przyjmuje ona, że imię własne nie posiada określonego znaczenia tylko wtedy, gdy traktuje się je w oderwaniu od kontekstu. Jest ono wówczas *symbolem zmiennym o ograniczonym polu zmienności*³³. Pełna definicja imienia własnego zakłada, że jest ono nazwą będącą składnikiem wartości, która spełnia kategorię, jednostkową funkcję zdaniową. Miejsce podmiotu zajmuje tu zmienna o ograniczonym zakresie zmienności, równokształtna z tą nazwą. Aby dany wyraz mógł być imieniem własnym, musi być uwikłany w odpowiedni kontekst słowny lub sytuacyjny.³⁴

Fakt, iż imiona własne bezkontekstowe są nieokreślone pod względem znaczenia, powoduje, że nie mogą one spełniać żadnych funkcji poznawczych. Jeśli się nimi jednak posługujemy, to wyłącznie w supo-

³² J. J. Jadacki, „O poglądach Ingardena na język”, *Studia Semiotyczne* 1974, nr V, s. 48.

³³ I. Dąbwska, „Z filozofii imion własnych”, *Kwartalnik Filozoficzny* 1949, z. 3-4, s. 245.

³⁴ Ibid.

zycji materialnej – jako nazwami ich samych. Imiona własne bezkontekstowe nie posiadają bowiem nie tylko znaczenia, lecz również desygnatów.

A zatem znaczenie jest pojęciem, które można odnosić wyłącznie do imion własnych kontekstowych. Mówiąc o przedmiocie indywidualnym, do którego wskazywania służy określone imię własne, Dąb-ska myśli również przedmiotach intencjonalnych, istniejących np. w semantycznym porządku dzieła literackiego. Proponowane przez tę badaczkę ujęcie mogłoby stanowić alternatywę wobec ustaleń Ingardena, prowadzących nieuchronnie, jak starałam się wykazać, do sprzeczności.

Możliwość zastosowania teorii Romana Ingardena we współczesnych badaniach filologicznych

Zaprezentowana powyżej wstępna krytyka poglądów Ingardena na nazwy własne najlepiej dowodzi bardzo ograniczonej możliwości jej empirycznego odniesienia. Dla lingwisty pozostaje ona jednym z głosów w sporze o nazwy własne, dla filozofa – świadectwem fenomenologicznego oglądu zjawiska znaczenia, dla obu więc wydaje się mieć wyłącznie historyczny wymiar. Nieco inaczej może na nią popatrzeć jednak teoretyk literatury, który przystępuje do badania nazw własnych lub przedmiotów przedstawionych w dziele literackim. Odpowiednio uzupełnione i uściśnione rozważania Ingardena mogą wskazywać określone metody badania literackich antroponimów i postaci za ich pomocą wyznaczanych.³⁵ W ich myśl, nazwę należy zawsze badać w ścisłym związku z przedmiotem jej odniesienia, nie zaś jako twór izolowany, a analizując postać, należy uwzględnić kilka jej istotnych wymiarów: przypisany jej w tekście dzieła literackiego sposób istnienia, występujące w jej zawartości miejsca niedookreślenia i sposób ich wypełniania w czytelniczej konkretyzacji, czy też formę, zależną od zastosowanej przez autora konwencji. Sprawą do przebadania za pomocą konkretnych analiz pozostaje zakres możliwości odniesienia Ingardenowskich analiz nazewniczych, już przed ich podjęciem można

³⁵ Nową koncepcję literackich antroponimów, opartą na założeniach filozoficznojęzykowych i ontologicznych, przedstawiłam w książce *Osobowe nazwy własne w dziele literackim z perspektywy jego ontologii*, Toruń 2009.

jednak przypuszczać, że o ile w utworach realistycznych mogą okazać się niezwykle pomocne, o tyle w utworach realizujących inne konwencje mogą okazać się zbędne. Aby to w pełni odpowiedzialnie stwierdzić, należałoby również uzupełnić zaprezentowaną tu Ingardenowską teorię nazw własnych o jego koncepcję zdania – tak w potocznym akcie mowy, jak i w tekście literackim. Dopiero wówczas będzie można wskazać lub wykluczyć możliwość zastosowania koncepcji Ingardenowskich we współczesnych badaniach literackich.

Marzenna Cyzman



Mirostaw Tyl

Maurycy Straszewski – *filozofia dziejów filozofii*
w poszukiwaniu praw i zasad rozwoju filozofii

*Drogi przyszłości rozświetlić nam może
tylko dokładne poznanie przeszłości!*

W dniu 7 V 1900 roku, na posiedzeniu działającego w Wiedniu Towarzystwa Filozoficznego, Maurycy Straszewski (1848-1921) wygłosił wykład pt. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie*, którego tekst wydał później w języku polskim, jednak już pod zmienionym tytułem: *Pomysł do ujęcia dziejów filozofii w całości*.¹ W pierwszych partiach swego wystąpienia, dokonując wstępnej ekspozycji tematu, odwołał się Straszewski do osobliwego wydarzenia, na które raczej nie zwracano w tym czasie uwagi. Chodziło o prawdopodobną rocznicę publicznego ogłoszenia przez Talesa poglądów na temat genezy i natury rzeczywistości, co miało – jego zdaniem – dokonać się około 600 roku p.n.e. i stanowić zarazem początek filozofii. W pełnych patosu słowach mówił dalej o niezerwanej już nigdy później nici tradycji filozoficznego myślenia, o duchowym szlachectwie wszystkich filozofujących, które nie tylko przysparza im i ich dyscyplinie dostojęstwa, lecz które nade wszystko pociąga za sobą określone obowiązki.

Wydaje się, że te ostatnie zaakcentował Straszewski nieprzypadkowo. Idąc bowiem za tokiem jego wywodu szybko zdać sobie można sprawę, że intencją wystąpienia nie była wcale chęć uczczenia „okrągłego jubileuszu” filozofii w formie laudacji podsumowującej dorobek 25 wieków nieprzerwanego istnienia. Wątek dotychczasowych doko-

¹ Por. M. Straszewski, „Pomysł do ujęcia dziejów filozofii w całości”, w: idem, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, ss. 105-152.

nań filozofii oczywiście Straszewski podjął. Omówił go jednak z zupełnie innego niż rocznicowy punktu widzenia.

Otóż „jubileusz” zastaje filozofię pogrążoną w kryzysie – stwierdzał – dzieląc w ten sposób opinię często formułowaną wówczas w kontekście diagnozy stanu filozofii na przełomie XIX i XX wieku. To właśnie ten rodzaj filozoficznego doświadczenia zdeterminował w wykładzie sposób patrzenia na atakowaną wówczas z rozmaitych pozycji filozofię. Narzucił określony wizerunek jej dziejów, pojmowanie statusu metodologicznego oraz dalszych perspektywy. Skłonił, krótko mówiąc, bardziej do apologii niż pochwał, przede wszystkim zaś do szukania dróg wyjścia z zastanej sytuacji.

Jeśli przystać na taką wykładnię wiedeńskiego wystąpienia Straszewskiego, to nasuwa się spostrzeżenie, że kierunek owych poszukiwań wskazuje zarówno niemiecka, jak polska formuła tematu wykładu. Oba tytuły sygnalizują, że poszukując recepty na kryzys zwracał się on jako rzecznik filozofii w stronę studium dziejów filozofii. Skłaniał się zatem ku rozwiązaniom analogicznym do tych, które zaproponował – dostrzegający ten sam problem – Wincenty Lutosławski w opublikowanym osiem lat wcześniej tekście *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*.² Z tego też punktu widzenia, można wpisać jego próbę zaangażowania historii filozofii w toczący się wówczas spór o filozofię – tak jak i próbę Lutosławskiego³ – w opisanie przez Ernsta von Astera i Herberta Schnädelbacha zjawisko *historyzacji filozofii*, czyli rozmaicie realizowanych w drugiej połowie XIX wieku, przede wszystkim w ramach niemieckiej tradycji filozoficznej, dążeń do wzmocnienia statusu metodologicznego i teoretycznego filozofii poprzez odpowiednio zaprojektowane badania historycznofilozoficzne.⁴ Miały one realizować świadomie wyznaczone cele filozoficzne – cele wynikające z teoretycznego *status quo* filozofii po śmierci Hegla.

W stanowisku Straszewskiego istotnie odnaleźć można szereg analogii do poglądów Lutosławskiego. Wydaje się ono przy tym o tyle szcze-

² Por. W. Lutosławski, „O znaczeniu i zadaniach historii filozofii”, *Ateneum* 1892, t. 2, ss. 407-421.

³ Por. M. Tyl, „Historia filozofii wobec poszukiwań nowej formuły filozofowania – z myśli Wincentego Lutosławskiego”, *Principia* XXXIX/2004, ss. 85-98.

⁴ Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, Warszawa: PWN 1992, s. 151 n; E. von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa: PWN 1969, ss. 436-439. Por. także H. Schnädelbach, „Morbus hermeneuticus”, w: idem *Rozum i historia*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 223.

gólnym, a przez to i wartym analizy przypadkiem, że w ślad za formułowaniem postulatów teoretycznych szły próby realizacji ich w praktyce badawczej. Oto – podobnie jak Lutosławski⁵ – sygnalizuje Straszewski w kontekście kryzysu filozofii potrzebę „rozrachunku z przeszłością”. Dopiero w oparciu o zrewidowanie obiegowych poglądów na jej temat widzi możliwość zadowalającego rozpatrzenia *problemu filozofii* oraz wskazania właściwego dla niej kierunku przyszłego rozwoju. W przeważających opiniach wyrazem słabości filozofii była oczywiście znikomość lub wręcz całkowity brak wartościowych poznawczo dokonanych tej dyscypliny. Ten tak często pod koniec XIX wieku podnoszony argument przywołuje Straszewski i powiada: „Nie ma rady! Potrzeba złożyć rachunek! Jeśli filozofia ma uniknąć zagłady, to niechaj sama do tego zagadnienia zabierze się. Zaiste zagadnienie filozofii powinno stać się dla niej samej jednym z zagadnień najważniejszych. Słusznie można twierdzić, że to się nawet już stało!”⁶

Uzasadniając to spostrzeżenie i obroną przez siebie historyczną perspektywę badań opisuje Straszewski (jak Lutosławski w przywołanym tekście⁷) z pełną świadomością i dobrym wyczuciem zachodzących procesów, wskazany wyżej, fenomen *historyzacji*. Odnotowuje zatem, że pod koniec XIX wieku pytanie o dorobek filozofii było powszechnie stawiane na płaszczyźnie filozoficznej. Stwierdza, że każda nowa orientacja dokonuje rozliczenia z przeszłością, na szeroką skalę uprawiając historię filozofii. Krótko mówiąc, ta wyraźna koniunktura na badania historyczne świadczy – w jego przekonaniu – o odczuwanej przez filozofów potrzebie przemyślenia przeszłości ich dyscypliny.⁸

Zwrot filozofii w stronę badań historycznych był zatem dla niego niezaprzeczalnym faktem i – jak sygnalizowano – Straszewski nie tylko ów trend zauważył, lecz sam swoimi koncepcjami w ten nurt się wpisał, czyniąc to w sposób niezwykle wyrazisty już na poziomie przyjętej terminologii. Określił bowiem swoje poszukiwania i propozycję w tym zakresie jako *filozofię dziejów filozofii*.

Formułę tę i kryjący się za nią fragment rzeczywistości teoretycznej wyprowadził filozof, jak się zdaje, z tradycji myśli Hegłowskiej. Nawiązania do wykładni dziejów filozofii, którą zaproponował autor

⁵ Por. W. Lutosławski, op. cit., s. 418 n.

⁶ M. Straszewski, op. cit., s. 107.

⁷ Por. W. Lutosławski, op. cit., s. 407 n.

⁸ Por. M. Straszewski, op. cit., s. 107 n.

Fenomenologii ducha, do szeregu innych motywów teoretycznych wziętych z jego systemu, tych zwłaszcza, które wiążą się z koncepcją filozofii i studium jej historii, choć na ogół krytyczne, są w jego wypowiedziach liczne i nieprzypadkowe. Trop ten zdaje się potwierdzać również kontekst późniejszej refleksji filozoficznej nad dziejami filozofii, którą podjęto na gruncie polskim. Bogumił Jasinowski⁹ oraz Stefan Swieżawski¹⁰ swoje koncepcje badań historyczno-filozoficznych kształtowali również w żywym dialogu z Heglem i – rzecz ciekawa – w analogicznych rozważaniach posługiwali się podobnym co Straszewski określeniem: *filozofia historii filozofii*.¹¹

W obu przypadkach jednak – choć punktem wyjścia, jak u krakowskiego filozofa, jest odczuwana potrzeba przełamania kryzysu filozofii – kategoria ta występuje w nieco odmiennych kontekstach znaczeniowych. Dla Jasinowskiego wskazuje ona wyższe piętro badań historyczno-filozoficznych, w ramach których historyk ma możliwość konstruowania na bazie opracowanego wcześniej historycznego materiału „układów idealnych pojęć” systematycznie uprawianej filozofii. Prawda historyczna schodzi tu na plan dalszy, a na czoło wysuwa się prawda w sensie filozoficznym. Podejście takie opiera Jasinowski na założeniu, że struktury teoretyczne, którymi operuje filozof nie łączą się ze sobą w sposób dowolny, lecz konieczny, i że ingerencja w jakiś element danej doktryny (systemu), pociągnąć za sobą może modyfikację elementów pozostałych. Historyk – dążąc do ujęć idealizacyjnych – ma prawo na tej podstawie korygować zastaną doktrynę, obnażać i naprawiać błędy filozofów, wypełniać luki, które zawierają ich koncepcje – słowem, ma przy takim podejściu możliwość filozofowania na bazie dostępnego materiału historycznego. Przekracza w ten sposób granice historyczności, wkraczając na teren czystej teorii. Jasinowski żywił nadzieję, że otwiera się w ten sposób droga do filozofii wieczystej: *Perennis quaedam ex philosophiae historia evolvitur philosophia* – pisał.¹²

⁹ Por. B. Jasinowski, „Stosunek historii filozofii do filozofii a proces rozwojowy poznania naukowego”, *Przegląd Filozoficzny* 1934.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: PWN 1966, ss. 552-675.

¹¹ Na Heglowski rodowód *filozofii historii filozofii* jednoznacznie wskazuje książka słowackiego filozofa i teoretyka historii filozofii Vladimira Leški zatytułowana *Philosophy of the History of Philosophy. The main models and results*, Prešov 2003, ss. 209-215.

Dla Swieżawskiego natomiast *filozofia historii filozofii* stanowi nie jakąś wyróżnioną część, lecz filozoficzne dopełnienie historiografii filozofii, naturalizujące swoistą „słabość” tej dyscypliny. Chodzi o to, że w obliczu kryzysu filozofii badania historycznofilozoficzne powinno się – jego zdaniem – tak projektować, by pełniły funkcję służebną wobec aktualnie uprawianej filozofii systematycznej. *Historia philosophiae ancilla philosophiae* – to hasło wywoławcze jego koncepcji dziejopisarstwa filozoficznego. Historiografia może jednak odgrywać, co najwyżej, rolę „drogowskazu negatywnego” – uczyć, jak nie należy filozofować. Autor *Zagadnienia historii filozofii* pisał, że lekcja studium historycznego, odsłaniającego przy odpowiednim nastawieniu badawczym logikę rozwoju filozofii może uświadomić filozofowi, że poruszanie się w ramach pewnych typów filozofii (podobnie jak Jasinowski widział on możliwość i potrzebę dążenia do ujęć idealizacyjnych) prowadzić może do nieusuwalnych aporii czy wręcz absurdów. Historia filozofii zatem tylko w sensie negatywnym zdolna jest nakierowywać filozofa na właściwą drogę myślenia. I w tym właśnie upatruje Swieżawski „praktyczną słabość” najlepiej nawet zaprojektowanych i realizowanych w praktyce badań historycznofilozoficznych. Zrekompensować może ją wszelako *filozofia historii filozofii*, rozumiana jako historiozofia. Tutaj, w oparciu o *stricte* już filozoficzną refleksję nad dziejami filozofii widzi Swieżawski możliwość nakreślenia „faktycznych linii rozwojowych filozofii”, odkrycia praw rządzących tym rozwojem oraz norm kierujących go we właściwą stronę¹³. Okazuje się, że – jak u Jasinowskiego – jest to strona filozofii wieczystej. Tak zorientowana *filozofia historii filozofii* stanowi dla niego najbardziej filozoficzny wykwit historii filozofii.

Ale interesująca nas kategoria pojawia się w polskiej literaturze filozoficznej w innym jeszcze kontekście, który warto tu – jak się zdaje – przywołać. Mianowicie Andrzej Mencwel recenzując¹⁴ w 1965 roku na łamach „Kultury i Społeczeństwa” książkę Andrzeja Walickiego

¹² B. Jasinowski, „O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii”, *Przegląd Filozoficzny* 1917 (20), s. 263; por. także M. Tyl, „Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, T. 48, 2003, ss. 141-160.

¹³ Por. S. Swieżawski, op. cit., ss. 595-597.

¹⁴ Por. A. Mencwel, „Filozofia historii filozofii”, *Kultura i Społeczeństwo* nr 2 1965, ss. 221-229.

W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa używa określenia *filozofia historii filozofii* w znaczeniu, do jakiego przyzwyczaili nas teoretycy i metodologowie historii, którzy swoją dyscyplinę chętnie określają jako *filozofię historii*.¹⁵ Recenzent dostrzegł w uprawianej przez Walickiego historiografii idei szereg problemów teoretycznych, których przemyślenie wykorzystać może w swej pracy literaturoznawca. Oczywiście nie te paralele są tu ważne, a jedynie kontekst użycia i sposób rozumienia omawianej kategorii. Otóż *filozofia historii filozofii* jest dla Mencwela obszarem, a zarazem i „praktyką” docierania do teoretycznych założeń oraz warunków uprawiania historiografii idei; zespołem działań tworzącym obszar samowiedzy teoretyczno-metodologicznej historyka. Idzie tu o to, by wszechstronnie zrozumiał on siebie, przemyślał w jaki sposób przedmiot jego badań i zastosowana metoda warunkują się nawzajem. Przede wszystkim zaś jednak by uchwycił typ i zasady kontaktu jaki nawiązuje z przeszłością. Historia – pisał – „którą uprawiamy dzisiaj, bądź którą usiłujemy uprawiać, jest sposobem ustanawiania pewnej relacji znaczącej pomiędzy przeszłością a terażniejszością, jest zawsze jakimś sposobem aktualizowania tego, co w myśleniu, działaniu, odczuwaniu ludzi przeszłości posiada jakiś sens dla nas”.¹⁶ *Filozofia historii filozofii* jest także terenem opracowania bądź rekonstrukcji przesłanek wartościujących, z jakich wynika proces badawczy. Ważne stają się wówczas pytania o motywacje i cele, które determinują zarówno bohaterów prac historyków idei, jak i ich samych.

Po Straszewskim, który – przypomnijmy – operował określeniem *filozofia dziejów filozofii*, zarysowano zatem w ramach polskiej tradycji filozoficznej trzy obszary badań związanych z uprawianiem historii filozofii, które określono jako *filozofię historii filozofii*. Eksponując specyfikę każdego z nich można powiedzieć, że pierwszą propozycję w tym zakresie – postulowaną przez Jasinowskiego – charakteryzuje to, iż jest (korygująco-normatywnym) filozofowaniem na bazie historycznego materiału. Drugą – opracowaną przez Swieżawskiego – cechuje nastawienie historiozoficzne, wyrażające się w poszukiwaniu

¹⁵ Zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm 1998; zob. także: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Miedzy modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1994, s. 3 n.

¹⁶ A. Mencwel, op. cit., s. 222.

praw i norm rozwoju filozofii, które ów rozwój nakierowują na właściwą drogę. Trzecia zaś – opisana przez Mencwela – jest niczym innym jak tylko teorią i metodologią historii filozofii.

Żaden z przywołanych badaczy nie powoływał się na Straszewskiego – nie ma zatem mowy o świadomej kontynuacji jego pomysłów teoretycznych. Wydaje się jednak, że łączy tu wszystkich coś więcej niż tylko werbalne podobieństwo podstawowej kategorii, że wszyscy, powodowani analogiczną intencją, poruszają się w tej samej, by tak rzec, przestrzeni teoretycznej. Rodzi się w związku z tym potrzeba identyfikacji owych miejsc wspólnych, pytania o obecność w koncepcjach Straszewskiego takich elementów, które można by uznać za antycypacje ujęć późniejszych.

Wróćmy zatem do autora *Pomysłu...* i przyjrzyjmy się z punktu widzenia zjawiska *historyzacji* oraz wskazanych ujęć *filozofii historii filozofii* jego pomysłem odczytania przeszłości filozofii i propozycji wykorzystania ich w projektowaniu przyszłości tej dyscypliny.

Zauważmy najpierw, że jego przypadek nie stanowi odstępstwa od prawidłowości mówiącej, iż intelektualne biografie filozofów korespondują na ogół z „biografią” filozofii. Filozofowie żyją problemami filozofii swoich czasów, poruszają się w teoretycznym polu wyznaczonym przez aktualną fazę jej rozwoju i nawet jeśli można wskazać wyjątki, których ta *quasi*-prezentystyczna zasada nie obejmuje, dotyczy ona z pewnością wielu myślicieli reagujących na losy filozofii w drugiej połowie XIX wieku. Przykładem choćby Franz Brentano, który w 1874 roku, obejmując stanowisko profesora na uniwersytecie w Wiedniu, wybrał na temat wykładu inauguracyjnego właśnie ówczesny stan filozofii. Tytuł swemu wystąpieniu nadał Brentano nader wymowny – *O powodach zniechęcenia w dziedzinie filozofii*.¹⁷ Przywoławszy filozoficzne wzloty myślenia systemowego z początku wieku XIX, wylicza w nim i analizuje argumenty podnoszone przeciw filozofii w drugiej jego połowie, przekonując jednocześnie, że niekorzystny wizerunek

¹⁷ Por. F. Brentano, „O powodach zniechęcenia w dziedzinie filozofii”, w: *Principia XXI-XXII*, Kraków 1998, ss. 7-19.

filozofii to efekt anachronicznych i upraszczających poglądów na temat tej dyscypliny.

Wskazany problem rzeczywiście musiał ze szczególną mocą narzucać się filozofującym na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku skoro dwa lata wcześniej w swym habilitacyjnym wykładzie Straszewski podjął analogiczną kwestię, ujmując ją w formule: *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*.¹⁸ Wystąpienie poświęcone było diagnozie ówczesnego stanu filozofii i dyskusji z podnoszonymi przeciw niej niszczącymi argumentami. Dwudziestoczteroletni wówczas filozof znajdował się dopiero na progu swojej filozoficznej drogi i naukowej kariery, stąd też zainteresowanie się zagadnieniem statusu teoretycznego filozofii oraz jej perspektyw z pewnością nie dziwi, ale i nabiera innej niż w przypadku Brentany wymowy. Zwłaszcza w sytuacji, którą Straszewski, jako młody adept filozofii zastał. Po latach, tak wspominał tamten okres: „Gdy zawód naukowy rozpoczynałem, filozofia znajdowała się w stanie zupełnego upadku; ruch filozoficzny świata przechodził jedną z najbardziej krytycznych chwil; zdawało się, że filozofia swoją rolę już skończyła. Nie było kierunku, do którego mógł przyłączyć się umysł młody, zapatrzony w przyszłość, nie w przeszłość. Oddawanie się studiom filozoficznym uchodziło powszechnie za jakiś rodzaj czy to dziwactwa, czy umysłowego zboczenia, najbliżsi starsi doradcy odradzali mi obierania sobie takiego zawodu. Stan filozofii w latach siedemdziesiątych zachęcającym nie był”.¹⁹

Jednakowoż pierwsze filozoficzne poszukiwania Straszewskiego, przede wszystkim zapoznanie się z XIX-wieczną filozofią angielską przez lekturę m. in. prac J. S. Milla, upewniły go w przekonaniu, że droga odrodzenia filozofii, jaką w czasach studenckich wskazywał mu Herman Lotze – podjęcia problematyki metafizycznej na gruncie filozoficznego empiryzmu – jest drogą słuszną. Lektury te zrodziły wszakże również niepewność, czy rzeczywiście idzie się we właściwym kierunku.

¹⁸ Swój wykład habilitacyjny wygłosi Straszewski na Uniwersytecie Jagiellońskim 6 VII 1872 roku. Por. poprawione i uzupełnione drugie wydanie owego wykładu: M. Straszewski, *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*, Kraków 1877; pierwodruk wykładu, jak pisze Straszewski w „Przedmowie” do owego drugiego wydania, miał miejsce na łamach październikowego numeru *Przeglądu Polskiego* w roku 1872.

¹⁹ M. Straszewski, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. X.

ku, „że – jak pisał – droga, na którą się wchodzi jest drogą wytyczoną przez samą naturę filozoficznego rozwoju”.²⁰

Sposobem na usunięcie tych wątpliwości stało się wkroczenie na teren historii filozofii i choć pierwsze rozeznania na tym polu były dla Straszewskiego obezwładniające, bowiem przeszłość filozofii ukazała mu się początkowo jako chaotyczne zbiorowisko rozmaitych poglądów i doktryn, to jednak z czasem ów „obrachunek z przeszłością” – jak go później określał – mający upewnić go w słuszności obranej drogi, przybrał postać wyraźnie ukierunkowaną, a z „chaosu” począł wyłaniać się ład. Straszewski nadał bowiem swym studiom filozoficznej przeszłości perspektywę wyraźnie historiozoficzną. Chciał odkryć nie tylko prawdę o przeszłości tej dyscypliny, lecz przede wszystkim obiektywne prawa rządzące jej historycznym rozwojem. Spodziewał się, że ich uchwycenie stanowić będzie niezawodne kryterium trafności wyboru nie tylko właściwej orientacji filozoficznej w sensie indywidualnym (dla siebie), lecz także – ogólnie – pomoże wyprowadzić filozofię z kryzysu poprzez zwrot w stronę, którą wyznacza właściwy jej, immanentny rytm rozwojowy. Cel indywidualny filozofującego łączył zatem krakowski uczony z celami, do których dążyć ma sama filozofia.

Przyjrzyjmy się bliżej tym sprawom, mają one bowiem kluczowe znaczenie dla zrozumienia poglądów Straszewskiego na temat filozoficznych możliwości historiografii filozofii.

Przede wszystkim warto nieco głębiej zdać sobie sprawę z tego, jakie zadania stawiał filozof dziejopisarstwu, którego stan w czasach, gdy zainteresował się tą dyscypliną był nie mniej – jego zdaniem – niekorzystny, co stan filozofii. Historia filozofii przeżywa zastój, pisał w 1894 roku.²¹ Wprawdzie dokonano wiele w zakresie badań faktów szczegółowych (dobrze rozpoznano rozmaite systemy, poglądy, aparaturę pojęciową, spisano dzieje różnych szkół filozoficznych, monograficznie opisano filozofię różnych epok), mimo to jednak, na tak przygotowanej podstawie, nie osiągnięto jeszcze właściwego celu, który obierać powinny wszelkie syntetyzujące badania historyczne na tym polu. Nie ujęto mianowicie całości dziejów filozofii w taki sposób, by uzyskać zadowalającą odpowiedź na pytanie: „czym właściwie filozofia

²⁰ Ibid., ss. XIII-XIV.

²¹ Por. M. Straszewski, „O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu”, w: idem, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice*, s. 89 n.

w przeszłości była i na czym polega istota jej dziejowego rozwoju”.²² W związku z tym chcąc zrozumieć znaczenie filozofii, sens ponad dwóch i pół tysiąca lat jej istnienia (a jest to dla Straszewskiego, podkreślmy raz jeszcze, warunkiem rozwijania filozofii dzisiaj) trzeba – powiada – filozofować nad jej dziejami.²³ Nie może się ono jednak sprowadzać do samej tylko krytyki poprzedników lub eklektycznej syntezy: „Należy koniecznie – pisał – dążyć do wykrycia praw i zasad dziejowego rozwoju filozofii i zasady te zużytkować w zakresie teorii wiedzy, a wówczas dopiero oddadzą dzieje filozofii istotne jej samej usługi”²⁴.

Jeśli jednak *filozofię dziejów filozofii* rozumieć jako obszar poszukiwania praw i zasad rozwoju filozofii, to nie sposób oczywiście nie zauważyć, że w XIX wieku fundatorami takich badań byli Hegel oraz Comte. Straszewski do takiej perspektywy uprawiania historii filozofii wyraźnie nawiązuje.²⁵ Jednak, w jego przekonaniu, ich dokonania obarczone były istotnym mankamentem. Pisał bowiem: „Drogi przyszłości rozświetlić nam może tylko dokładne poznanie przeszłości! Tak samo i na polu filozoficznym czym filozofia w przyszłości być może, to wskaże nam prawdziwe, umiejętne badanie tego, czym była i czym jest obecnie. Powiadam, prawdziwie umiejętne badanie, to znaczy, badanie wolne od wszelkich z góry powziętych zapatrywań, a sięgające poza szczegóły do praw w chaosie szczegółów i w całym procesie rozwojowym ukrytych. Dlaczegożby na tej drodze nie miały stać się głównym przedmiotem filozofii, dzieje jej samej?”²⁶ Na to pytanie odpowiada Straszewski twierdząco. Rzecz w tym jednak by owej filozofii nie tworzyć apriorycznie, lecz aby ją niejako z dziejów filozofii wydobyc. W przypadku Comte’a i Hegla błąd tkwił w podejściu spekulacji.

²² Ibid., s. 90.

²³ Por. M. Straszewski, „Ogólny wstęp do dziejów filozofii”, w: idem, *Dzieje filozofii w zarysie. Tom I*, Kraków 1894, s. 77. Czytamy tu m.in.: „Obecnie, każdy myśliciel, który pragnie posunąć się w filozofii choćby o krok naprzód, musi koniecznie filozofować nad jej dziejami.”

²⁴ Ibidem.

²⁵ Warto w tym miejscu odnotować, że krakowski uczony uważał za pomysłodawcę tego typu dziejopisarstwa I. Kanta – por. M. Straszewski, *Ogólny wstęp...*, s. 43-44. Zob. także: M. Tyl, „Immanuel Kant – z genealogii teoretycznej samowiedzy historii filozofii”, w: A. J. Noras (red.), *Pytanie i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, Katowice: Wyd. UŚ 2006, ss. 112-123.

²⁶ M. Straszewski, *Ogólny wstęp...*, op. cit., s. 78.

tywnym i konstrukcyjnym, a konsekwencją takiej praktyki miał być opisywany w tekście *O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu* kryzys zaufania do historii filozofii, który – jak sygnalizowano wyżej – krakowski uczony stwierdzał i któremu starał się zaradzić, wierząc w twórczy i filozoficzny potencjał tej dyscypliny. Widział zresztą symptomy przeobrażania się jej w pożądanym kierunku – odkrywanie nowych pól badawczych, zmiany metod i perspektyw opracowywania materiału, a przede wszystkim pogłębiającą się świadomość znaczenia badań nad przeszłością filozofii dla samej filozofii.²⁷

Należy zatem poniechać apriorycznych konstrukcji, nie można wszelako nie uwzględnić nowych faktów i możliwości. Dostrzegł je filozof w pojawieniu się na gruncie humanistyki ostatnich dekad XIX wieku szerokiego nurtu badań historii i kultury Wschodu. Był to – jego zdaniem – silny impuls w rozwoju nauk humanistycznych, skutkujący powstaniem nowych typów wiedzy o charakterze porównawczym, np. porównawczego językoznawstwa, historii religii czy sztuki.²⁸ Historycy filozofii wciąż hołdują jednak na ogół ciągle tradycyjnemu podejściu, traktując fenomen powstania i rozwoju filozofii, jako coś swoistego dla kultury Zachodniej. To zaś utrudnia uchwycenie rzeczywistych prawidłowości rozwojowych przez to, że zawęża się przestrzeń ich poszukiwania.²⁹

Straszewski zgłasza więc potrzebę rewizji tego podejścia, bowiem filozofie orientalne w świetle badań nad Wschodem są dla niego bezspornym faktem. Okazuje się przy tym, że filozofia np. w Indiach jest zjawiskiem o wiele starszym niż na Zachodzie, wielopostaciowym i stale się rozwijającym.³⁰ Postuluje w związku z tym rozpoczęcie badań porównawczych na terenie historii filozofii: „Jak dzięki zapoznaniu się z językiem sanskryckim powstało językoznawstwo porównawcze, jak zbadanie indyjskiej mitologii umożliwiło naukę religii porównawczą, tak znajomość filozofii indyjskiej otwiera nam drogę do historii filozofii porównawczej”.³¹ Taki właśnie charakter pragnie nadać uprawia-

²⁷ Por. *ibid.*, s. 65 n.

²⁸ Por. M. Straszewski, *O znaczeniu...*, s. 92.

²⁹ Por. J. Skoczyński, „Czy od Straszewskiego można się czegoś nauczyć?”, w: A. Dziedzic i in. (red.) *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – perspektywy*, Warszawa: Semper 2007, s. 72.

³⁰ Por. M. Straszewski, *O znaczeniu...*, s. 94.

³¹ *Ibid.*, s. 95 n.

nej przez siebie historiografii i widzi w tym wielką szansę dla tej dyscypliny, zwłaszcza w kontekście zadań, jakie z nią łączył. Porównawcze wyjście poza tradycję filozofii europejskiej dostarcza bowiem nowych danych do uogólnień, a przede wszystkim obiektywizuje ustalenia.

Pojawiają się tu wszelako problemy metodologiczne, które autor *Pomysłu...* na wielu płaszczyznach podejmuje, dając – jako historyk filozofii – przykład rzadkiej samoświadomości teoretycznej. Przede wszystkim kluczową sprawą staje się dla niego koncepcja filozofii, stanowiąca podstawowe założenie nowych badań porównawczych. Ujmuje ją uczony w sposób *funkcjonalny*, widząc wyróżnik filozoficzności nie tyle w zajęciu się określoną problematyką, która za filozoficzną uchodzi, co w zaspokajaniu określonych potrzeb człowieka. Jego zdaniem z natury dąży on do posiadania harmonijnego poglądu na świat, do „całościowej syntezy” wiedzy o świecie.³² Odnajdujemy zatem oto u Straszewskiego wątek, rzec by można, Diltheyowski, bowiem podstawowe zadanie i funkcję filozofii – o czym pisze wprost – widzi on (jak Dilthey właśnie) w sformułowaniu zasad światopoglądu oraz takim badaniu człowieka, które uchwyci jego istotę, przeznaczenie, a przede wszystkim zbuduje „teorię ideału”, wskazując jednocześnie drogi jego realizacji.³³ Dokonuje się to właśnie w dążeniach ku całościowej syntezy wiedzy o świecie – głównym zadaniu filozofii. Do tego celu, który nazywa „celem idealnym”, filozofia zmierza powoli. Synteza jest zatem jakby ideą regulatywną dążeń filozofów, a treścią i przedmiotem dziejów filozofii jest rozwój pojęć i poglądów w tym zakresie. Stąd też zadanie dla historyka filozofii: systematyczne badanie i odtworzenie zachodzących tu przemian.³⁴

Jeśli tak właśnie, funkcjonalnie pojmować filozofię jako dyscyplinę poszukującą światopoglądowej syntezy pod kątem odkrycia ideału życia, w którym spełni się przeznaczenie ludzkiej egzystencji, to nie

³² M. Straszewski, *Ogólny wstęp...*, s. 4.

³³ Por. *ibid.*, s. 4 n. Por. także, W. Dilthey, „Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych”, w: *idem, O istocie filozofii i inne pisma*, Warszawa: PWN 1987, s. 126. Czytamy tu m.in., że struktura światopoglądu „jest każdorazowo systemem, w którym na podstawie pewnego obrazu świata rozstrzygnąć można pytanie o znaczenie i sens świata i na tej podstawie wyprowadzić ideał, dobro najwyższe, najogólniejsze zasady kierowania życiem.”

³⁴ Por. M. Straszewski, *Ogólny wstęp...*, s. 7.

dziwi wcale, że Straszewski – za wielu ówczesnymi badaczami kultur Wschodu – postulował szukanie filozofii poza obszarem tradycji kulturalnej Zachodu.³⁵ Dostrzegał bowiem, jak oni, analogiczne światopoglądowe dążenia właśnie na Wschodzie. W sporze zatem o to, czy filozofia jest zjawiskiem typowo zachodnim, czy też ponadkulturowym opowiadał się po stronie podejścia otwartego, pluralistycznego.³⁶

Komplikuje się tu jednak kwestia uporządkowania historyczno-filozoficznego materiału według kryteriów czasowych – kwestia periodyzacji dziejów filozofii. Tradycyjnie uwzględniano w niej tylko dzieje filozofii europejskiej, podczas gdy Straszewski włączyć chce w obraz filozoficznej przeszłości myśl rozwijającą się niezależnie i w dodatku znacznie wcześniej na Wschodzie. Traktuje jej odmiany jako zupełnie odrębne i niezależne od zachodniego typu filozofowania, które rozwijają się według dających się zauważyć prawidłowości. Można zatem na równych prawach zestawiać je z filozofią europejskiego kręgu kulturowego. Ale wymaga to zupełnie innego potraktowania kwestii uporządkowania materiału, którym operuje badacz. Mniej przydatne okazują się kryteria czasowe, zyskują natomiast na znaczeniu, ze względów porównawczych, merytoryczno-przestrzenne. Periodyzacja zatem schodzi na plan dalszy, na pierwszy zaś wysuwa się typizacja. „Przyjmijmy więc – pisze Straszewski – za podstawę, ogólny podział, według odrębnie, a do pewnego stopnia równoległe, rozwijających się dziejowych typów. Znamy ich zaś w dziejach filozofii trzy, wszystkie trzy zupełnie wykształcone i stanowiące jakby odrębne organizmy pojęć, są nimi typy: europejski, chiński, indyjski”³⁷.

³⁵ Por. J. Skoczyński, op. cit., s. 72. Badacz ten – starając się przywołanym tekstem ożywić ponownie zainteresowanie Straszewskim – wyraża pogląd, że to właśnie studia nad filozofia Wschodu ukształtowały poglądy Straszewskiego na temat funkcji filozofii.

³⁶ Pisał: „przedstawienie dziejów filozofii musi objąć wszystkie te narody i społeczeństwa, których piśmienne pomniki wskazują, iż zdobyły się na wysilenia myśli, zmierzające do rozwiązania zagadnień, główną treść i zadanie filozofii stanowiących, a to bez względu, czy one wysilenia rozpoczęły się i rozwinęły w związku i wyłącznie na tle religijnych wierzeń, czy do pewnego stopnia od nich niezależnie, lub nawet z nimi wcale. A zatem nie od Grecji lecz od narodów wschodnich wypada nam dzieje filozofii rozpocząć, spośród nich bowiem wyszli myśliciele, którzy pierwiej zanim jeszcze filozofia grecka powstała i zanim rozwinąć się mogła, poruszyli zagadnienia w zakres filozofii wchodzące” (M. Straszewski, *Ogólny wstęp...*, s. 17).

³⁷ Ibid., s. 22.

Wyróżnienie trzech typów filozofii skłania do przemyślenia efektywności tradycyjnych metod stosowanych w badaniach historyczno-filozoficznych, a przede wszystkim do podjęcia próby zastosowania nowych, komparatystycznych procedur badawczych. Nie powinno się nic z góry zakładać, lecz dążyć do wydobycia tego, co istotne dla danego kierunku z niego samego lub w porównaniu z innymi. To dla krakowskiego filozofa dyrektywa badawcza najogólniejsza i zarazem podstawowa. Tradycyjnie wszelako postępowano inaczej. Stosowano metodę biograficzną (anegdotyczno-psychologiczną), krytyczno-sprawozdawczą lub, za Heglem, konstrukcyjną. Było to przyczyną uwstecznienia się historiografii filozofii, nienadążania za nowymi potrzebami i możliwościami metodologicznymi.³⁸ W nowej natomiast sytuacji teoretycznej Straszewski wiele obiecuje sobie po metodzie porównawczej, która narodziła się i sprawdziła początkowo na terenie nauk przyrodniczych, później zaś okazała się owocna także na teren humanistyki.³⁹ Jeśli bowiem dostrzega się analogiczne zjawiska, które rozwijały się na podstawie pokrewnych założeń, ale odrębnie i niezależnie od siebie – a o takich powinowactwach między Wschodem i Zachodem uczony był przekonany – to można ową metodę skutecznie stosować, przekonanywał, dodając jednocześnie, że „wykryta [...] w szeregach od siebie niezależnych wspólność, może uchodzić za ogólne prawo”.⁴⁰ Porównywanie niezależnych od siebie typów filozofii: europejskiego, indyjskiego i chińskiego stwarza zatem większe możliwości ustalania praw rozwojowych filozofii w ogóle.⁴¹ Straszewski spodziewał się w związku z tym, że poglądy na temat istoty i rozwoju filozofii staną się przez to bardziej wiarygodne. Nade wszystko zaś – i to kolejna niewątpliwa korzyść – można będzie w ten sposób oddalić skutecznie zarzut podejścia spekulatywnego, czyli apriorycznego konstruowania obrazu dzie-

³⁸ Por. *ibid.*, ss.67-70.

³⁹ Por. *ibid.*, s. 73; patrz również wyżej, przypis 28. Por. także „N. Łubnicki Maurycy Straszewski empirysta i metafizyk”, w: B. Skarga (red.), *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, tom III, s. 35.

⁴⁰ *Idem*, *O znaczeniu...*, s. 96

⁴¹ Por. *idem*, *Pomysł...*, s. 109, gdzie czytamy: „Metoda porównawcza polega na zestawieniu i roztrząsaniu stosownem tak szeregów rozwojowych samoistnych i od siebie niezależnych, jako też ich wytworów, aby w taki sposób wykryć wspólności w nich ukryte, oznaczyć występującą na jaw prawidłowość, a zarazem, aby wyjaśnić także przyczyny zróżniczkowania się zjawisk rozwojowych. Tak więc mierzy się niejako jeden szereg przy pomocy drugiego.”

jów filozofii, jak czynił to Hegel. Konkludując zaś pisał: „Na takiej też dopiero drodze możemy dojść do prawdziwej ‘Filozofii dziejów filozofii’, której sztuczki dialektyczne nie obalą”⁴².

Wydaje się, że to właśnie w oparciu o porównawcze pomysły i eksperymenty sformułował Straszewski koncepcję genezy filozofii oraz analogiczną do Comte’owskiego prawa trzech stadiów rozwoju duchowego ludzkości swoją własną zasadę trzystopniowego dojrzewania myślenia naukowego. Wszystko po to, przypomnijmy, by uzyskać spójną, a przede wszystkim wiarygodną wizję przyszłości filozofii.

I tak, wszędzie człowiek filozofuje, powiada, jeśli tylko wejdzie na odpowiednio wysoki stopień kulturowego rozwoju. Punktem wyjścia jest tu religia, którą filozofia zazwyczaj uzupełnia, bądź zwalcza. Zawsze jednak jest ona owocem myślenia systematycznego i metodycznego i jako taka stanowi zjawisko uniwersalne. Bez względu też na obszar kulturowy, w którym ów rozwój myślenia metodycznego się dokonywał, bez względu na specyfikę doświadczenia religijnego, z którego wypływał, zawsze przechodził przez następujące stopnie rozwoju: 1) *stopień praktycznej zmyślności*, kiedy to myśleniem kierują pobudki praktycznej użyteczności, 2) *stopień dialektyczny*, kiedy – jak pisze Straszewski – „myśl odkrywa samą siebie”, „sama sobą się karmi”, odchodząc od rzeczywistości ku abstrakcji i spekulacji oraz 3) *stopień badawczy*, charakteryzujący się powrotem do rzeczywistości, aby poznać ją w oparciu o dane empiryczne w celu coraz lepszego zrozumienia i opanowania pod względem praktycznym.⁴³

Oczywiście Straszewskiego interesują przede wszystkim losy filozofii na Zachodzie. Cały wywód, czyli wskazanie owych trzech stopni ewolucji myślenia metodycznego i zastosowanie tej prawidłowości do odczytania logiki rozwoju filozofii poprzez analogiczne etapy w ramach wyróżnionych typów, prowadzi go do optymistycznego spostrzeżenia, że na obecnym etapie filozofia nie tylko nie pogrąża się w kryzysie, ale przeciwnie, gotuje się, jak powiada, do „nowego lotu”⁴⁴. Po Kantowskim transcendentalizmie, po Heglu – ostatnim zrywie na dialektycznym poziomie rozwoju – filozofia wyrzekła się, w opinii Straszewskiego, apriorycznych konstrukcji, otworzyła natomiast na nauki

⁴² Idem, *O znaczeniu...*, s. 99.

⁴³ Por. idem, *Pomysł...*, ss. 120-122.

⁴⁴ Por. idem, *Pomysł...*, s. 138.

szczegółowe i stała się *filozofią badawczą*.⁴⁵ Weszła bowiem w owocne oddziaływania z uznanymi oraz bezsprzecznie rozwijającymi się dyscyplinami z obszaru przyrodoznawstwa, nauk formalnych i humanistycznych (psychologia i antropologia). Inspiracje z tej strony, prognozuje, uniemożliwią zastój. To z tych pierwiastków, przypuszczał, powstanie nowa filozofii w XX wieku.⁴⁶

Ale to nie wszystkie jeszcze pożytki płynące z możliwości zastosowania w badaniach historycznofilozoficznych procedur porównawczych i nie wszystkie możliwości porównawczego dziejopisarstwa. Autor *Pomysłu...* zauważa, iż podejście komparatystyczne można wykorzystać do pisania wewnętrznej, by tak rzec, historii filozofii – do ujęcia tak dziejów poszczególnych nauk filozoficznych, jak i określonych zagadnień. Pisał:

Ten sam [...] sposób badania można by zastosować także do treści filozofii, tudzież do oddzielnych nauk i zagadnień filozoficznych. Każde z nich dałoby się badać porównawczo przez wszystkie samoistne zakresy myśli, tudzież na wszystkich trzech stopniach myślenia metodycznego. Posługując się tego rodzaju metodą, można by nawet wytknąć kierunek rozwoju dla każdego zagadnienia, a równocześnie wskazać drogę do jego rozwiązania.⁴⁷

Odnajdujemy zatem w szkicu *Pomysł do ujęcia dziejów filozofii w całości* projekt porównawczej historii filozofii i pierwszy bodaj na gruncie polskim wyraźnie wyartykułowany postulat rozwijania badań pod kątem problemowym.

Zaprezentowane koncepcje skłaniają w świetle zjawiska *historyzacji* filozofii oraz późniejszych ujęć *filozofii historii filozofii* – dwóch przyjętych tu układów odniesienia – do kilku spostrzeżeń.

Mianowicie, przeprowadzona analiza zdaje się potwierdzać tezę, że Straszewskiego postulat filozofowania nad dziejami filozofii wiązać można rzeczywiście z opisanym przez Herberta Schnädelbacha i Ersta von Astera zjawiskiem uhistorycznienia filozofii niemieckiej ostat-

⁴⁵ Por. *ibid.*, s. 137.

⁴⁶ Pisał: „Filozofia nie potrzebuje już więcej żywić się sokami własnymi, ona znajdzie pożywienie bardzo obfite w szczegółowych badaniach umiętnych. Wszystkie nauki zanoszą jej materiał do budowy wspaniałej, której zakończenia trudno nawet dopatrzeć się.”, *ibid.*, s.138.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 151.

nich dekad XIX wieku. Krakowski uczony, który swoją formację filozoficzną uzyskał w ramach niemieckiej kultury filozoficznej, z pełną świadomością wpisał się w ten nurt badań i można powiedzieć, że swoimi przemyśleniami oraz konkretnymi pracami, przeniósł tę tendencję na grunt polski. Oczywiście, zestawiając jego rozumienie *historyzacji* z późniejszymi, trzeba mieć świadomość odmienności punktów widzenia: z jednej strony mamy ogląd bezpośredniego świadka, a zarazem i uczestnika owych wydarzeń, z drugiej punkt widzenia bezstronnych obserwatorów, którzy znając już rezultat końcowy tak zorientowanych dążeń, zwracają uwagę na dwa aspekty owego zjawiska.

Otóż, Ernst von Aster w swojej *Historii filozofii* pisze:

Od połowy wieku XIX upadek wiary w nieomylność wielkich spekulatywnych systemów, dostrzegalny już w późnym idealizmie, znajduje wyraz w zdecydowanym zwrocie ku *historii filozofii*. Nie tylko uprawia się historię filozofii, ale tam, gdzie istnieje zainteresowanie dla systemów filozoficznych, dąży się do odnowienia filozofii przez nawiązanie do jakiegoś wybitnego myśliciela przeszłości przez rozbudowę i przebudowę jego systemu.⁴⁸

Von Aster wskazuje tu przede wszystkim na przykład Fridricha A. Trendelenburga, który z pozycji antyheglowskich nawiązał do Arystotelesa. Ożywiano także myśl Kanta, Hegla, Fichtego, Schellinga. Odrodziła się za sprawą *Aeterni Patris* Leona XIII myśl Akwinaty. Historyzacja przybiera zatem dla niego formę renesansów myśli wielkich filozofów.⁴⁹ Schnädelbach natomiast, dostrzegając tę samą różnorodność ówczesnych nawiązań do dawnych mistrzów, eksponuje inną jeszcze postać uhistorycznienia, bezpośrednio wynikającą z ewolucji myśli Heglowskiej. Jego zdaniem: „*jako historia filozofii filozofia uczestniczy w zwrocie Heglowskiej filozofii ducha ku nauce humanistycznej (Geistwissenschaft)*, i pojmuje samą siebie jako *naukę badawczą*, a wkrótce też – dodaje – pojawia się efekt naukowej *intersubiektywności*, stosowane są bowiem w niej te same metody, co w odnoszącej sukcesy nauce historycznej”.⁵⁰ To swoiste *unaukowienie* filozofii, dokonujące się przez zasto-

⁴⁸ E. von Aster, op. cit, s. 436 n.

⁴⁹ Historia filozofii stanowi tu wszelako tylko medium, które z jednej strony wprowadza w nowe systematyczne badania o charakterze problemowym, z drugiej zaś – jakby paradoksalnie – umożliwia nową legitymizację filozofii przez powrót do wielkich myślicieli przeszłości. W tym kierunku działali, jego zdaniem, B. Erdmann, E. Zeller, K. Fischer, W. Windelband oraz F. A. Lange.

⁵⁰ Por. H. Schnädelbach, *Filozofia...*, s.152

sowanie na jej terenie metod uznanych dyscyplin historycznych, definiuje on jednoznacznie jako „drogę wyjścia z kryzysu tożsamości”, w jakim filozofia znalazła się po śmierci Hegla. Uważa nawet, że jest to proces, który do dzisiaj determinuje sposób pojmowania filozofii akademickiej, przy czym uhistorycznienie przekształciło się teraz w *filologizację*, w ramach której podstawę naukowości filozofii widzi się w „interpretujących ‘opracowaniach’ tekstów”.⁵¹ Dla Schnädelbacha zatem *historyzacja* była przede wszystkim sposobem ratowania naukowego prestiżu filozofii. Sposobem, który – z perspektywy czasu patrząc – przyniósł ze sobą nie tyle wzmocnienie pozycji, co nowe zagrożenia, które autor *Filozofii w Niemczech...* określał inaczej jako *morbus hermeneuticus*, czyli zdominowanie współczesnego dyskursu filozoficznego przez niewolniczą lekturę i komentarz klasyków.⁵²

W kontekście powyższych uwag wypada stwierdzić, że nie odnajdujemy u Straszewskiego (w opisie i interpretacji przeszłości filozofii) powinowactw z tym aspektem historyzacji, na który wskazywał von Aster. Nie postuluje on i nie realizuje w praktyce renesansu żadnego z wielkich poprzedników. Natomiast wpisać można jego próby w ten nurt dążeń historyzacyjnych, który uwydatnił Schnädelbach. Otóż, wydaje się, że Straszewski definiował *kryzys tożsamości filozofii*, jako brak wyrazistych perspektywy rozwoju tej dyscypliny. Był jednak przeświadczony, że filozofia nie musi się sztucznie upodobnić się do uznanych typów wiedzy naukowej, lecz że w niej samej tkwią twórcze siły zdolne wprowadzić ją ponownie na właściwą drogę, jeśli tylko zostaną właściwie zidentyfikowane i wykorzystane. Obszarem owej identyfikacji, stało się dla niego specyficzne – zainspirowane, choć nie wzorowane na Hegłowskim – studium dziejów filozofii. Nie chodziło mu przy tym, by wydobyć z przeszłości to, co ma wartość nieprzemijającą i przez to warte jest teoretycznego scalenia czy kontynuacji – taki sens uprawiania historii filozofii bliski był wówczas Lutosławskiemu.⁵³ Poszukiwał natomiast – przypomnijmy – uniwersalnych praw rządzących dziejami filozofii i to one właśnie, jak oczekiwał, wskazać miały drogę filozofowania w przyszłości. By tego dokonać potrzebna była jednak rewizja zastanych metod historii filozofii i odwołanie się do nowocze-

⁵¹ Ibidem.

⁵² Por. idem, *Morbus...*, s. 223.

⁵³ Por. W. Lutosławski, op. cit. s. 417 n.

nych, a zarazem sprawdzonych już na terenie nauk humanistycznych *metod porównawczych*, umożliwiających konfrontację filozofii różnych kręgów kulturowych, w ramach tzw. *filozofii dziejów filozofii*. Konkretnie, aczkolwiek wstępne jeszcze próby urzeczywistnienia tych pomysłów niesie pierwszy tom *Dziejów filozofii w zarysie*, przygotowujący bazę do zastosowania komparatystycznych procedur poprzez rozpoznanie swoistości rozwojowych tradycji filozoficznych Chin, Indii oraz starożytnego Egiptu i Izraela.

Do interesujących wniosków prowadzi także konfrontacja pomysłów teoretycznych Straszewskiego z późniejszymi ujęciami *filozofii historii filozofii*, które pojawiły się na gruncie polskim. Po pierwsze, historiozoficzny charakter jego namysłu nad przeszłością filozofii, a przede wszystkim motywacja i intencja tych dociekań od razu przywołują na myśl analogiczne ujęte dążenia Stefana Swieżawskiego. Obaj filozofowie reagują na kryzys filozofii, obaj też szukać chcą prawidłowości rządzących dziejami filozofii, spodziewając się, iż ułatwią one identyfikację właściwego sposobu filozofowania w przyszłości, że stanowiąc będą „drogowskaz pozytywny”, jak powiedziałby autor *Zagadnienia...*, dla tego filozofowania. Istotnym mankamentem koncepcji Straszewskiego jest brak czytelnie wyznaczonej linii demarkacyjnej dzielącej historię filozofii i filozofię dziejów filozofii. Krakowski uczony nie dokonuje tu rzeczywiście żadnych rozróżnień. Swieżawskiemu natomiast takie przeniesienie na teren studium dziejów filozofii realizacji celów *stricte* filozoficznych wydaje się niebezpiecznym błędem mieszania odmiennych typów dyskursu. Historia filozofii powinna pozostać nauką historyczną i tylko jeśli zachowa ten charakter jest w stanie dać refleksji filozoficznej oczekiwane wsparcie, w postaci jej rozbudowy i pogłębienia.⁵⁴

Po drugie, Straszewski to jeden z pionierów badań o charakterze typologicznych na terenie studium dziejów filozofii – owe uniwersalne prawidłowości rozwojowe wydobywać chciał przecież w oparciu o wcześniejsze wyodrębnienie wskazanych wyżej trzech typów filozofii⁵⁵.

⁵⁴ Por. S. Swieżawski, op. cit. s. 590. Czytamy tu: „Im bardziej filozofia pozostanie sobą, a nauka historyczna badająca dzieje filozofii sobą, im wyraźniejszy będzie podział ról obu tych dyscyplin, tym większa gwarancja głębokich i płodnych między nimi powiązań.”

⁵⁵ Straszewski pisał: „Najogólniejsze zaś zasady, stanowiące istotną cechę całego rozwoju filozofii, w jakim możemy poznać sposób? Do tego jedna tylko prowadzi

Podobne podejście postulował później także Bogumił Jasinowski, z tą jednak różnicą, że jego ujęcie było węższe, bo ograniczone do tradycji filozoficznej Zachodu (dąży on do wyodrębnienia nieredukowalnych już dalej „jedności strukturalnych” – nurtów filozoficznych tej tradycji lub „układów idealnych pojęć” danego systemu) i stanowi nie, jak u Straszewskiego, punkt wyjścia, lecz cel badań historycznofilozoficznych. Cel, który przybliżyć nas może, jak sądził, do identyfikacji *filozofii wieczystej*. Straszewski nie mógł natomiast ograniczyć się do filozofii zachodniej, inaczej bowiem rozumiał zadania historiografii. Dzieje filozofii pojmował w biologizacyjny sposób, jako otwarty „organicznie rozwijający się proces”.⁵⁶ W związku z tym to, co historyka i filozofa w pierwszym rzędzie powinno zajmować w chwili wyhamowania owego „wzrostu”, to odkrycie zasad (praw), które nim rządzą, by na ich podstawie ponownie ów proces rozbudzić. Typologizacja, wykraczająca poza tradycję filozoficzną zachodu i sięgająca wszędzie tam, gdzie filozofowano, miała, według niego, obiektywizować te poszukiwanie. Na przydatność typologii w ramach dziejopisarstwa filozofii oraz na możliwość wykorzystania jej w ramach *filozofii historii filozofii* zwracał uwagę także Swieżawski. Twierdził, że „właściwa historiografia filozofii dostarcza filozofowi materiału do studium ‘idealnych typów’ filozofii”⁵⁷, ułatwiając w ten sposób podejmowanie decyzji odnośnie przyjmowanych założeń wyjściowych systematycznego filozofowania.

Po trzecie wreszcie, uznać trzeba Straszewskiego za jednego z prekursorów rodzimej refleksji teoretyczno-metodologicznej, rozwijanej w kontekście studium dziejów filozofii. Jak zauważa Narcyz Łubnicki, *filozofię dziejów filozofii* oparł on na opracowanej przez siebie metodologii historii filozofii.⁵⁸ Przywoływany tu wielokrotnie obszerny *Ogólny wstęp do dziejów filozofii* – tekst, który układem i podjętą pro-

droga. Wiemy, że rozwój filozofii przedstawia się nam w trzech zupełnie wykształconych i odrębnie rozwiniętych typach, tudzież w pewnej liczbie ustrojów niezupełnych. Najpierw więc należy zbadać i poznać rozwój każdego z typów z osobna, a następnie sposobem porównawczym dojść do określenia zasad ogólnych”, (M. Straszewski, *Ogólny wstęp...*, s. 74). Zob. także: J. Skoczyński, op. cit., s. 75.

⁵⁶ Idem, *Ogólny wstęp...*, s. 72.

⁵⁷ S. Swieżawski, op. cit. s. 697.

⁵⁸ Por. N. Łubnicki, „Maurycy Straszewski – empirysta i metafizyk”, w: B. Skaruga (red.) *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, Warszawa: KiW 1977, s. 39.

blematyką przypomina Hegłowski *Wstęp do historii filozofii* – stanowi jeden z pierwszych na gruncie Polskim i najbardziej, jak się zdaje, pogłębiony wówczas przejaw samowiedzy w tej dziedzinie. Z tego punktu widzenia Straszewskiego *filozofię dziejów filozofii* uznać można za czynnik rozbudzający u nas rozwój teorii i metodologii badań filozoficznej przeszłości, których idea przewodnia wyrażała się w postulatcie poszukiwania w dziejach tego wszystkiego, co wspierać może filozofujących, ukazując im jednocześnie przyszłe perspektywy.

Historyzacja zatem oraz ów osobliwy typ wiedzy filozoficznej, który bohaterowie tego szkicu określali jako *filozofię dziejów(historii) filozofii* ukazują razem janusowe oblicze filozofii poheglowskiej. Trawestując słowa jednego z antagonistów Wielkiej Rewolucji Francuskiej Pierre-Simon’a Ballanche’a, powiedzieć można, że filozofowie działający w tym okresie znaleźli się na pograniczu dwóch er, z których jedna bezpowrotnie się kończy, a druga zaczyna. Dlatego wielu z nich – jak mityczny Janus – miało dwie twarze: jedną, zwróconą wstecz, do patrzenia na to, co minione, by wyciągnąć stamtąd ostatnie nauki i drugą, zwróconą ku przyszłości, do widzenia tego, co nadchodzi i odgadywania jego rezultatów.⁵⁹

Mirosław Tyl

⁵⁹ Por. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*, Warszawa: PWN 1965, s. 7.