

BARTOSZ ROZBICKI

(Katowice)

**„ZMIANA SPOSOBU ŻYCIA” JAKO
EFEKT FILOZOFOWANIA – W NAWIĄZANIU
DO HERMENEUTYCZNYCH IDEII FILOZOFII**

Wstęp

Nawiązując do definicji Gabriela Gottfrieda, można twierdzić, że teoria poznania to taka dziedzina, która „uwzględnia wszystkie możliwe formy poznania. Dzięki swej otwartości okazuje się właściwie ujmować całość dostępu człowieka do świata (i siebie samego) (...). Szuka odpowiedzi na pytanie o właściwy stosunek człowieka do świata, o ile w ogóle może on zostać osiągnięty na drodze poznania. Teoria poznania troszczy się poniekąd również o prawidłowy ogląd świata i w tym sensie w końcu także o prawidłowy pogląd na świat”¹. Wspomniany autor słusznie, jak sądzę, podkreśla, iż nie należy zawężać teorii poznania jedynie do teorii wiedzy, jak tego chce na przykład scjentyistycznie zorientowana filozofia, sprowadzająca tę dziedzinę jedynie do badania warunków i możliwości poznania naukowego. Istotny w tej definicji jest fakt, że poznanie dotyczy również „poglądu na świat”, a więc światopoglądu jako określonego postrzegania przez człowieka jego własnej, otaczającej go rzeczywistości kulturowej lub historycznej. Tak rozumiane poznanie nabiera charakteru hermeneutycznego i skupia się na rozumieniu tego, co już jest dane w doświadczeniu po to, by wydobyć z owego rozumienia coś na własny użytek i powiązać tę treść z ludzką *praxis*². Światopogląd, czyli sposób postrzegania rzeczywistości, jest więc pojęciem szerszym niż bezpośrednio dane potocznego doświadczenia. Raczej jest on wykładnią, w obrębie której rozumiemy

¹ G. Gottfried, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007, s. 12.

² R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 306.

sens poszczególnych doświadczeń, bądź, nawiązując do języka Wittgensteinowskiego, jest żywiołem, w którym żyją i nabierają sensu poszczególne pojęcia.

Zmieniając zatem ten sposób widzenia, zmieniamy jednocześnie perspektywę, w jakiej jawi nam się każde kolejne pojedyncze doświadczenie. I odwrotnie, jedno lub kilka nowych doświadczeń nie zmienia jeszcze całego naszego światopoglądu.

Filozofia hermeneutyczna sięga do ukrytych warunków rozumienia i doświadczania. Skrytość owych warunków polega na tym, że kształtują się one niezależnie od woli i działania podmiotu, determinując obraz rzeczywistości czy nawet go deformując. Tym sposobem nasz światopogląd zostaje mniej lub bardziej zdeteminowany przez nieuświadomione mechanizmy, które filozofia hermeneutyczna chce uczynić swoim przedmiotem namysłu³.

Chciałbym w tym tekście przedstawić filozofię hermeneutyczną jako terapię, która – podobnie jak to czyni freudowska psychoanaliza, będąca swoistym paradygmatem terapii świadomości w ogóle – stara się uświadomić to, co do tej pory tkwiło w sferze nieświadomości czy też podświadomości. Rezultatem tak pojętej terapii jest przemiana podmiotu, którą można ująć, za Wittgensteinem jako „zmianę sposobu postrzegania rzeczy” lub „zmianę sposobu życia”⁴. Kontekst filozoficzny, w jakim będę się poruszał, to koncepcje filozofii, które nazwałem hermeneutycznymi. Zaliczam do nich z jednej strony „późną” filozofię Wittgensteina, z drugiej zaś koncepcje wyrosłe na gruncie Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej: hermeneutykę H.-G. Gadamera oraz P. Ricoeura. Określenie tych koncepcji jako hermeneutycznych jest o tyle uzasadnione, o ile wyróżniają się one kilkoma charakterystycznymi cechami, takimi, jak: wyeksponowanie roli języka i rozumienia z uwzględnieniem kontekstu historycznego oraz społecznego, powiązanie rozumienia z ludzką *praxis* i światem życia, krytyka kartezjańskiego *cogito* czy wreszcie powiązanie filozoficznego poznania z samopoznaniem i przemianą samego siebie. Pytanie o prawdę zostaje tu zastąpione pytaniem o sens, który jest dany tylko w języku, jako słowo lub tekst.

Ponadto chciałbym nawiązać tu także do psychoanalizy Freuda i potraktować ją jako swoisty wzorzec terapii. W tym ujęciu terapia wiązałaby się z archeologią sensu: wydobyciem na jaw ukrytych dotąd treści świadomości determinujących myślenie i pojmowanie, poprzez analizę szeroko pojętego języka jako ekspresji życia. Psychoanaliza zbliża się zatem do hermeneutyki, która wychodzi od sytuacji zakłócenia naszego poznania rzeczywistości poprzez czynniki nieuświadomione i niezależne od naszej woli⁵.

³ M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 26.

⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, Warszawa 2000, tłum. M. Kowalewska, s. 40, 97.

⁵ Por. A. Pawliszyn, *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993, s. 4.

Wittgenstein wobec filozofii hermeneutycznej

W niniejszym tekście zakładam, że cała filozoficzna twórczość Wittgensteina wykazuje wiele istotnych związków nie tylko z tradycją analityczną i empirystyczną, lecz także, a może nawet przede wszystkim, z tzw. filozofią kontynentalną. Wielu komentatorów podkreśla, że z uwagi na stosunek samego autora do swojej filozofii jak i z uwagi na szereg wątków, które znajdujemy w treści jego dzieł, jest on filozofem bardzo bliskim problematyce poruszanej na gruncie filozofii transcendentalnej czy hermeneutycznej⁶. Oczywiście pełna prezentacja tych analogii przekroczyłaby ramy tej pracy, ograniczę się więc do porównania tej filozofii z wybranymi pojęciami, jakie możemy znaleźć w tekstach Ricoeura i Gadamera.

Motywym przewodnim *Egzystencji i hermeneutyki*⁷, jednego z pierwszych tekstów hermeneutycznych Ricoeura, jest tzw. „długa droga” polegająca na trudzie interpretacji i rozumienia, sięgająca do analiz językowych, fenomenologii, egzegezy i psychoanalizy. Każda z tych tradycji, pojmowana jako swoista hermeneutyka, prowadzić ma do „konfliktu hermeneutyk” jako pozytywnej konfrontacji, w świetle której problem rozumienia i interpretacji zyskuje nowe znaczenie. To prawda, że – jak twierdzi Ricoeur – to poziom ontologii fundamentalnej jest celem, ku jakiemu ostatecznie zmierza „długa droga”, jednakże filozof ten pyta, czy – skoro pytanie o metodę nie jest możliwe na poziomie ontologii – „nie lepiej wyjść od form pochodnych rozumienia i ukazać w nich ślady ich pochodzenia?”⁸. Założeniem tego ruchu jest wyjście z płaszczyzny mowy, języka i semantyki, w nich bowiem realizuje się rozumienie oraz interpretacja. W podobnym kierunku kroczy autor *Prawdy i metody*⁹. Wskazuje on, że rozumienie i doświadczenie realizuje się tylko w języku, dlatego też doświadczenie hermeneutyczne będzie zawsze interpretacją nakierowaną na słowo, poprzez które, według Gadamera, przemawia Tradycja. Podkreślić należy, że w obu omawianych tu koncepcjach wskazuje się na nieredukowalną więź języka i potocznego bycia w świecie, przejawiającą się w ogromnej różnorodności językowych form nie dających się zredukować np. do składni logicznej lub lingwistyki. Stąd często podkreślana przez

⁶ Por. np. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, s. 60, gdzie porównuje się późną filozofię Wittgensteina do filozofii Kanta, a także: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 347, gdzie autor zwraca uwagę na analogię między wittgensteinowską i gadamerowską koncepcją języka a także: G. H. von Wright, *Wittgenstein i jego czasy*, tłum. M. Szczubińska, w: *Posłowie do: L. Wittgenstein, Uwagi różne...*, wyd. cyt., s. 141 oraz np. prace R. Rorty'ego czy K. R. Otto.

⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa, s. 185.

⁸ Tamże, s. 189.

⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.

hermeneutów krytyka filozofii zdeterminowanej metodą i dystans w stosunku do metodologii nauk ścisłych oraz koncentracja na źródłowym, fenomenologicznym opisie tego, co dane. W tym właśnie miejscu filozofia hermeneutyczna nawiązuje do rozważań Wittgensteina o tyle, o ile ten ostatni stawia pytanie o rozumienie oraz myślenie na poziomie języka i mowy. Wittgensteinowska kuracja „metafizycznej” choroby także koncentruje się na języku, na wypowiedziach, jakie wygłaszamy o zjawiskach, podkreślając naturalne zróżnicowanie językowych form i związek języka z byciem w świecie. Świadczy o tym pojęcie gier językowych oraz koncepcja znaczenia jako użycia. Wittgenstein przekonuje nas, że istotą i celem języka nie jest logiczne odzwierciedlanie rzeczywistości (jak to miało miejsce w *Tractatus logico-philosophicus*¹⁰), lecz ukazywanie – poprzez gry językowe – różnych form naszej egzystencji, a ponadto, że zrozumieć możemy tylko to, co wiemy, jak zastosować w praktyce naszego życia. W przedstawionych tu koncepcjach pytanie o to, jak język miałby odzwierciedlać rzeczywistość zostaje zastąpione pytaniem: „w jaki sposób język determinuje nasze rozumienie?” oraz: „w jaki sposób tak pojęte rozumienie uzależnione jest od historycznie zmiennych standardów i reguł myślenia?”. W tekstach Gadamera i Ricoeura tymi warunkami możliwości rozumienia są przesady i symbole, natomiast w *Dociekaniach filozoficznych*¹¹ ich rolę pełnią formy życia oraz reguły gramatyczne¹².

Ostrze krytyki filozofów hermeneutycznych skierowane jest również na pojęcie podmiotu. Dla autora *Egzystencji i hermeneutyki* dociekania nad językiem będą zawsze „momentem rozumienia samego siebie”¹³, ukazując podmiot jako efekt różnorodnych operacji rozumienia i interpretacji. Podobnie jest z późną filozofią autora *Dociekań*, która w ostatecznych rozrachunku na drodze krytyki pojęć metafizycznych odsłania iluzje podmiotu, a także podważa wiele przekonań i przesądów dotyczących naszego obrazu rzeczywistości, powstałego na skutek nieprawidłowego użycia języka. W tym kontekście późna filozofia Wittgensteina może uchodzić za, używając ricoeurowskiej terminologii, filozofię podejrzeń, do której zaliczani są obok Marksa, Nietzsche i Freud. Łącząca te filozofie swoista „archeologia sensu” polega na wydobyciu na jaw ukrytych determinantów myślenia, czy będzie to wola mocy, podświadomość czy też reguły gramatyki. Hermeneutyka, jak utrzymuje M. Szulakiewicz, wychodzi od sytuacji „niejasności”, „złudzenia”, w jakim znalazł się człowiek w swoim naturalnym byciu w świecie. Jej celem

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

¹¹ L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972. W dalszej części tekstu używam skrótu DF.

¹² M. Soin, *Gramatyka...*, wyd. cyt., s. 179. Autor pisze o tzw. socjologicznej interpretacji pojęcia „form życia” jako równoznacznych z pojęciem kultury. Por. też G. H. von Wright, *Wittgenstein i jego czasy...*, wyd. cyt., s. 141.

¹³ Tamże, s. 190.

jest zatem pokonanie tej sytuacji nie na drodze naukowej, lecz właśnie poprzez swoiste zwrócenie się do podstaw naszego myślenia poprzez krytyczną egzegezę świadomości¹⁴.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia, gdy idzie o stosunek autora *Dociekań* do psychoanalizy Freuda. Poza kilkoma wzmiankami¹⁵ Wittgenstein nigdzie nie nawiązuje w swych tekstach do koncepcji Freuda, choć dla czytelnika późnych pism Wittgensteina nie jest to nic zaskakującego¹⁶. Mimo to, wielu komentatorów jego filozofii wskazuje na głębokie powinowactwa w tym zakresie¹⁷. Chodzi tu o stosunek samego autora do swej filozofii, a także – o czym już wspomniałem wyżej – o sposób uprawiania filozofii, jej nauczania, ale również o treść tejże filozofii, która niejednokrotnie narzuca „terapeutyczne” interpretacje.

Interesujące analogie do terapeutycznego wymiaru filozofowania i psychoanalizy można odnaleźć zarówno w tekstach Gadamera¹⁸, jak i Ricoeura¹⁹. Ten ostatni odnosi się do psychoanalizy *explicite*, poruszając w swych tekstach takie wątki jak: podważenie kartezjańskiego prymatu świadomości podmiotu, wyeksponowanie „ruchu regresywnego”, czyli archeologii świadomości, jej krytycznego odszyfrowywania i interpretacji, jako punktu wyjścia filozofowania. Francuski filozof pojmuje hermeneutykę m.in. jako „praktykowanie podejrzeń”, nawiązując do takich postaci jak Nietzsche, Marks czy Freud. Myśliciele ci, zdaniem Ricoeura, starali się stworzyć „*naukę* o sensie niesprowadzalną do bezpośredniej świadomości sensu”. Przeciwwstawiali konieczność rozszyfrowywania świadomości procesowi ludzkiego tworzenia iluzji, których źródłem jest wola mocy, byt społeczny bądź nieświadoma psychika²⁰. Ponadto pojęcie przyswojenia jako finalnego aktu rozumienia pojmuje Ricoeur w kategoriach freudowskich. Jest ono „wywłaszczeniem ego” i jego przemianą, co koresponduje z wittgensteinowską „zmianą sposobu patrzenia na rzeczy” i „zmianą sposobu życia” jako efektem terapii językowej.

¹⁴ M. Szulakiewicz, *Filozofia jako...*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków, 1995, s. 146, 149, 157.

¹⁶ Chodzi tu o fakt, że Wittgenstein prawie w ogóle nie stosował w swych tekstach przypisów ani odsyłaczy do innych autorów.

¹⁷ Por. np. M. Soin, *Gramatyka...*, wyd. cyt., s. 114, oraz J. Tomczyk, *Dociekania: rekonstrukcja i zastosowanie*, w: *Wittgenstein w Polsce*, red. M. Soin, Warszawa 1998, s. 117.

¹⁸ Możliwości takiej interpretacji wskazuje A. Pawliszyn w: Tegoż, *Skryte podstawy...*, wyd. cyt., s. 32.

¹⁹ Por. P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005, s. 25, oraz M. Drwiega, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, s. 96.

²⁰ P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, w: „Studia Filozoficzne” nr 9 (250), 1986. Jest to tekst, który odpowiada II i III rozdziałowi książki P. Ricoeura: *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Ed. Du Seuil, Paris 1965.

„Szkic plenerowy” czyli przegląd podstaw naszego myślenia

Najpierw chciałbym skupić się na tym, co jest przedmiotem krytycznych rozważań „późnego” Wittgensteina a także na czym polega specyficzna metoda, którą zastosował austriacki filozof w swoich dociekaniach. Ten poniższy szkic pozwoli, jak sądzę, ukazać tę filozofię jako swoistą terapię, która w efekcie ma doprowadzić do zmiany sposobu życia i przemiany podmiotu filozofującego.

Jak wskazuje Glock, „żaden filozof od czasów Kanta nie zastanawiał się równie uporczywie nad naturą tego przedmiotu [filozofii B.R.], jak Wittgenstein”²¹. Postawa ta zbliża tego filozofa do Kanta o tyle, o ile obaj starali się wytyczyć granice sensowności i wskazać na te pytania, które z racji wykraczania poza tę granicę są pozbawione sensu i wartości poznawczej. Jest to przedsięwzięcie antymetafizyczne, bowiem to właśnie w obrębie metafizyki formułuje się sądy o bycie, które – nie będąc faktami – naruszają granicę sensu. Dlatego też metafizyka, zarówno we „wczesnej”, jak i „późnej” filozofii austriackiego filozofa, naraża się na ostrze gruntownej krytyki. Mimo, że w *Dociekaniach* – będących najpełniejszym wyrazem poglądów semantyczno-epistemologicznych, późnej filozofii Wittgensteina²² – „gramatyka naszego języka” zastąpiła konieczność logiczną z *Traktatu*, to cel filozoficzny austriackiego filozofa pozostaje ten sam: krytyka metafizyki oraz badanie podstaw naszego myślenia²³. Tak więc mimo niewątpliwych różnic w obu dziełach Wittgenstein wskazuje, że tradycyjne problemy filozoficzne mają charakter językowy, a przyczyny choroby zwanej filozofią, biorą się z niezrozumienia funkcjonowania podstaw naszego języka i myślenia. Jest to dość oczywiste zwłaszcza w świetle uwag, jakie autor *Dociekań* formułuje, mając na myśli tradycyjne problemy metafizyki²⁴. Chciałbym natomiast skupić uwagę czytelnika na tym, że termin „filozofia” występuje w pismach „późnego” Wittgensteina w dwóch różnych znaczeniach.

Po pierwsze, filozofia jest przedmiotem krytyki, i jako taka jest nazywana często „metafizyką”, czyli dziedziną podejmującą tradycyjne dla ontologii oraz teorii poznania pytania i problemy. To właśnie tak rozumiana metafizyka staje się powodem, że „język świętuje”, a umysł nabawia się „guzów”.

²¹ H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, Warszawa 2001, s. 106.

²² B. Wolniewicz, *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus...*, wyd. cyt., s. X.

²³ Maciej Soin stwierdza, że „założenia postępowania wypracowanego w *Traktacie* na użytek wyjaśniania konieczności logicznej miały – mimo istotnych modyfikacji – decydujące znaczenie dla projektu nowej metody. W schemacie przeciwstawiającym konieczność i doświadczenie gramatyka zastąpiła wprawdzie logikę, niemniej zachowała jej najważniejsze cechy i rolę w krytyce metafizyki” (M. Soin, *Gramatyka...*, wyd. cyt., s. 71).

²⁴ Por. np. DF § 118–119.

Po drugie, pojęcie „filozofia” funkcjonuje jako metoda, którą Wittgenstein stosuje w swych dociekaniach. Jest to metoda w rozumieniu samego autora nowa, bo stanowi alternatywę w stosunku do nomologiczno-nomotetycznego wyjaśniania stosowanego w naukach empirycznych. To właśnie nowa metoda prowadzi do krytyki tradycyjnie rozumianej metafizyki.

Na czym polega nowa metoda filozofowania i czym różni się od dotychczas stosowanych w filozofii?

Najbardziej istotnym dla nowej metody pojęciem jest *Übersicht*, czyli przegląd, całościowy widok²⁵. Dla Wittgensteina pełni ono istotną rolę. W *Dociekaniach* czytamy: „Jednym z głównych źródeł naszego niezrozumienia jest to, że brak nam jasnego *przeglądu* sposobów użycia naszych słów (...) Przejrzysta ekspozycja umożliwiała zrozumienie, które na tym właśnie polega, że ‘dostrzegamy związki’ (...) Pojęcie przejrzystości ma dla nas zasadnicze znaczenie. Charakteryzuje ono formę naszego ujęcia, sposób, w jaki sprawy widzimy. (Czy jest to pewien pogląd na świat?)”²⁶. W innym miejscu: „Mnie nie interesuje wznoszenie budowli, lecz to, by przejrzystość widzieć podstawy możliwej budowli”²⁷. Jak wskazuje Glock, wzorem dla stworzenia tej metody była dla Wittgensteina refleksja Hertza na gruncie fizyki, a także Goethego i Spenglera. To, co łączyło tych myślicieli, to przekonanie, że można wyjaśnić zjawiska w sposób inny, konkurencyjny w stosunku do przyczynowego wyjaśniania naukowego. Twierdzili, że poprzez określone uporządkowanie tego, co już znane, w sposób ukazujący wzajemne powiązania i związki między elementami systemu, można uzyskać adekwatne poznanie i rozumienie²⁸. Przegląd, jako nowa metoda badawcza jest również „nowym światopoglądem”, nowym sposobem widzenia rzeczywistości. W oparciu o to pojęcie formułuje Wittgenstein zadanie filozofii, która ma być „plenerowym szkicem”, ma uporządkować już posiadaną przez nas wiedzę o świecie²⁹. Chodzi o to, aby „wprowadzić pewien porządek do naszej wiedzy o użyciu języka: porządek służący określonej celowi; jeden z wielu możliwych porządków, nie zaś

²⁵ Brak w języku polskim dobrego odpowiednika tego terminu. Tłumacz *Słownika Wittgensteinowskiego* wskazuje, że termin ten łączy w sobie przeglądowość z przejrzystością. Por. H.-J. Glock, *Słownik...*, wyd. cyt., s. 273.

²⁶ DF § 122.

²⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, wyd. cyt., s. 23.

²⁸ H. J. Glock, *Słownik...*, wyd. cyt., s. 274. K. Gurczyńska stwierdza, w nawiązaniu do pojęcia „przeglądu”, że metoda zastosowana w *Dociekaniach* nie może prowadzić do żadnych nowych odkryć. Problemy filozoficzne mają zniknąć poprzez ukazanie roli, jaką określone pojęcia pełnią w naszym języku. Zniknięcie problemu jest jego rozwiązaniem, jednakże nie jest w tym sensie żadnym nowym odkryciem. Por. K. Gurczyńska, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007, s. 26.

²⁹ L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998, s. 44.

porządek *w ogóle*”³⁰. Zamiar wprowadzenia porządku, czy też uporządkowania naszej wiedzy przyświecał również autorowi w *Traktacie*, teraz jednak nie chodzi o „geologiczne” osiągnięcie właściwej koncepcji logicznej jako fundamentu naszej wiedzy, lecz o „topograficzne” opisanie naszych zwykłych sposobów użycia języka w ramach gier językowych. Analizę logiczną ma zastąpić opis. Wittgenstein uznał także, że nie jest możliwe wprowadzenie jednego wzorcowego „porządku” w oparciu o logikę. Chodziło mu raczej o porządek (jeden z wielu), który ma rację bytu w pewnych granicach sensowności, wyznaczonych przez gry językowe i formy życia. Gramatyka, jako wewnętrzna struktura języka, tworzona przez „reguły określające użycie zdań i ich składników, jest formą przedstawiania, siecią pojęciowych związków, za pomocą których pojmujemy świat. Właściwy przegląd naszej formy przedstawiania możemy uzyskać wówczas, gdy zrozumiemy gramatykę języka (...)”³¹.

Już z analizy powyższych fragmentów wynika, że metoda *Dociekań* polega na swoistym sięgnięciu w głąb naszego myślenia i języka, ku najbardziej podstawowym regułom, które determinują nasze rozumienie. W języku potocznym, opisującym rzeczywistość, jak i w języku filozofii te pierwotne reguły są często przysłonięte, co skutkuje, jak twierdzi Wittgenstein, filozoficznym zamętem i „chorobą umysłu”. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest fakt, że niektóre elementy języka, np. terminy psychologiczne lub filozoficzne, skłaniają nas do tego, aby przypisywać im jakiś określony sens i na przykład postulować ich realne istnienie. Takie pojęcia, jak: „istota”, „Ja”, „bóg” „przyczyna”, nie stanowią jedynie przedmiotów akademickich rozważań w gabinetach filozofów, lecz funkcjonują w języku potocznym, pełniąc określone funkcje w naszych formach życia i grach językowych. Jako takie, składają się na egzystencjalne tło i sens życia jednostki, warunkując sposób widzenia rzeczywistości. Należy przy tym zauważyć, że owe ukryte w języku reguły są względne w stosunku do gier językowych a ich status nie jest raz na zawsze ustalony. Oznacza to, że mogą one funkcjonować raz jako formy opisu, a więc jako zdania gramatyczne a innym razem jako pojęcia podlegające opisowi, czyli jako zdania empiryczne³².

Dla zobrazowania tego schematu warto posłużyć się przykładem. Otóż najczęściej pojawiającym się źródłem pomyłek i nieporozumień jest, zdaniem Wittgensteina, pomylenie formy opisu z samym opisem, czyli traktowanie zdania gramatycznego jako empirycznego lub odwrotnie. Jak twierdzi autor *Dociekań*:

³⁰ DF § 132.

³¹ M. S. Hacker, *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii*, w: *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina. Wybór tekstów*, red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wrocław 1996, s. 27.

³² Tamże, s. 215.

„O jednej rzeczy nie można orzec, ani że ma 1 m długości, ani że nie ma, a jest nią wzorzec metra w Paryżu. – Ale w ten sposób nie przypisujemy mu, rzecz jasna, jakiejś osobliwej własności, lecz charakteryzujemy jedynie jego swoistą rolę w grze mierzenia w metrach. – wyobraźmy sobie, że podobnie do wzorca metra przechowuje się w Paryżu wzorce barw (...). Można to wyrazić w ten sposób: wzorzec ów jest narzędziem języka, w którym się mówi o barwach. W grze tej nie jest on obiektem przedstawianym, lecz środkiem ekspozycji”³³.

Nie ma sensu orzekać o wzorcu metra, że ma 1 m długości, ponieważ nastąpiłoby pomylenie tego, co należy do sposobu przedstawiania z tym, co ma być przedstawione. A zatem w grze językowej „mierzenia w metrach” wzorzec metra nie jest obiektem przedstawianym, lecz środkiem przedstawienia. Podobnie rzecz się ma w przypadku wzorca koloru. Przykład ten pokazuje trafnie różnicę między „głęboką” gramatyką języka a „powierzchnią” składającą się ze zdań empirycznych. Jeszcze bardziej staje się to widoczne w ostatnim dziele Wittgensteina *O pewności*, gdzie autor posługuje się metaforą rzeki i koryta: „Można by sobie wyobrazić, że pewne zdania o formie zdań empirycznych stwardniały i funkcjonowały jako kanały dla niestwardniałych, płynnych zdań empirycznych; i że ten stosunek zmienił się z czasem, kiedy zdania płynne stwardniały, a twarde stały się płynnymi. Mitologia może na nowo popaść w stan płynny, koryto myśli może się przesunąć. Rozróżniam jednak ruch wody w korycie rzeki od przesunięcia samego koryta, choć nie ma między nimi ostrego podziału”³⁴.

A zatem pewne zdania funkcjonują w języku, czy też w konkretnej grze językowej na zasadzie mitologii, tj. stanowią pewne odziedziczone kulturowo i historycznie tło, na którym bazują wszelkie zdania empiryczne, opisujące rzeczywistość. Mitologia jest jednocześnie, tak jak koryto rzeki, ukryta, niewidoczna, gdyż przesłania je nurt żywej mowy, codziennego języka, będącego formą życia, czyli takim lub innym sposobem egzystencji. Sposób widzenia rzeczy – to, jak je postrzegamy i wartościujemy – zależy właśnie od owych ukrytych w języku reguł. Stanowią one, zdaniem Wittgensteina, ostateczne kryterium, do jakiego możemy odwołać się w sytuacji pytania o prawdziwość naszych sądów³⁵. Jednakże uzyska-

³³ DF, § 50.

³⁴ L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum M. Sady. W. Sady, Warszawa, 1993, s. 96, 97.

³⁵ Glock określa te zdania jako „zawiasy”, na których inne zdania się poruszają. Są one elementem pewnego obrazu świata i mimo, że przypominają zdania empiryczne i opisują fakty, nie mogą być uznane za fałszywe, jak sugerował Moore, twierdząc, że ma co do nich pewność, gdyż wówczas „stracilibyśmy tło, na którym odróżniamy prawdę od fałszu”. Wittgenstein określa zdania zawiasowe jako „wylądzone z ruchu”, „przetoczone na martwy tor” (por. L. Wittgenstein, *O pewności...*, wyd. cyt., s. 210) a zatem podkreśla, że należą one do tła, o którym się nie mówi i które pozostaje zakryte, choć ujawnić się mogą jedynie w praktyce życia. Glock zwraca także uwagę na podobieństwo owych zdań do Husserlowskiego „świata życia”: obie struktury odgrywają rolę tak podstawową, iż trudno je dostrzec i sformułować językowo. Por.: H. J. Glock,

nie takiego uzasadnienia, tj. ostateczne sformułowanie podstaw naszego poznania, nie jest możliwe, bowiem jest ono niewypowiedzianym tłem, w kontekście którego to, co wypowiedane, daje się zrozumieć. Dlatego ostatecznym uzasadnieniem naszych gier językowych jest „po prostu to, co robimy”, a zatem forma życia będąca odpowiednikiem przyrodniczej konieczności: „Niewypowiadalne (to, co jawi mi się pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi, być może, tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię”³⁶. I dalej: „Jak można kierować się regułą”? – jeżeli nie jest to pytanie o przyczyny, to jest pytaniem o usprawiedliwienie, dlaczego *tak* według niej postępuję. Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwiija się. Wtedy skłonny jestem rzec: po prostu tak właśnie postępuję (...)”³⁷.

Wittgenstein zdaje się tu stwierdzać, że człowiek jest z istoty bytem myślącym, a samo pytanie o myślenie i próba uzasadniania go z konieczności natrafiać musi na przeszkody i aporie. Myślimy bowiem nie dlatego, że myślenie się sprawdziło lub z takich lub innych względów jest korzystne³⁸. Myślimy, ponieważ taka jest, można powiedzieć, nasza kondycja ludzka, jako określonego żyjącego gatunku, sama nasza egzystencja z istoty więc musi wiązać się z myśleniem³⁹. Stąd zdanie *Dociekań*: „Tym, co po prostu trzeba przyjąć, co jest dane, są – można rzec – sposoby życia”⁴⁰. Sposoby czy też formy życia, są ostatecznym kresem uzasadnień i należy je pojmować, według Glocka jako „ogół wspólnych działań, w którym zawarte są gry językowe”⁴¹. Formy życia wyznaczają podstawy języka, a więc pewne reguły myślenia i postępowania, które Wittgenstein określa ogólnym mianem gramatyki. Zmienność owych form życia, podobnie jak przysłowiowego koryta rzeki, zależy od zmiennego kulturowego tła. W tym duchu autor *Dociekań* stwierdza: „Zastanów się: Jedynym korelatem przyrodniczej konieczności jest

Słownik..., wyd. cyt., s. 311. Istnieje również analogia tych sądów do „przedsądów” (*Vorurteil*), o jakich pisze Gadamer. Są one także ogniwem łączącym jednostkę ze światem pojętym jako pewna historyczna i kulturowa ciągłość. Na tej podstawie Gadamer stwierdza, że „Nie ma wypowiedzi, którą można by ująć tylko ze względu na podaną w niej treść, jeżeli chce się uchwycić ją w jej prawdzie. Każda wypowiedź jest umotywowana. Każda wypowiedź ma założenia, których nie wypowiada” (H. G. Gadamer, *Rozum słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s. 41).

³⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, wyd. cyt., s. 40.

³⁷ DF § 217.

³⁸ Tamże, § 467.

³⁹ Nie sposób nie dostrzec tu analogii do kategorii bycia-w-świecie, które Heidegger wiąże z istnieniem Dasein. Do istoty istnienia człowieka należy właśnie to, że w sposób rozumiejący odnosi się do rzeczy, do świata, że troszczy się o coś. Nie jest tak, że człowiek najpierw istnieje, a potem dopiero odnosi się do rzeczy myśląc. Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 65.

⁴⁰ DF, s. 317.

⁴¹ H.-J. Glock, *Słownik...*, wyd. cyt., s. 325.

w języku dowolna reguła. Stanowi ona wszystko, co z owej konieczności da się wprowadzić do zdania”⁴².

Można w tym miejscu postawić pytanie, jak dotrzeć do owych ukrytych form przedstawiania, będących podstawą naszego myślenia? Skoro to zapomnienie o nich w sytuacji posługiwania się językiem, staje się powodem „choroby umysłu”, to aby zmienić nasz „sposób patrzenia na rzeczy”, nadrzędnym zadaniem filozofii staje się dotarcie do podstaw.

Tym sposobem dochodzimy do drugiego, obok przeglądu, fundamentalnego dla metody Wittgensteina pojęcia, a mianowicie terapii.

Przegląd jako terapia

Pojęcie „terapii” często pojawia się w późnych pismach filozofa w powiązaniu „chorobą”, która powstaje na skutek nieprawidłowego posługiwania się językiem, nie tylko w filozofii. W *Dociekaniach* często porównuje się filozofię do choroby: „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”⁴³, „Filozofem jest ten, kto musi uleczyć w sobie wiele chorób umysłu, nim zdoła dotrzeć do pojęć zdrowego rozsądku”⁴⁴. Filozofia okazuje się być terapią, gdyż jest pracą nad sobą samym, nad tym, jak postrzega się rzeczywistość⁴⁵. Terapia polega na osiągnięciu takiego „miejsca”, w którym jasno widzimy, z jakich podstaw rodzą się nasze gry językowe, za pomocą których opisujemy rzeczywistość.

W świetle powyższych uwag dotyczących metody, jaką zastosował w swym dziele Wittgenstein, można wyróżnić trzy cechy określające, czym jest terapia.

Po pierwsze, jest ona swoistym przeglądem podstaw naszego myślenia, tła na które składają się „mity” w postaci reguł gramatycznych utrwalonych historycznie i kulturowo. Dlatego pierwszym krokiem tak pojętej terapii jest, podobnie jak we freudowskiej psychoanalizie, uświadomienie sobie potrzeby poznawczego sięgnięcia do źródeł naszego obrazu świata, który uznajemy za oczywisty. W notatkach Wittgensteina czytamy: „Filozofując, należy zstąpić w pradawny chaos i czuć się tam dobrze” i dalej: „Jeśli jest coś we Freudowskiej nauce o znaczeniu snów, to to, że pokazuje, w jaki *skomplikowany* sposób duch ludzki tworzy obraz rzeczywistości. Tak skomplikowany, tak nieregularny jest sposób odwzorowania, że *prawie* nie można nazwać tego odwzorowywaniem” oraz „Trudno jest głęboko

⁴² DF, § 372.

⁴³ Tamże, § 255.

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, wyd. cyt., s. 73.

⁴⁵ Tamże, s. 40.

ując trudność (...). Trzeba wyrwać ją z korzeniami; a to znaczy, że trzeba zacząć myśleć o tym w nowy sposób. Przemiana musi być tak zdecydowana jak ta, która prowadzi od alchemicznego do chemicznego sposobu myślenia – to nowy sposób myślenia jest tym, co trudno ustanowić”⁴⁶. Jednocześnie należy podkreślić, że owa przemiana nie ma nic wspólnego z tzw. rzeczywistością obiektywną, lecz dokonuje się, można rzec, w samym podmiocie i zależy od jego nastawienia. Powstanie i istnienie problemu są dla Wittgensteina jedynie skutkiem określonego widzenia rzeczy. Rozwiązywanie problemu oznacza jego zniknięcie, lecz problem znika właśnie dlatego, że zmieniamy sposób widzenia, tj. pewne obrazy lub sytuacje przestają być problematyczne. Zadaniem filozofa, tak jak terapeuty, jest przegląd podstaw myślenia i jego ukrytych struktur oraz doprowadzenie do zmiany nastawienia. Problem znika wraz ze zmianą optyki. W efekcie pacjent zyskuje nowy pogląd na świat i na siebie⁴⁷.

Zmiana nastawienia to przemiana podmiotu filozofującego. Poprzez wgląd w siebie i w rzeczywistość, jakie uzyskujemy dzięki terapii, nie tylko poszerzamy pole naszej wiedzy, lecz stajemy się kimś innym, ponieważ zmienia się „cały nasz sposób życia”. Według S. Ronen, która porównuje terapię Wittgensteina do filozofii Nietzschego, w samym pojęciu *self-therapy* zawiera się idea przezwycięzania siebie, doskonalenia i duchowego rozwoju⁴⁸. Wspomniana autorka postrzega filozofię autora *Dociekań* jako terapię mającą na celu osiągnięcie *secular salvation*, czyli świeckiego zbawienia. Twierdzi ona, że celem jego filozofii była zmiana ludzkiego życia i przemiana osobowości, dzięki której możemy wyleczyć się z „choroby”, w jakiej się znajdujemy⁴⁹.

Po drugie, przedmiotem terapii nie jest jedynie filozofia jako dyscyplina akademicka lub naukowa. Zasięg terapii jest znacznie szerszy, obejmuje bowiem nasze konkretne bycie-w-świecie lub formy życia. Jak podkreśla D. Pears, Wittgenstein przywrócił filozofii kontakt z życiem, dowodząc przekonująco, że wszelki sens jest konstytuowany we wspólnocie komunikacyjnej i kulturowej podczas używania ję-

⁴⁶ Tamże, s. 73, 78, 102.

⁴⁷ Zauważmy, że takie ujęcie zagadnienia prowadzi do określonych konsekwencji etycznych. Komentatorzy pism austriackiego filozofa podkreślają, że jednym z głównych jego celów było uwolnienie człowieka od złudzenia obiektywności, czyli od przekonania, że istnieje obiektywna rzeczywistość, którą można w jakikolwiek sposób opisać. Wysiłki autora *Dociekań* zmierzały do wykazania, iż tego rodzaju pojęcie byłoby bezwocne w sensie poznawczym i aksjologicznym. W tym kontekście I. Ziemiński stwierdza, że skoro „świat jest nam dany zawsze jako świat dla podmiotu, w związku z czym to właśnie podmiot wyznacza sposób obecności świata oraz jego granice. Terapeutyczność filozofii polega więc na odkryciu fundamentalnej roli podmiotu jako warunku zarówno wszelkiego dyskursu, jak i świata” (I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006, s. 181).

⁴⁸ S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein. In search of secular salvation*, Warszawa 2002, s. 45.

⁴⁹ Tamże, s. 134.

zyka w codziennej praktyce⁵⁰, a terapia polega właśnie, między innymi, na sprowadzaniu znaczeń słów i pojęć ponownie na poziom języka potocznego z ich zastosowań metafizycznych. Jest to ruch odwrotny do tego, co nazywane jest w pismach austriackiego filozofa jako „szturmowanie granic języka” lub „naturalna skłonność, by atakować granicę języka i sensu”. Jak wiadomo, W *Dociekaniach*, granice sensu ulegają przeformułowaniu, dlatego nie mówi się w tym dziele – jak to miało miejsce w *Traktacie* – o wykraczaniu poza granicę języka faktów, lecz raczej o naturalnej skłonności, by podążać za pewnymi obrazami, które „wysyłają nas w pogoń za chimerami”⁵¹. W podobnym duchu pisze K. Gurczyńska, stwierdzając, że ostrze krytyki Wittgensteina wymierzone jest nie tylko w konkretne koncepcje filozoficzne, lecz głównie w nasze potoczne rozumienie siebie i świata oraz tego, kim jesteśmy. To właśnie w obrębie tego rodzaju przekonań budowane są pojęcia dotyczące np. relacji podmiotowo-przedmiotowej, własnej „wewnętrzności” lub istnienia świata jako bytu obiektywnego, będącego podłożem zjawisk⁵². Wszystko to składa się na pewien, zdaniem Wittgensteina, fałszywy obraz, za którym podążamy popychani naturalną skłonnością do przekraczania granic sensu.

Powyższe uwagi stają się bardziej zrozumiałe w kontekście tego, jak sam autor *Dociekań* zapatrywał się na sens swojej pracy. W jednej z notatek pisze, iż bardziej niż na kontynuacji swojej pracy przez innych zależy mu na „zmianie sposobu życia”, która spowoduje, że wszystkie pytania, które stawia w swoich tekstach, staną się zbędne⁵³. A zatem problemy, z jakimi zmagał się Wittgenstein wynikały nie tyle z zawilości logicznych czy lingwistycznych (to był, jak twierdził, jedynie objaw „choroby”), lecz z określonej formy życia czy też sposobu życia, charakterystycznego dla ducha epoki, w jakiej tworzył. Nie dziwi więc fakt krytycznego stosunku tego filozofa do idei cywilizacji opartej na postępie, nauce i technice⁵⁴.

Świadomość jako zadanie

W poniższym rozdziale przedstawię te wątki hermeneutyki Ricoeura i Gadamera, które określić można jako terapeutyczne, a które – w przypadku Ricoeura – wprost nawiązują do pojęć freudowskiej psychoanalizy a także korespondują z „późnym Wittgensteinem”. Będzie to więc krytyka podmiotu jako zamkniętej

⁵⁰ D. Pears, *Wittgenstein*, Warszawa 1999, s. 107.

⁵¹ DF, § 94 a także: D. Pears, *Wittgenstein...*, wyd. cyt., s. 115.

⁵² K. Gurczyńska, *Podmiot...*, wyd. cyt., s. 14, 23.

⁵³ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, wyd. cyt., s. 97.

⁵⁴ Tamże, s. 22.

monadycznie świadomości, zwrócenie się ku szeroko pojętemu językowi (tekstowi) jako medium rozumienia, podkreślenie sytuacji zagubienia i poznawczej niejasności człowieka, domagającej się działań terapeutycznych i w końcu analiza pojęcia przyswojenia jako finalnego momentu prowadzącego do przemiany filozofującego podmiotu.

Tym, co łączy omawiane tu koncepcje jest przede wszystkim – mimo zorientowania ich ku problemowi języka – cel, który ma charakter etyczny i refleksyjny⁵⁵. Ostatecznym celem procesu interpretacji i rozumienia jest bowiem osiągnięcie większej samoświadomości, odsłonięcie ludzkiego sposobu bycia a także przemiana *ego*. Proces ten prowadzi zatem nie tyle do zrozumienia sensu tekstu, ile raczej do rozumienia siebie w obliczu tekstu. Pokreślmy jednak, że nie dokonuje się to na drodze Kartezjańskiej, tj. poprzez bezpośrednie poznawcze zwrócenie się do danych świadomości.

Zdaniem Ricoeura świadomość nie jest punktem wyjścia i podstawą wszelkiej pewności, lecz leży u końca drogi, której istotą jest rozumienie i interpretacja⁵⁶. Świadomość dana bezpośrednio w akcie intuicji jest, zdaniem francuskiego filozofa, „podejrzana” i „fałszywa”, jest bowiem, jak stwierdza Freud, źródłem fałszywego obrazu „Ja”. To właśnie twórcę psychoanalizy uważa Ricoeur, obok innych „mistrzów podejrzeń” za twórcę hermeneutyki w tym sensie, że wraz z Freudem „rozumienie staje się hermeneutyką: odtąd poszukiwanie sensu nie jest już »syلابizowaniem« świadomości sensu, ale *rozszyfrowywaniem jej wyrazów*”⁵⁷. Stąd stwierdzenie, że świadomość nie jest dana, lecz jest zadaniem. A zatem interpretacja, kluczowe pojęcie hermeneutyki, będzie zawsze próbą dotarcia do ukrytych podstaw naszego myślenia, przesądów (Gadamer) czy też symboli i metafor (Ricoeur), ich „rozszyfrowywania”, bowiem potoczne doświadczenie, bycie-w-świecie, językowy obraz rzeczywistości, jest zawsze, zdaniem hermeneutów, jedynie symptomem, powierzchwną zakrywającą głębię języka i mowy. Słowo, jak twierdzi Gadamer, jest zawsze odpowiedzią na coś, co zostało powiedziane wcześniej i w ten sposób odsyła do historii języka, dziejów kultury, czyli czegoś, co w bezpośrednim doświadczeniu językowym pozostaje zakryte⁵⁸. Jest, można rzec, Wittgensteinowskim „korytem rzeki”, tłem, na którym dopiero to, co powiedziane zyskuje sens i znaczenie. Ricoeur sugeruje zatem dookólną drogę „interpretacji i rozumienia znaków stano-

⁵⁵ Por. M. Drwięga, *Paul Ricoeur...*, wyd. cyt., s. 23, a także: K. Rosner, *Wstęp* do: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa, 1989, s. 7 oraz np.: W. Sady: *Wprowadzenie* do: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii...*, wyd. cyt., s. 34. Również R. Rhees określa cel filozofii Wittgensteina jako etyczny; jako zmaganie się człowieka z samym sobą (R. Rhees, *Wittgenstein and the possibility of discourse*, Blackwell Publishing, 2006 by D. Z. Philips., XII).

⁵⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...*, wyd. cyt., s. 185.

⁵⁷ Tamże, s. 146.

⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo...*, wyd. cyt., s. 41.

wiących obiektywizację egzystującego *Ja*”⁵⁹. W *Języku i interpretacji* czytamy: „Wbrew tradycji *cogito* oraz wbrew roszczeniom podmiotu jakoby znalazł on siebie samego dzięki bezpośredniej intuicji, trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookolną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury”⁶⁰. Jest to nieunikniona konsekwencja wszelkiej filozofii (czy będzie to Wittgenstein, Heidegger czy Freud), która podkreśla pierwszeństwo istnienia nad myśleniem, „jestem” nad „myślę”, pierwszeństwo egzystencji oraz jej utrwalonych w języku form, nad refleksją. Dlatego też hermeneutyka musi zwrócić się ku językowi, jako uniwersalnemu medium, w którym egzystencja ludzka oraz wszelkie doświadczenie stają się zrozumiałe. Zdaniem Ricoeura (także Gadamera) język ukrywa i jednocześnie utrwała przeróżne sensy i pojęcia konstytuujące nasz obraz rzeczywistości⁶¹. Podobnie czyni wittgensteinowska analiza języka metafizyki oraz języka potocznego, ujawniając tkwiące w języku ukryte struktury gramatyczne, które ulegają zasłonięciu i zapomnieniu. Dopiero, jak twierdzi autor *Dociekań*, „zmiana optyki” pozwala nam dostrzec subtelną sieć językowych gier oraz reguły odsyłające do kulturowego „tła” zgodnie ze stwierdzeniem, że „To my sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do ich codziennego użytku”⁶². Dotyczy to również pojęcia podmiotu, które w późnych pismach austriackiego filozofa ulega radykalnemu przeformułowaniu w stosunku do tradycji kartezjańskiej.

Jednakże w odróżnieniu od terapii gier językowych, zamysł francuskiego myśliciela kieruje się ku tekstowi pisanemu, który uzyskuje jego zdaniem rys bardziej obiektywnego przekazu, uwolnionego od elementów subiektywnych⁶³. Autor *Egzystencji i hermeneutyki* formułuje pojęcie „świata tekstu” twierdząc, że świat to „(...) zespół referencji odsłanianych przez wszelkie rodzaje tekstów, deskryptywnych i poetyckich (...) Rozumieć zaś tekst – to umieszczać wśród predykatów odnoszących się do naszej sytuacji wszystkie te sensy, które z naszego *Umwelt* (otoczenia) czynią *Welt* (świat)”⁶⁴. Użyte tu pojęcie „referencji”, zaczerpnięte z filozofii G. Fregego, jest zdaniem Ricoeura, istotą tekstu, dotyczy bowiem tego, „o czym” tekst mówi, w odróżnieniu od jego sensu⁶⁵. To dzięki referencji język dosięga rzeczywistości i wyraża ją. „Świat, twierdzi Ricoeur, jest dla nas zespo-

⁵⁹ P. Ricoeur, *Język...*, wyd. cyt., s. 23.

⁶⁰ Tamże, s. 243.

⁶¹ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo...*, wyd. cyt., s. 20–32.

⁶² DF § 116.

⁶³ P. Ricoeur, *Język...*, wyd. cyt., s. 89.

⁶⁴ Tamże, s. 112.

⁶⁵ Tamże, s. 89.

lem referencji otwartych przez teksty (...)”⁶⁶. Dlatego też rozumienie tekstu nie ma nic wspólnego z intencją autora, sytuacją, w jakiej powstał tekst, lecz jest ono nakierowane na obraz świata ukazany poprzez referencję. Rozumieć tekst to, zdaniem Ricoeura, „podażać za jego ruchem od sensu do referencji”. Przedmiotem finalnego aktu rozumienia, nazwanego przez Ricoeura „przyswojeniem” (niem. *Aneignung*, ang. *Appropriation*), jest zatem świat przedstawiony, świat tekstu, który czytelnik odnosi do własnego horyzontu egzystencji. Mówi się tu o „projekcie świata”, o pewnej propozycji „sposobu bycia w świecie”, przyswajanej przez czytelnika jako własnej, która – z racji dystansu historycznego lub kulturowego – była wcześniej dla niego obca i niezrozumiała. Tak z resztą definiuje francuski filozof hermeneutykę, jako uczynienie swoim własnym tego, co wcześniej było „obce”⁶⁷. To właśnie pojęcie obcości jest tak istotne dla hermeneutycznego rozumienia, wiąże się ono bowiem z umiejętnością dystansowania się wobec siebie, wobec tego, co własne i oczywiste⁶⁸. Konfrontacja z obcością nie jest rozumieniem w sensie diltheyowskim, lecz, jak sugeruje Gadamer, jest zdarzeniem wymuszającym zdefiniowanie swojego życia na nowo, jest przemianą podmiotu⁶⁹. Obcości bądź inności nie nadaje się tu więc charakteru negatywnego, tj. nie jest ona zbędną przeszkodą w rozumieniu, którą należy usunąć. Przeciwnie, przyswojenie staje się „przygarnięciem tego, co obce, w obręb tego, co własne, i tym samym rozmontowaniem stabilnych i zabezpieczających struktur poznawania świata”⁷⁰.

Warto zauważyć, że w późnych pismach Wittgensteina istotą rozumienia jest również odwołanie się do gry różnic i tego, co obce. Jak czytamy w *Dociekaniach*⁷¹, nie istnieje jeden wzór lub reguła rozumienia, lecz jedynie ich wielość w zależności od gier językowych. Jedynym sposobem zrozumienia sensu wyrażen językowych, osiągnięcia jasności w jakiejś kwestii, jest porównanie, zestawienie i konfrontacja ze sobą różnych gier językowych poprzez uwydatnienie różnic, bądź zestawienie danego pojęcia z regułami gramatyki, które – jak powyżej zasugerowałem – odsyłają ostatecznie do form życia jako kulturowego tła. A zatem z braku ostatecznego wzorca zmuszeni jesteśmy oprzeć się na grze różnic, na zestawianiu względem siebie różnych sposobów „widzenia” zjawisk, bądź też, w odniesieniu do form życia,

⁶⁶ Tamże, s. 110.

⁶⁷ Tamże, s. 118.

⁶⁸ M. S. C. Schuback, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. L. Neuger, Kraków, s. 4. Autorka używa pojęć „wy-obcowanie” i „od-kształcanie siebie” jako istotnych dla podejścia hermeneutycznego.

⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i Metoda...*, wyd. cyt., s. 122 i 131.

⁷⁰ M. P. Markowski, *Znieswojenie. Wstęp do hermeneutyki nierozumienia*; w: M. S. C. Schuback, *Pochwała nicości...*, wyd. cyt., s. XXIII.

⁷¹ DF § 132.

do różnej ich wykładni. „Metodę filozofii” zastępują więc różne terapie⁷². Zmiana optyki, czyli wyobrażenie sobie zupełnie innego widzenia danego zjawiska, ukazując jednocześnie jego prawdę⁷³. W tym kontekście można interpretować słowa Ricoeura: „Przyswojenie jest procesem, przez który odsłonięcie nowych sposobów istnienia – albo, jeżeli ktoś woli Wittgensteina od Heideggera, nowych »form życia« – daje podmiotowi nowe możliwości poznania siebie”⁷⁴. Owo „poznanie siebie” pojmowane jest przez francuskiego filozofa w kategoriach freudowskich, ponieważ „ego czytelnika uwalnia się od siebie” i ulega niejako zawieszeniu i zdystansowaniu się do siebie samego, podobnie jak to się dzieje w procesie psychoanalizy: „To dzięki tekstowi i jego uniwersalnej mocy odsłaniania *ego* uzyskuje siebie”⁷⁵. Przyswojenie prowadzi więc do wyłonienia się nie Kartezjańskiego „*ego cogito*”, lecz „tego-który-jest-sobą”. W książce *O sobie samym jako innym*⁷⁶ Ricoeur tworzy pojęcie „sobości”, „tego-który-jest-sobą” i przeciwstawia je Kartezjańskiemu i Husserlowskiemu *Ja*, jako bezpośrednio danej podstawie zjawisk. „Sobosc” jest, można powiedzieć, końcem „długiej drogi” rozumienia, interpretacji i wyjaśniania, owej dookolnej drogi pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury, w której *Ja* odnajduje samego siebie bogatszego o nowe sposoby widzenia rzeczy i bycia w świecie. Ricoeur pisze: „Mówić: *ten-który-jest-sobą* nie znaczy mówić: *ja*. *Ja* się ustanawia – albo zostaje obalone. *Sobosc* jest zawarta jako to, ku czemu zwraca się refleksja w operacjach, których analiza poprzedza powrót do samego siebie”⁷⁷.

* * *

Podstawową cechą, charakterystyczną dla przedstawionych tu koncepcji hermeneutycznych jest powiązanie dociekań filozoficznych ze sferą *praxis*. Przejawia się to, z jednej strony, w określonej koncepcji języka, z drugiej, w skierowaniu uwagi nie tyle na odkrywanie rzeczywistości, gdyż tym zajmują się nauki empiryczne, ile na człowieka oraz sposoby, na jakie człowiek poznaje i rozumie. Język jest dla filozofów hermeneutycznych ściśle wpleciony w praktykę życia a także w historycznie zmienne warunki rozumienia, czy będą to formy życia (Wittgenstein), czy przesady (Gadamer). Sposób życia człowieka oraz sposób postrzegania

⁷² Tamże, § 133.

⁷³ Stąd częste przykłady, w których Wittgenstein zachęcał czytelnika do widzenia jakiegoś zjawiska lub problemu z zupełnie odmiennej, „nie oczywistej” perspektywy, np. z punktu widzenia człowieka z innej kultury, plemienia, itp. Por. np. DF § 200, § 206, § 208.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Język...*, wyd. cyt., s. 287.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Warszawa 2005.

⁷⁷ Tamże, s. 33.

przez niego rzeczy jest głęboko zakorzeniony w owych warunkach. Na tyle głęboko, że aby dokonać przemiany filozofującego podmiotu, trzeba, jak twierdzi autor *Dociekań*, zmienić „cały nasz sposób widzenia” na drodze przeglądu, bądź, jak radzi Ricoeur, dokonać demistyfikacji iluzji świadomości. Nasze naturalne bycie w świecie okazuje się zatem stanem wyobcowania człowieka, z którego to stanu człowiek może się wyzwolić „zmieniając optykę”. W podobnym kierunku kroczy psychoanaliza, której cel można określić jako: „reintegrację wyobcowanego podmiotu i scalenie jego obrazu świata”⁷⁸.

Summary

In the article *“The change a way of life” – with reference to hermeneutic ideas of philosophy* I present a hermeneutic conceptions of Gadamer’s, Ricoeur’s and the late Wittgenstein’s from a therapeutic perspective. I point out that terms such as: the understanding conditions, changing a way of life and being in the world, plays the fundamental role in the hermeneutic conceptions. Ricoeur as well as Wittgenstein, analysing these terms from language perspective, show us, that the philosophical thinking suppose to lead to expansion of man’s self-consciousness and to understanding the different forms of life. From that angle that idea of philosophy could be understood as a kind of effort tend towards to change our looking at things, providing the subject to a kind of transformation. This process can be recognized as therapeutical because it force us to shake a many of our opinions, hidden prejudices, beliefs about ourselves and about the world, which are treated as a background of our daily life. In connection with that I analyze the similarities between Ricoeur’s and Wittgenstein’s projects on one hand, and the Freud’s psychoanalysis on the other.

Bibliografia

- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
- Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998.

⁷⁸ Tamże, XXXIII.

- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. B. Baran, Warszawa 1979.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Glock H.-J., *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Wiernik i M. Szczubiałka, Warszawa 2001.
- Gottfried G., *Teoria Poznania. Od Kartezjusza do Wittgensteina*, Kraków 2007.
- Gurczyńska K., *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007.
- Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina. Wybór tekstów*, red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wrocław 1996.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Pawliszyn A., *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993.
- Pears D., *Wittgenstein*, przeł. K. Gurczyńska i J. Gurczyński, Warszawa 1999.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.
- Ricoeur P., *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, w: „Studia Filozoficzne”, nr 9 (250), 1986.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Warszawa 2005.
- Ronen S., *Nietzsche and Wittgenstein. In search of secular salvation*, Warszawa 2002.
- Rhees R., *Wittgenstein and the possibility of discourse*, Blackwell Publishing, 2006 by D. Z. Phillips.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rosner K., *Wstęp do: P. Ricoeur, Język, tekst, interpretacja*, Warszawa, 1989.
- Sady W., *Wprowadzenie do: L. Wittgenstein, Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995.
- Schuback M. S. C., *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, tłum. L. Neuger, Kraków 2005.
- Soin M., *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.
- Wittgenstein L., *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L., *Dociekania Filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.
- Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz. Kraków 1995.
- Wittgenstein L., *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998.

Wittgenstein L., *O pewności*, tłum M. Sady, W. Sady, Warszawa 1993.

Wittgenstein w Polsce, red. M. Soin, Warszawa 1998.

Wolniewicz B., *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus...*

Wright G. H von, *Wittgenstein i jego czasy*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Posłowie do:*
L. Wittgenstein, *Uwagi różne*.