

Markus Lipowicz

Akademia Ignatianum w Krakowie

E-MAIL: markus.lipowicz@ignatianum.edu.pl

Pedagogiczne implikacje filozofii kultury i życia Ludwiga Wittgensteina – zarys problematyki

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie oraz krótkie rozwinięcie pedagogicznych implikacji filozofii kultury i życia Ludwiga Wittgensteina. Stawiam hipotezę, iż myśl Wittgensteina może stanowić istotną alternatywę dla postmodernizmu zainspirowanego filozofią Nietzschego, skoncentrowanego wokół idei transgresji i indywidualizmu egocentrycznego. Po krótkim omówieniu pojęcia ponowoczesności w pierwszym rozdziale, postaram się w drugim rozdziale rozwinąć pojęcie wychowania, które wyłania się z myśli wiedeńskiego filozofa. Będę chciał pokazać, iż zamiast głosić konieczność emancypacji z kolektywnie ukształtowanych struktur kulturowych bądź ustanowienia nowych wartości, autor słynnego TRAKTATU LOGICZNO-FILOZOFICZNEGO proponował postawę pokory wobec tego, czego nie sposób wyrazić w języku naukowym i metafizycznym, ale jednoznacznie manifestuje się w życiu społecznym w rozmaitych rytuałach i ceremoniach, dzięki którym jednostka zyskuje zdolność pojmowania swojej egzystencji jako sensownej. Ponowoczesny impet filozofii Wittgensteina nie polega więc na odrzuceniu nowoczesnej racjonalności, lecz na zdystansowaniu się wobec typowego dla nowoczesności nieustannego postępu oraz wynikającego z niego poczucia wyższości wobec przednowoczesnych, archaicznych form życia społecznego. Mając na uwadze współczesny nacisk na wzmocnienie wiedzy oraz umiejętności technicznych wśród dzieci i dorosłych, te humanistyczne implikacje pedagogiczne filozofii kultury i życia Wittgensteina wydają się być niezwykle aktualne i warte dalszych refleksji antropologicznych.

SŁOWA KLUCZOWE: ponowoczesność, kultura, wychowanie, transcendencja, rytuały, ceremonie.

Zamiast wstępu – postmodernizm jako transgresja człowieczeństwa

„Dzisiaj”, jak stwierdza Bogusław Śliwerski w swojej książce WSPÓŁCZESNE TEORIE I NURTY WYCHOWANIA, „przeżywamy przejście od modernizmu do postmodernizmu pedagogicznej rzeczywistości, dla której nie istnieje jeszcze żadna teoria” (Śliwerski, 2015, s. 386). Pojęcie postmodernizmu wciąż wydaje się odsyłać do niepewności epistemologicznej, z jaką spotykamy się, gdy próbujemy ustalić kluczową charakterystykę współczesnej kondycji kulturowej, której „istota wymyka się tradycyjnym formułom i strukturom” (Śliwerski,

2015, s. 381)¹. W konsekwencji poszczególne cechy ponowoczesnej kultury nie objawiają się bezpośrednio w afirmacji nowych wartości, lecz w postaci negacji między innymi autorytetu, uniwersalnie obowiązujących norm, ujednoliconych wspólnot społecznych (Śliwerski, 2015, s. 386). Warto podkreślić, iż postmodernistyczna negacja nie ma charakteru prostego wykluczenia, lecz stanowi „dekonstrukcję”, tzn. w jednoczesnym akcie zarówno *destrukcji* jak i *konstrukcji* tymczasowych porządków znaczeń i sensów kultury². Dopiero na tle rozmaitych dekonstrukcji tradycyjnych formuł i struktur zarówno pojęciowych, jak i instytucjonalnych, postmodernizm oferuje pojęcie zdecentralizowanej kondycji kulturowej, otwierającej się na radykalny pluralizm jednostkowych manifestacji życia ludzkiego (Welsch, 1987, s. 4). Nieco mgliste pojęcie „życia” będzie miało dla niniejszych refleksji znaczenie kluczowe, dlatego chciałbym je nieco rozwinąć z perspektywy pedagogicznej.

Według Jana Rutkowskiego „jednym z poważniejszych problemów wychowania [...] jest skupienie się na metodach i technikach wychowawczych przy jednoczesnym niedocenianiu problematyki celów wychowania” (Rutkowski, 2012, s. 13). W opozycji do tej tendencji Rutkowski krytycznie zauważa:

Znacznie ważniejsze jest pytanie: dlaczego coś uwzględniamy lub redukujemy czy nawet zupełnie eliminujemy? – gdyż to odsyła nas do fundamentalnych przekonań dotyczących celu i sensu ludzkiego życia. [...] Od starożytności ideał wychowania był nierozzerwalnie związany z ideałem człowieczeństwa, z największą dostępną człowiekowi doskonałością. Dążenie do doskonałości wyznaczało horyzont wychowania, a w niej niejako zawierało się szczęście osobiste (Rutkowski, 2012, s. 13).

Pogląd Rutkowskiego wydaje się w pełni korelować ze zdaniem Krystyny Ablewicz, iż „proces wychowania oraz wiedza o wychowaniu służą ochronie istoty i sensu tego, co odsłania i umożliwia zaistnienie w człowieku «Człowieczeństwa»” (Ablewicz, 2003, s. 21–22). Sądzę, że analizując zdiagnozowane przez Śliwerskiego koncepcyjne problemy związane z ponowoczesnością wynikają one przede wszystkim z tego, że zbyt często skupiamy się jedynie na technicznych pojęciach postmodernizmu („dyskurs”, „dekonstrukcja”, „strategie”), zapominając przy tym o antropologiczno-pedagogicznym jądrze

¹ Śliwerski pisze o postmodernizmie, jako o „fenomenie kulturowym” – ja będę się w dalszej części artykułu starał ujmować ten fenomen jako ogólną, ponowoczesną, kondycję kulturową.

² Komentarz wydaje mi się istotny, albowiem termin ten bywa zbyt często (nad)używany jako synonim destrukcji i tym samym przeciwstawiony konstrukcji, co – jak chciałbym podkreślić – zupełnie mija się z jego pojęciem.

współczesnej kondycji kulturowej dotyczącej problematyki sensu życia ludzkiego.

Twierdzę, że nigdy nie pojmimy ponowoczesnego „wszystko jest możliwe” (Śliwowski, 2015, s. 386) jeśli nie zrozumiemy, iż lansowany pluralizm, a także hedonizm kulturowy stanowi derywat kryzysu idei „sensu” ludzkiego jestestwa, której zmierzch Fryderyk Nietzsche – niekwestionowany ojciec myśli ponowoczesnej – wyraził w swojej słynnej sentencji „śmierci Boga” (Nietzsche, 2006, s. 110). Mimo, iż ponowoczesna kondycja kulturowa stanowi wypadkową różnych prądów intelektualnych i artystycznych, to właśnie w myśli autora WIEDZY RADOSNEJ szukać należy filozoficznych korzeni postmodernizmu (Habermas, 2007, s. 102–126; Vattimo, 2006, s. 153; Safranski, 2003, s. 371; Bauman, 2009, s. 212). Zapytajmy więc w odniesieniu do powyżej naszkicowanej problematyki antropologiczno-pedagogicznej o specyfikę filozofii Nietzschego.

Otóż z perspektywy antropologicznej warto podkreślić, iż zdaniem niemieckiego filozofa człowiek to istota poszukująca w życiu sensu: „Jeśli w życiu mamy swoje «dlaczego?», to godzimy się z niemal każdym «jak?» – Człowiek nie dąży do szczęścia” (Nietzsche, 2000, s. 20). Kryzys nowoczesności wynikał zdaniem Nietzschego bezpośrednio z erozji wiary w transcendentalne źródło chrześcijańskiego pojęcia *sensu* życia ludzkiego oraz wynikającej z niej aksjologii – czyli Boga (Nietzsche, 2000, s. 75–76). Pogląd ten odpowiada diagnozie Jürgena Habermasa, iż dyskurs filozoficzny nowoczesności

od końca XVIII wieku ma wciąż jeden i ten sam temat, występujący pod wciąż nowymi mianami: paraliż społecznych więzi, prywatyzacja i rozszczepienie, krótko: deformacje jednostronne zracjonalizowanej praktyki codziennej, które rodzą potrzebę znalezienia ekwiwalentu dla jednoczącej mocy religii (Habermas, 2007, s. 162–163).

Jednak Nietzsche nie chciał pogodzić się z tym, aby w miejsce chrześcijaństwa ustawić ekwiwalent kulturowy, który pod inną nazwą lub sztandarem jedynie przejąłby chrześcijańskie pojęcie i wzory życia ludzkiego. Aspiracje niemieckiego filozofa zmierzały do re-konceptualizacji (albo, jak kto woli, dekonstrukcji) antropologicznych horyzontów pojmowania tego, co „ludzkie”. Zdaniem Nietzschego typowo ludzkie pragnienie sensu – choć konstytutywne dla zrozumienia jego egzystencji – zostało człowiekowi narzucone przez chrześcijańską aksjologię wychowawczą, która uczyniła go istotą słabą, tzn. zależną od wiary w zewnętrzne źródło wszelkiego bytu. „Śmierć Boga” jawiła się Nietzschemu jako nowa, szczęśliwa nauka (*la gaya scienza*), albowiem pojawia się przed człowiekiem możliwość powrotu do przedchrześcijańskich,

pogańskich, grecko-rzymskich korzeni kulturowych Zachodu, które opierały się na „arystokratycznym zrównaniu wartości”, w którym pojęcie „dobra” wiązało się z takimi ideami jak dostojność, moc, piękno, szczęście (Nietzsche, 1997, s. 42). Wychowanie musiałyby więc obrócić się o całe sto osiemdziesiąt stopni i zacząć kształtować ludzi opierając się na antychrześcijańskich wartościach, które nie mieściłyby się już w ramach dotychczasowych pojęć człowieczeństwa. Słusznie w tym kontekście postnietzscheański myśliciel Michel Foucault stwierdził, iż „myśl Nietzschego głosi nie tyle śmierć Boga, ile [...] koniec jego zabójcy”, czyli „śmierć człowieka” jako centralnego pojęcia nowoczesnej filozofii i nauki (Foucault, 2006, s. 346).

Zdaniem Nietzschego kultura zachodnia stoi przed wyzwaniem wychowania „nadczołowieka” – istoty, która byłaby „spełnioną realizacją całego potencjału ludzkiego i w tym sensie jest odpowiedzią na «śmierć Boga»” (Safranski, 2003, s. 312). Ponowoczesna specyfika nadczołowieka wyrażałaby się tym, iż zamiast w duchu nowoczesnym być w ciągłym poszukiwaniu ekwiwalentu utraconej mocy religii, nadczołowiek „jest wolny od religii: nie stracił jej, lecz wziął z powrotem do siebie” (Safranski, 2003, s. 313). Pedagogiczną implikacją filozofii Nietzschego byłoby więc – najkrócej rzecz ujmując – ustanowienie takich form wychowania, które dążyłyby do emancypacji jednostki z chrześcijańskiej idei człowieczeństwa oraz jej świecko-humanistycznych derywatów³.

Reasumując: postmodernizm określa taką kondycję kulturową, w której dotychczasowe pojęcia sensu życia ludzkiego oraz wynikające z nich aksjologie wychowawcze utraciły swoją dotychczasową legitymizację transcendentną. W związku z tym otwiera się kulturowa przestrzeń dla wychowania jednostki ku transgresji kulturowych granic tego, co dotychczas na poziomie normatywnym określało ramy człowieczeństwa. Nic dziwnego więc, iż z powodu swojego nietzscheańskiego impetu postmodernizm jest m.in.

³ Nie ma tu miejsca, aby ten wątek rozwinąć. Chciałbym jednak zauważyć, iż z całokształtu myśli nietzscheańskiej wydaje się wynikać, iż filozof niemiecki uważał każdą odmianę humanizmu za objaw lęku przed wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji ze „śmierci Boga”. Albowiem wraz z upadkiem metafizycznego uzasadnienia tego, co „ludzkie”, wszelka humanistyczna ontologia traci swoją wartość zarówno epistemologiczną, jak i aksjologiczną. Pojęcie „człowieka” nie wyraża już żadnej prawdy o jednostce, lecz okazuje się być przekazaniem przez kulturę sposobem myślenia o tym specyficznym żywiole zwanym „ludzkością”, który według Nietzschego wymaga zupełnie nowej konceptualizacji. Różnica jakościowa między pojęciami „człowieka” i „nadczołowieka” nie polega więc na zwykłym wzroście siły lub mocy panowania – nadczołowiek stanowi dla Nietzschego synonim egzystencjalnej otwartości, jednostkowości i amoralnej osobliwości, która – będąc w pełni złączoną z nieokrzęsą i niekontrolowaną mocą samego życia jako „woli mocy” – nie poddaje się żadnym heterogenicznym wyznacznikom aksjologicznym lub epistemologicznym.

krytykowany za to, iż prowadzi on do „rozchwiania czy zakwestionowania wszelkich wartości (Śliwerski, 2015, s. 410–411). Sam Nietzsche bowiem nie ukrywał, iż jego filozofia wyraża stan kryzysu, „jakiego na ziemi jeszcze nie było” (Nietzsche, 2002, s. 119). Nie chodzi tutaj bowiem jedynie o *destrukcję* dotychczasowego porządku aksjologiczno-normatywnego, lecz o możliwość *konstrukcji* nowego pojęcia tego, co „ludzkie”. Sądzę, że najgłębszy sens pojęcia dekonstrukcji koreluje z neohumanistycznym potencjałem postmodernizmu, który stawia pod znakiem zapytania wszystkie współczesne teorie i nurty wychowania. Innymi słowy: jeśli uznamy ponowoczesność za kryzys, to warto podkreślić, iż jest to kryzys przede wszystkim pedagogiczny i antropologiczny.

Wydaje mi się, iż alternatywę do tak pojętej ponowoczesności jako transgresji człowieczeństwa na poziomie kulturowym stanowić może filozofia Ludwiga Wittgensteina, którego poglądy także uchodzą jako „forpoczta” postmodernizmu (Śliwerski, 2015, s. 381). W dalszej części artykułu postaram się pokazać, iż mimo pewnych zbieżności filozofii Wittgensteina i Nietzschego (Ronen, 2002) ich myśli są na poziomie antropologiczno-pedagogicznym całkowicie przeciwstawne i sugerują zupełnie odmienne spojrzenia na problematykę wychowania w kulturze ponowoczesnej. W opozycji do transgresyjnego oraz indywidualistycznego impetu myśli Nietzschego filozofia kultury Wittgensteina wydaje się dążyć do takiego modelu wychowania, które zwiększałoby wrażliwość oraz pokorę jednostki w stosunku do innych jednostek, obcych kultur oraz świata jako całości⁴.

Wychowanie ku mądrości – czyli o wielkości umniejszania się

Wittgenstein w roku 1930 przyznał, iż przygląda się rozwojowi cywilizacji zachodniej „bez sympatii, bez zrozumienia jej celów” (Wittgenstein, 2000c, s. 23). Naczelną wartością nowoczesnej Europy stanowiło wówczas dążenie do postępu, czyli do budowy coraz bardziej skomplikowanych struktur (Wittgenstein, 2000c, s. 23). Ta niechęć Wittgensteina do „postępowej”, „budującej” cywilizacji nowoczesnej wydaje się wynikać z jego przywiązania do wartości,

⁴ Choć nie będę tego wątku tutaj rozwijał, chciałbym jedynie zaznaczyć, iż naszkicowana przeze mnie filozoficzna opozycja między Nietzschem a Wittgensteinem wydaje mi się w dużym stopniu stanowić analogicznie odzwierciedlenie antagonistycznej relacji między trans- i posthumanizmem. O ile bowiem ten pierwszy stara się zwiększyć potencjał ludzki do narzucania swojej woli jako wyraz władzy i mocy (Ferrando, 2013, s. 26–32), o tyle ten drugi stara się raczej umniejszyć ludzką skłonność do zawłaszczania wszystkiego, co nie- lub pozaludzkie (Radomska, 2010, s. 5774; Hoły-Łuczaj, 2015, s. 45–61). W tym sensie wydaje mi się, że filozofia kultury i życia Wittgensteina wciąż czeka na swoje posthumanistyczne odczytanie. Niniejsze refleksje mogą jedynie stanowić nieśmiałą próbę wskazania kierunku takich interpretacji.

jakimi są „jasność i przejrzystość” (Wittgenstein, 2000c, 23). W swoim pierwszym i zarazem jedynym za życia opublikowanym dziele, czyli TRAKTACIE LOGICZNO-FILOZOFICZNYM, Wittgenstein zasugerował, iż większość sporów filozoficznych wynika z mglistości języka – a dokładnie: z niewłaściwego zrozumienia tego, czym język właściwie jest i gdzie kończą się kompetencje rozumu dyskursywnego.

W Traktacie dowiadujemy się, iż język służy jako narzędzie tworzenia mentalnych obrazów rzeczywistości, których struktura musi odpowiadać światu, czyli całokształtowi faktów (Wittgenstein, 2000b, s. 5). Dlatego konsekwentnie uznawał, iż granice języka są granicami myślenia, gdyż wyznaczają one ramy świata pojmwalnego (Wittgenstein, 2000b, s. 64). Jednocześnie – i na tym wydaje się polegać egzystencjalna głębia TRAKTATU – Wittgenstein utrzymywał, że „sens świata” musi leżeć poza nim samym, czyli poza językowo wyrażalną sferą faktów. Ta zaś jest zdaniem wiedeńskiego filozofa przypadkowa i w związku z tym pozbawiona wartości (Wittgenstein, 2000b, 80). Innymi słowy: jako że nie potrafimy językowo wyjść poza ramy faktyczności, nie jesteśmy w stanie wyrazić niczego wartościowego, co odnosiłoby się do problematyki „sensu” istnienia. Tym samym wszystkie filozoficzne pojęcia z zakresu ontologii, czyli *meta-fizyki*, są „niedorzecznościami” (*Unsinn*) – pustymi znakami, albowiem są one pozbawione desygnatów (Wittgenstein, 2000b, s. 54, 83). Innymi słowy: wszelkie próby wyjścia poza strukturę języka są „bezsensowne” (*sinnlos*), albowiem wyrażają one ludzkie pragnienie myślenia o rzeczach, które nie należą do twardej, materialnej rzeczywistości świata faktów (Wittgenstein, 2000b, s. 38).

Wobec tego można końcowe, słynne zdanie TRAKTATU „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein, 2000b, 84) odczytać jako wyraz pesymizmu egzystencjalnego – jako konstatacja niemożliwości wyrażenia tego, co w życiu ludzkim naprawdę ważne. Albowiem: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte” (Wittgenstein, 2000b, s. 82). Wittgenstein przyznawał, że jest „zaiste coś niewyrażalnego” – lecz to „się uwidacznia, jest tym, co mistyczne” (Wittgenstein, 2000b, s. 82). Z kolei w innym miejscu czytamy: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest” (Wittgenstein, 2000b, s. 81). Wiemy, że świat jest – ale nie potrafimy sensownie wyrazić *dlaczego jest*. Wynika to z tego, iż – jak w odniesieniu do wczesnej filozofii Wittgensteina stwierdza Jakub Gomułka: „W świecie faktów [...] nie ma [...] miejsca na coś wyróżnionego w sensie absolutnym, nie ma też miejsca na tajemnicę” (Gomułka, 2013, s. 75). Milczenie byłoby więc wyrazem uhonorowania tajemnicy bytu – mistycyzmem, który, jak stwier-

dza Maciej Świerczyński, „stanowi swoistą konkluzję, zwieńczenie 'Traktatu'” (Świerczyński, 1998, s. 63)⁵. Chciałbym zaproponować nieco inną – mniej mistyczną, a bardziej socjologiczną interpretację filozofii TRAKTATU.

Wittgenstein wskazuje, iż świat i życie stanowią jedno i że jednostka jest swoim własnym światem – „mikrokosmosem” (Wittgenstein, 2000b, s. 64). Zdanie to bywało zazwyczaj interpretowane w odniesieniu do epistemologicznej problematyki solipsyzmu. Można konstатовaną przez filozofia wiedeńskiego niemożność wyjścia poza sferę faktyczności zinterpretować jako niemoc językowego wyjścia poza swoje „ja”. Zgodnie z takim odczytaniem dramat egzystencji ludzkiej polegałby na tym, iż jest ona na poziomie znaczeniowym przykuta do swojego jednostkowego życia. Wówczas mistyczna konkluzja TRAKTATU wydaje się stanowić wyraz kondycji nowoczesności, w której równoległe do postępu cywilizacyjnego doszło do rozpadu elementarnych więzi społecznych, które stanowią źródło indywidualnego poczucia sensu istnienia (por. Durkheim, 1964, s. 168). Ten aspekt społeczny wydaje się nieobecny we wczesnej myśli Wittgensteina – stąd też i koncepcja sensu jako sfery pozaindywidualnej nie pojawia się na poziomie refleksji nad kulturą. Dopiero pod koniec lat 20. XX wieku, czyli niemal dekadę po publikacji słynnego TRAKTATU, Wittgenstein zaczął dostrzegać to brakujące ogniwo w jego filozofii. Istotnym czynnikiem w tej reorientacji było prawdopodobnie zderzenie się z książką ŻŁOTEJ GAŁĘZI Jamesa George'a Frazera (Orzechowski, 1998, s. 45–46). Zdaniem Andrzeja Orzechowskiego to właśnie etnologia okazała się być „jedyną nauką, która obroniła się przed jego krytyczną postawą” wobec zarówno wąskiego empiryzmu jak i metafizyki (Orzechowski, 1998, s. 57). Dlaczego?

Otóż przypomnijmy, iż Wittgenstein odczuwał niechęć w stosunku do cywilizacji nowoczesnej, która zamiast dążyć do jasności i przejrzystości dążyła do konstrukcji coraz bardziej złożonych tworów. Jednak dzięki literaturze etnologicznej Wittgenstein odkrywa, że obok metafizycznego idealizmu i scjentyistyczno-pozytywistycznego empiryzmu istnieje jeszcze możliwość opisu przypadkowych, lokalnych i partykularnych praktyk kulturowych (Orzechowski, 1998, s. 56). To, co wzbudzało jednak niechęć autora TRAKTATU, to sposób, w jaki Frazer – przedstawiciel nowoczesności – interpretował życie

⁵ Jako uzupełniający komentarz do tego mistycznego zwieńczenia Traktatu można odczytać Wittgensteina słynny Wykład o etyce, w którym, według Gomułki, filozof wiedeński przedstawia pewną aporię dotyczącą „myślenia i mówienia o absolicie”: „Z jednej strony wydaje się, że musi dysponować jakimś zdaniem bądź szeregiem zdań, które moglibyśmy nazwać sensowną definicją czy też opisem tego, czym jest wartość absolutna. Z drugiej strony okazuje się, że rozumienie tego, czym jest wartość absolutna, przywodzi go do wniosku, że nie da się sformułować żadnego zdania, które mogłoby ją opisywać” (Gomułka, 2013, s. 73–75).

„dzikusów”: „Frazer jest dzikusem w znacznie wyższym stopniu niż większość jego dzikusów [...]. Jego wyjaśnienia pierwotnych praktyk są bardziej prostackie niż sens samych tych praktyk” (Wittgenstein, 1998, s. 22). Błąd i zarazem arogancja Frazera polegała zdaniem Wittgensteina na tym, iż starał się on rytuały i ceremonie ludzi prostych tłumaczyć jako czynności prymitywne, tzn. irracjonalne. Jednak Wittgenstein dostrzegał w praktykach kulturowych dzikich coś zupełnie innego: uznał, iż w działaniach rytualno-ceremonialnych zachowała się wśród ludzi prostych zdolność wyrażania tego, co nie mieści się w naszym pojęciu języka jako obrazu rzeczywistości – sensu.

Wittgenstein zauważył, iż w tych kulturach język pełni rolę narzędzia dla wyrażania określonego sposobu życia. Można zaryzykować twierdzenie, iż właśnie refleksja nad kulturą dzikich spowodowała przejście od nowoczesnego do ponowoczesnego sposobu myślenia Wittgensteina. Przejście to wydaje się wyrażać pierwsze zdanie UWAG O ŻŁOTEJ GAŁĘZI: „Należy rozpocząć od błędu i przekształcić go w prawdę” (Wittgenstein, 1998, s. 11). Zdaniem Wittgensteina kultura nowoczesna oddaliła się od „prawdy”, albowiem uległa ona zrównującej wszystko potędze języka (Wittgenstein, 2000c, s. 35). Potęga i zarazem zagrożenie płynące z języka polega na tym, że staramy się dostrzegać prawdy jedynie tam, gdzie udało się zobrazować i tym samym zawłaszczyć na poziomie tymczasowo obowiązującego porządku semantycznego. „Mistyczne” fragmenty TRAKTATU świadczą o tym, że Wittgenstein zdawał sobie sprawę z problematyczności języka jako obrazu rzeczywistości – jednak, prócz milczenia, nie znał innego sposobu ochrony tego, co wartościowe i sensowne. Dopiera wraz z lekturą etnologiczną myśl Wittgensteina uległa głębokiej transformacji. Jak zauważa Orzechowski: „Miejsce dawnego poglądu”, iż porządek językowy musi odpowiadać porządkowi rzeczywistości empirycznej, „zajmuje respekt dla całej gamy różnorodnych sposobów posiadania znaczenia, jakie da się stwierdzić w społecznych praktykach użytkowania języka” (Orzechowski, 1998, s. 63). Opis kultury „dzikich” uświadomił Wittgensteinowi, że w kulturze dzikich praktyka wyprzedza teorię i że tym samym fundament egzystencji ludzkiej nie jest życie oparte na hipotezach, lecz rytuały i ceremonie.

Zdaniem Wittgensteina etnologia pokazuje nam, że człowiek „nie działa [...] na podstawie *poglądów*” (Wittgenstein, 1998, s. 27).

Zadawanie śmierci przez spalenie wizerunku. Całowanie portretu ukochanej osoby. Oczywiście nie opiera się to na wierze w określony wpływ na przedmiot, który wizerunek przedstawia. Ma na celu zaspokojenia i osiąga je. Lub też raczej: nie ma na celu niczego; postępujemy w ten sposób i czujemy się wtedy zaspokojeni (Wittgenstein, 1998, s. 15).

Lektura etnologiczna powoduje, że język przestaje dla Wittgensteina być jedynie obrazem rzeczywistości, albowiem może on także określać sens, jaki jednostka na gruncie kolektywnie ukształtowanych znaczeń i sensów kulturowych nadaje swojemu jestestwu. Najpóźniej od czasów lektury *ZŁOTEJ GAŁĘZI* myślenie Wittgensteina zaczyna przechodzić przez proces decentralizacji: zamiast z powodu kryzysu metafizyki milczeć o sensie świata i życia (które, pamiętajmy, stanowią zdaniem Wittgensteina jedno), twierdzi on, iż owo sens wyraża się w praktykach kulturowych. W miejsce indywidualnego milczenia z *TRAKTATU* Wittgenstein wprowadza koncepcję społecznie zróżnicowanych „gier językowych”. Koncepcja ta sugeruje, że znaczenie określonego słowa nie zawiera się w jego zdolności obrazowania rzeczywistości, lecz w sposobie jego używania (Wittgenstein, 2000a, s. 34). Z tej perspektywy życie człowieka nabiera innego znaczenia, albowiem zyskuje on niemal nieograniczone możliwości wyrażania swojego stosunku do świata jako całości. O ile więc w nowoczesnym *TRAKTACIE* język stanowił klatkę, poza którą mieścił się już tylko nonsens, o tyle w ponowoczesnej twórczości Wittgensteina, która rozpoczyna się od jego *UWAG DO ZŁOTEJ GAŁĘZI* język staje się przestrzenią rozmaitych form ekspresji życia. Myślę, że z tej perspektywy późniejsza wittgensteinowska koncepcja „gier językowych” (Wittgenstein, 2000a) nabiera pedagogicznego znaczenia: zamiast ograniczać wychowanie do jednej obowiązującej formy myślenia o rzeczywistości, pedagogika powinna otwierać dziecko na całe bogactwo możliwych wyrazów znaczeń i sensów kulturowych.

Warto w tym kontekście zauważyć, iż pojęcie „gry” mogłoby mylnie sugerować całkowitą dowolność w dobieraniu treści kształcenia. Pojawia się więc uzasadnione pytanie dotyczące pedagogicznej odpowiedzialności co do wyboru treści wychowania i edukacji. Można więc przy takim odczytaniu zarzucić wittgensteinowskiej koncepcji gry językowej, iż stanowi ona furtkę dla irracjonalnej wykładni życia ludzkiego – niczym domena „całkowitej przypadkowości, dowolności, płynności i fragmentaryczności” (Sztompka, 2002, s. 21). Taka krytyczna interpretacja wydaje się być niewątpliwie słuszna w odniesieniu do pewnych prądów postmodernizmu – jednak byłaby ona niesprawiedliwa w stosunku do myśli samego Wittgensteina. Warto za Jakubem Gomułką i Zofią Sajdek zauważyć, iż choć z perspektywy późnej filozofii Wittgensteina reguły języka nie cechują się statycznością i ścisłością, to niezbędne pozostaje pewne „minimum określoności, poza którym porozumienie nie jest możliwe” (Gomułka, Sajdek, 2015, 66). Owe minimum wynika z obserwacji Wittgensteina, iż komunikacja zawsze stanowi część „pewnej działalności, pewnego sposobu życia” (Wittgenstein, 2000a, 20).

Warto w tym kontekście pamiętać, iż Wittgenstein nie pochwałił „dzikiej” irracjonalności, lecz – wprost przeciwnie – krytykował Frazera za to, iż przedstawiał kulturę „dzikich” jakoby była irracjonalna. W ten sposób można sytuację Frazera określić tym, co Wittgenstein w swoich *DOCIEKANIACH FILOZOFICZNYCH* określił „zaplątaniem się we własnych regułach” (Wittgenstein, 2000a, s. 76): próba redukcji archaicznych gier językowych do z góry przyjętego obrazu rzeczywistości bynajmniej nie przekreśla racjonalności „dzikich”, lecz świadczy o irracjonalności „cywilizowanych” prób redukcji życia do apriorycznie przyjętych reguł poznawczych. Pytanie o irracjonalność postmodernizmu wiąże się więc choćby pośrednio z pytaniem o rzekomą irracjonalność kultury przed-oświeceniowej. Wittgenstein z wielką pasją bronił kultury pierwotnej przed tym właśnie zarzutem, jakoby ich rytuały i ceremonie świadczyły o głęboko zakorzenionej niechęci do logicznego rozumowania: „Ten sam dziki, który, jak się wydaje, w zamiarze zabicia swego wroga przebija jego wizerunek, struga swą strzałę zgodnie z prawidłami i swe domostwo buduje naprawdę z drewna, a nie z symbolicznych wizerunków” (Wittgenstein, 2000c, s. 15). Z kolei w innym fragmencie swoich krytycznych uwag względem *ZŁOTEJ GAŁĘZI* Frazera Wittgenstein wskazuje:

Pośród wielu innych podobnych przykładów czytam o Królu Deszczu w Afryce, którego ludzie proszą o deszcz, gdy nadchodzi pora deszczowa. Ale znaczy to przecież, iż nie uważają naprawdę, że potrafił on sprowadzić deszcz; w przeciwnym razie czyniliby to w okresie suszy, kiedy kraj jest *a parched and arid desert*. Bowiem jeśli uznaje się, że to z głupoty ustanowili ludzie kiedyś urząd Króla Deszczu, to jednak całkiem jasne jest, że już wcześniej wiedzieli z doświadczenia, że deszcze rozpoczynają się w marcu i kazaliby wówczas działać Królowi Deszczu w pozostałych porach roku. Albo też: to przed świtem, gdy wzejść ma słońce, celebrowane są rytuały poczynającego się dnia, nie zaś nocą, wtedy bowiem ludzie po prostu zapalają lampy (Wittgenstein, 2000c, 27-28).

Argument Wittgensteina polega na tym, iż nie należy praktyk kulturowych traktować w kategoriach błędu dopóki nie wysuwają one „jakiejs teorii” (Wittgenstein, 2000c, s. 12). Okazuje się bowiem, że poza granicami rozumu dyskursywnego nie znajduje się wyłącznie nonsens, lecz cała mnogość rozmaitych znaczeń i sensów kulturowych, które na różne sposoby ustosunkowują jednostkę do otaczającej jej rzeczywistości. Warto zauważyć, iż za pośrednictwem koncepcji „gier językowych” Wittgenstein także przewyciężył solipsyzm z *TRAKTATU* – i to nie tylko na poziomie epistemologicznym, lecz socjologicznym: poza granicami mojego „ja” (czyli mojego świata) znajdują się „inni”, dzięki którym moje życie (czyli mój świat) nabiera sensu. Stwierdzenie Wittgensteina, iż sens życia znajduje się poza światem można w tym

kontekście interpretować jako poza „moim” światem, który sam z siebie będzie pozbawiony sensu dopóki nie pozwoli w nim uczestniczyć temu niewyraźalnemu „innemu”, światu w całości – makrokosmosowi, który przekracza granice mojego wąskiego mikrokosmosu.

Dokładnie w tym miejscu myśl Wittgensteina zupełnie zaprzecza filozofii Nietzschego, który gardził ludzką świadomością jako bytem „stadnym”. Choć autor WIEDZY RADOSNEJ prawdopodobnie także zgodziłby się, iż ludzkie pragnienie „sensu” w dużej mierze wiąże się z pragnieniem bliskich relacji społecznych, to warto podkreślić, iż Nietzsche właśnie pragnął wyjść poza typowo „ludzkie” sposoby jestestwa. Według Nietzschego człowiek jako istota społeczna jest jedynie „przeciętnym egoistą”, który ceni kolektywnie ukonstytuowane zwyczaje wyżej niż własne korzyści (Nietzsche, 1999, s. 480). Dopiero „nadczłowiek” stałby się prawdziwym egoistą cechującym się „zdrowym samolubstwem, co z potężnej duszy tryska” (Nietzsche, 2004, s. 137). Miłość w stosunku do innych świadczy z perspektywy nadczłowieka wyłącznie o – typowym dla człowieka – „złym umiłowaniu samego siebie” (Nietzsche, 2004, s. 45).

Wittgenstein proponuje zupełnie odmienne wyjście: „Staraj się być kochanym, a nie podziwianym”, stwierdził w 1940 roku. Jednak w 1916 roku, czyli w okresie tworzenia TRAKTATU, pisał on w swoim notatniku o dwóch „bóstwach” (*Gottheiten*): „świat” i „niezależne ja” (Wittgenstein, 1984, s. 169). O ile można bez większych wątpliwości zaliczyć Nietzschego do wyznawców tego pierwszego bóstwa, o tyle Wittgenstein starał się przeciwstawić swojemu własnemu „ja”, swemu ego, aby móc się w pełni zżyć ze światem:

Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w życiu, jest sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne, znika. To, że twoje życie jest problematyczne, znaczy, iż twoje życie nie pasuje do formy życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie pasowało do formy, zniknie wtedy to, co problematyczne (Wittgenstein, 2000c, s. 49).

Istnieje zapis pewnego dość tajemniczego zdania Wittgensteina skierowanego do swojego ucznia, w którym stwierdza on, iż jego idee religijne są „stuprocentowo hebrajskie” (Drury, 1984, s. 161). Względem tego pojawiły się pewne nadinterpretacje twórczości Wittgensteina w odniesieniu do jego rzekomych związków z judaizmem⁶. Warto jednak zwrócić uwagę, iż autor TRAKTATU podzielał wywodzącą się Pięcioksięgu Mojżesza niechęć do bałwochwalstwa. Stwierdzał on, iż zadaniem filozofii jest niszczenie „bożków” (*Götze*), (Witt-

⁶ Przykładem takiej interpretacji wydaje mi się być monografia Ranjita Chatterjee (2005).

genstein, 2005, s. 413). Warto w odniesieniu do nietzscheańskiego powiedzenia odnośnie „śmierci Boga” zaznaczyć, iż zdaniem młodego Wittgensteina wiara w Boga oznacza zrozumienie samego „pytania” o sens życia (Wittgenstein, 1984b, s. 168). Innymi słowy: zamiast szukać odpowiedzi powinniśmy pracować nad tym, aby nasza skłonność naruszania granic języka (Wittgenstein, 1967, s. 68) nie naruszyła misterium samego bycia, czyli – w rozumieniu autora TRAKTATU – „Boga”.

Reasumując: nadczłowiek nietzscheański – niezależnie czy w postaci wychowawczo ukształtowanego „artysty życia” bądź biotechnologicznie ulepszonego cyborga – byłby jedynie ostatnim, być może najbardziej radykalnym derywatem nowoczesnego indywidualizmu opartym na wierze w jednostkę, która wyraża się w nieustannej transgresji granic kulturowych. Z kolei Wittgenstein rozumiał fenomen wiary jako postawy życiowej „ufności” (Wittgenstein, 2000c, s. 111). Ufność ta dotyczy sfery transcendentnej – czyli tej, która leży poza jednostką i odnosi się do świata w całości. Brak takiej ufności powoduje, że życie ludzkie ogranicza się do narzucającej się woli ego i przypomina bycie uwięzionym „w pokoju, którego drzwi nie są zamknięte i otwierają się do wewnątrz” – jednak zamiast za owe drzwi pociągnąć, człowieka nieufny stara się je pchać (Wittgenstein, 2000c, s. 70):

Życie jest niczym droga wzdłuż górskiej grani; z prawa i z lewa strome zbocza, po których niepowstrzymanie zsuwasz się w dół, w tym lub tamtym kierunku. Wciąż widzę ludzi zsuwających się tak i pytam: „Jak mógłby ten człowiek sobie pomóc!” A znaczy to „zaprzeczyć się wolnej woli”. Ta właśnie postawa wyraża się w owej „wierze”. Nie jest to jednak wiara naukowa, nie ma ona nic wspólnego z przekonaniem naukowymi (Wittgenstein, 2000c, s. 99).

Wittgenstein odrzucał postęp nowoczesnej cywilizacji, gdyż polega on na nieustannym „pchaniu” się – na nieustannej walce ze światem oraz pragnieniu, aby go przekształcić i narzucić mu swój porządek. Tej kolektywnej, a jednak egocentrycznej postawie Wittgenstein przeciwstawiał „spokój myśli” (Wittgenstein, 2000c, s. 73), który pojawia się wraz z umniejszeniem swojego „ja”.

Próba wniosków – czyli o potencjalnych dyrektywach pedagogicznych filozofii kultury Wittgensteina

Wittgenstein proponuje, aby nie zaszczepiać człowiekowi myśli, jakoby stanowił on odrębną, niezależną, suwerenną i autonomiczną wobec świata istotę. Był on przekonany, iż od wyboru orientacji życiowej zależeć będzie kształt i porządek przyszłej kultury. Jednak wiedeński filozof nie zatrzymał się na tej z perspektywy pedagogiki kultury dość oczywistej konstatacji,

albowiem kluczowe dla niego było odnalezienie wiary w to, że w społecznych praktykach kulturowych jednostka będzie mogła odnaleźć sens swojego życia. Ów sens nie polegałby jednak na rozpowszechnionej w kulturze ponowoczesnej idei „wiary w siebie”, lecz koncepcja ta sugeruje, aby przyjrzeć się różnym formom kolektywnych ekspresji znaczeń i sensów oraz z ufnością móc powiedzieć: „takie oto jest ludzkie życie” (Wittgenstein, 1998, s. 14).

Jaka więc dyrektywa pedagogiczna mogłaby wynikać z wittgensteinowskiego postmodernizmu? Otóż widzimy, iż autorowi TRAKTATU nie było ani blisko do nietscheańskiego indywidualizmu nadczłowieka, ani do modernistycznej koncepcji postępu. Ta ostatnia wydaje się w ostatnich latach znowu przybierać na sile, jak można choćby wywnioskować z raportu instytutu McKinseya z roku 2013, którego autorzy sugerują, iż wobec przyspieszającego rozwoju naukowo-technologicznego edukacja powinna jeszcze bardziej skoncentrować się na rozwijaniu umiejętności w zakresie nauk ścisłych (J. Maniaka i in., 2013, s. 77). Co ciekawe: także współczesne interpretacje nietscheańskiej idei „nadczłowieka” wydają się potwierdzać tę technologiczno-inżynierską tendencję edukacyjną (Sorgner, 2009, s. 29–42). Pedagogiczne implikacje filozofii kultury i życia Wittgensteina wydają się zmierzać w innym kierunku: zamiast usiłować na poziomie humanistycznym nadążać za „budującym”, „postępowym” ruchem cywilizacyjnym, należałoby raczej w procesie wychowawczo-edukacyjnym wspierać taki rozwój jednostki, aby zyskał większą wrażliwość na wielkie zróżnicowanie i bogactwo znaczeń kulturowych. Nie chodziłoby tutaj bynajmniej o negację walorów postępu naukowo-technologicznego, ale zrozumienie, iż taki rozwój powinien iść w parze z rozwojem imponderabiliów miękkich – czyli kluczowych wartości kulturowych, którym grozi zaniedbanie. Skoro myśl pedagogiczna zawsze wiąże się z pytaniami z zakresu filozofii człowieka, musimy sobie zadać pytanie konstytutywne: jaki obraz człowieka chcielibyśmy uczynić punktem odniesienia dla współczesnych i przyszłych form wychowania i edukacji? Dominującego, władczego i skoncentrowanego wokół swego ego (nad)człowieka czy też istotę poszukującej sensu swojej egzystencji w rozmaitych znaczeniach kulturowych – także tych archaicznych, pierwotnych?

Trudno – zwłaszcza w epoce ponowoczesności – w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć tak fundamentalne pytanie odsyłające nas do ontologicznych przesłanek antropologii. Dlatego chciałbym – przyznając, nie bez szczypty ironii – zwrócić na koniec niniejszych rozważań uwagę na pewien biograficzny wątek życia zarówno Nietzschego, jak i Wittgensteina. Otóż w odróżnieniu od Nietzschego, który w stanie załamania psychicznego skończył swoje życie powtarzając nieustannie: „jestem głupi” (Krummel, 1998, s. 280), Wittgen-

stein podobno zdołał tuż przed swoją śmiercią przekazać swoim bliskim, że miał „wspaniałe życie” (Steinweg, 2006, s. 41).

BIBLIOGRAFIA

- Ablewicz, K. (2003). *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman, Z. (2009). *Sztuka życia*. Przekł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bednarek J. (2014). Emancypacyjna obietnica posthumanizmu. *Praktyka teoretyczna*, nr 4(14), s. 171–180.
- Chatterjee, R. (2005). *Wittgenstein and Judaism: A Triumph of Concealment*. New York: Peter Lang Publishing.
- Durkheim, É. (1964). Solidarność organiczna i mechaniczna. Przekł. J. Szacki. W: J. Szacki, *Durkheim*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Drury, M. O’C. (1984). *Conversations with Wittgenstein*. W: Rush Rhees (red.), *Recollections of Wittgenstein*. New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Przekł. T. Komentant. Gdańsk: Wydawnictwo słowa/obraz terytoria.
- Ferrando, F., (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations, *Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, vol. 8, no. 26–32.
- Gomułka, J. (2013). Wittgenstein i zagadka Anzelm’a. *Analiza i Egzystencja*, nr 23, s. 71–98.
- Gomułka, J., Sajdek, Z. (2015). Wittgenstein a problem reguł. *Racjonalia*, nr 5, s. 61–83.
- Habermas, J. (2007). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Przekł. M. Łukasiewicz. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Hoły-Łuczaj M. (2015). Posthumanizm. Między metafizyką a etyką. *Kultura i wartości*, nr 1(11), s. 45–61.
- Krummel, R. F. (1998). *Nietzsche und der deutsche Geist*. Band 1. Berlin: De Gruyter.
- Labron, T. (2006). *Wittgenstein’s Religious Point of View*. New York: Continuum
- Manyjka, J., Chui, M., Bughin, J., Dobbs, R., Bisson, P., Marrs, A. (2013). *Disruptive Technologies: Advances that will transform life, business, and the global economy*. San Francisco: McKinsey Global Institute.
- Nagl, L. (1990). Wittgenstein und die Postmoderne. W: F. Wallner, A. Haselbach (red.), *Wittgensteins Einfluß auf die Kultur der Gegenwart*. Wien: Wilhelm Braumüller/ Universitäts-Verlagsbuchhandlung.
- Nietzsche, F. (2002). *Ecce homo. Jak sie stajemy tym, czym jesteśmy*. Przekł. G. Sowinski. Kraków: Wydawnictwo A.
- Nietzsche, F. (1999). *Nachlaß 1887–1889*. W: tenże, *Kritische Studienausgabe*, G. Colli, M. Montinari (red.), Berlin–New York: De Gruyter.
- Nietzsche, F. (2004). *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przekł. W. Berent. Kęty: Antyk.
- Nietzsche, F. (2006). *Wiedza radosna*. Przekł. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2007). *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A.
- Orzechowski, A. (1998). „Złota Gałąź” i intelektualna biografia Wittgensteina. W: L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*. Przekł. A. Orzechowski. Warszawa: Instytut Kultury.
- Radomska, M. (2010). Braidotti/Haraway – perspektywa posthumanizmu, *Nowa Krytyka*, nr 24–25, s. 57–74.
- Ronen, S. (2002). *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*. Warsaw: Academic Publishing House DIALOG.

- Rutkowski, J. (2012). *Zmierzch kształcenia? Wybrane implikacje pedagogiczne implikacje filozofii Leo Straussa i Erica Voegelina*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Safranski, R. (2003). *Nietzsche. Biografia myśli*. Przekł. D. Stroińska. Warszawa: Czytelnik.
- Sorgner, S. L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhuman. *Journal of Evolution and Technology*, nr 1 (20), s. 29–42.
- Steinweg, M. (2006). *Behauptungsphilosophie*. Berlin: Merve.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Śliwerski, B. (2015). *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: Impuls.
- Świerczyński, M. (1998). Mistycyzm „wczesnego” Wittgensteina. W: M. Soin (red.), *Wittgenstein w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Vattimo, G. (2006). *Koniec nowoczesności*. Przekł. M. Surma-Gawłowska. Kraków; TAIWPN Universitas.
- Welsch, W. (1987). *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora.
- Wittgenstein, L. (1997). *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932/1936–1937*. Innsbruck: Haymon.
- Wittgenstein, L. (2000a). *Dociekania filozoficzne*. Przekł. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (1967). Religion, [w:] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984b). *Tagebücher 1914–1916*. W: tenże, *Gesamtausgabe*, t. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript. TS 213. Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch-Englisch*. Wiley-Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (2000a). *Tractatus logico-philosophicus*. Przekł. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (1998). *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*. Przekł. A. Orzechowski. Warszawa: Instytut Kultury.
- Wittgenstein L. (2000b). *Uwagi różne*. Przekł. M. Kowalewska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein, L. (1967). *Zu Heidegger*. W: F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SUMMARY

Pedagogical implications of Ludwig Wittgenstein's philosophy of culture and life – an outline of the problem

The aim of the article is presentation and short elaboration on the pedagogical implications of Ludwig Wittgenstein's philosophy of culture and life. My hypothesis is that Wittgenstein's thoughts can be considered as an important alternative to postmodernism inspired by Nietzsche's philosophy, which is fixed on the ideas of transgression and egocentric individualism. After a short discussion on the conception of postmodernity in the first chapter, I will try to elaborate on the concept of upbringing, which emerges from the thought of the Vienna philosopher. I will indicate that instead of proclaiming the emancipation from collectively established cultural structures of the constitution of new values, the author of the famous *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* proposed a disposition to humbleness to what cannot be expressed through scientific language or metaphysics, but clearly manifests in social life in various rituals and ceremonies, through which the individual gains the ability to understand its existence as meaningful. The postmodern impetus of Wittgenstein's philosophy lies therefore not in a rejection of modern rationality but in distancing from the specific modern tendency

of constant progress and the resulting feeling of superiority towards pre-modern, archaic social life forms. Having in mind the contemporary emphasis on enhancing technological knowledge and skills among both children and adults, these pedagogical implications of Wittgenstein's philosophy of culture and life seem to be remarkably valid and therefore worth further anthropological reflections.

KEY WORDS: postmodernity, culture, upbringing, transcendence, rituals, ceremonies.