

# Jean Ladrière

---

## Semantyka języka filozoficznego

---

*Studia Philosophiae Christianae 22/2, 71-97*

---

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JEAN LADRIÈRE

## SEMANTYKA JĘZYKA FILOZOFICZNEGO

W ramach konferencji poświęconej filozofii i językowi \*, naturalne jest zastanowienie się nad językiem filozoficznym samym w sobie, nad sposobem w jaki nadaje on znaczenie i w jaki uczestniczy w królestwie sensu, bądź też burzy jego podstawy. Zagadnienie to dotyczy w istocie semantyki języka filozoficznego. Wiele odczytów na tej konferencji podejmuje w ten lub inny sposób tę właśnie problematykę. Mój wkład do jej wyjaśnienia będzie więc tylko cząstkowy i w wielu miejscach pokryje się on z przedstawionymi wcześniej analizami o większej doniosłości (szczególnie w wystąpieniu Agaziego). Dla zilustrowania interesującego nas problemu proponuję przypomnieć kilka klasycznych tekstów, dobranych w sposób sprawiający wrażenie pozornego kontrastu, by tym dobitniej odsłonić ich zbieżność. Przede wszystkim jednak trzeba podkreślić pierwszą trudność dotyczącą umiejscowienia tej problematyki. Należałoby przynajmniej wstępnie i w przybliżeniu wskazać jak trudność tę można rozpatrywać i gdzie umiejscowić tę problematykę.

Na jakiej podstawie można w ogóle mówić o języku filozoficznym, uznając to co pragnie on dokonać i respektując jego właściwe cele — związane z określeniem sensu? Pod pewnym względem język filozoficzny jest przecież tylko jedną z odmian języka, pozbawioną jakiegos specjalnego uprzywilejowania. Jako taki podlega on ogólnym metodom analizy, dotyczącym każdej formy języka. Z drugiej jednak strony nie można pominąć faktu, że stara się on wypełnić pewien oryginalny zamiar, którego motywy oraz zadania usiłuje uczynić zrozumiałymi. Przyswieca mu pewien cel, który próbuje on wy-

\* Jean Ladrière *La sémantique du langage philosophique* — odczyt wygłoszony w dniu 16 maja 1975 roku w Université Libre de Bruxelles w Brukseli, w ramach międzynarodowej konferencji *Philosophie et langage*. Tłumaczenia dokonano na podstawie opracowanej z autorem, skróconej wersji artykułu pod tym samym tytułem, opublikowanego w *Revue de l'Université de Bruxelles*, (1976) 1—2, 37—71.

powiedzieć, a przynajmniej zasygnalizować. Czy możliwe jest odtworzenie tego zamiaru lub nawet ocenienie go z zewnątrz?

Wydaje się, że niesie to ze sobą niebezpieczeństwo, bądź to pewnej redukcji, bądź podwojenia. W pierwszym przypadku uda się ukazać funkcjonowanie języka, nie zaś jego cel, który zostanie zredukowany do poziomu pewnego układu formalnego, który daje się określić przy pomocy jasno sprecyzowanych metod. W drugim przypadku, na język filozoficzny zostanie nałożony po prostu jakiś inny język, któremu przyświecać będą te same cele, połączone jednak z użyciem innych środków (przy założeniu, że jest to możliwe). Cel, o który tu chodzi, nie jest rzeczywistością, jaką można by opisać językiem filozoficznym, i jaką udałoby się w zasadzie znowu odnaleźć, ujmując ją z innego punktu widzenia. Znajduje się ona właśnie w samym tym języku; mówienie o niej lub jej przywołanie możliwe jest tylko wewnątrz konkretnego i precyzyjnego toku myśli, jaki konstytuuje dyskurs filozoficzny. Oznacza to, że należy do samej filozofii wyjaśnienie tego, co ma ona zamiar czynić, zaś ocena jej ewentualnych osiągnięć i ich porównanie z przyjętym celem, może mieć miejsce tylko w kontekście dociekań filozoficznych.

Oczywiście można by od razu zakwestionować zasadność takiej perspektywy. Można by stwierdzić, że język, który rezerwuje dla siebie samego możliwość zrozumienia samego siebie, jest przez to podejrzany. Jest to język, który chroni sam siebie, broniąc się przeciw wszelkiej ocenie z zewnątrz oraz usiłuje urzeczywistnić pewne tajemnicze operacje, których sens dostępny jest tylko dla wtajemniczonych. Wydaje się, że jest to stanowisko nie do przyjęcia dla rozumu. W rzeczywistości jednak, gdy przyjrzymy mu się z bliska, okazuje się, że język filozoficzny nie jest wcale językiem, który by się tak bronił; przeciwnie, wstawia się pod własny osąd. Tworząc się, zmierza do tego by sprawować racjonalną kontrolę nad własnym funkcjonowaniem.

Filozofia nie jest nieruchomym ukazaniem pewnej ponadczasowej istoty, jest ona historycznym powiązaniem form, w którym oprócz pewnego nakładania się wypowiedzi, istnieje również nieustanne stawianie pytań na temat tego, co zostało wcześniej powiedziane. Jest to miejsce tworzenia, z którego bez przerwy wyłaniają się nowe formy dyskursywne. Jest to również miejsce ciągłego osądzania, gdzie wszystko co się tworzy podlega natychmiastowej krytyce, demaskującej wszelkie niewłaściwości oraz podkreślającej nowe wymagania. Przy-

pomnijmy w tym miejscu zdanie Whiteheada, w którym mówi on o upadku imperiów i przemijaniu światów: „Every philosophy in its turn, will be deposited”<sup>1</sup>. A jednak w tworzeniu form oraz ich zacieraniu, stale realizuje się pewne uparte przedsięwzięcie. Jest ono zawsze niepewne. Pod pewnym względem jest ono jedynie ustawicznym pytaniem o własne przeznaczenie. Mimo to jest ono jednak na tyle pewne siebie, że może nieustannie odpowiadać na wyzwania stawiane przed nim przez wymogi krytyki.

Jakie właściwie jest pytanie, które wylania się tutaj z wnętrza filozofii i dotyczy języka filozoficznego oraz jego specyfiki semantycznej? Chodzi w gruncie rzeczy o bardzo proste sformułowanie: O czym mówimy? W jaki sposób mówimy o czymś, w jakim aspekcie, przy pomocy jakiego rodzaju klucza? Co czynimy, mówiąc w określony sposób, jaki jest rodzaj skuteczności tego języka? Pytania te, jak widać dotyczą odpowiednio referencji, orzekania oraz sposobu dokonywania (*éffectuation*) — na poziomie aktów językowych, w których zachodzi mówienie filozoficzne. W ujęciu klasycznym, semantyka jest tą częścią analizy języka, która zajmuje się problemami sensu i prawdy. Pierwszy problem zawarty jest w naszych dwóch pierwszych pytaniach, drugi dotyczy trzeciego pytania. Pytanie to jednak jest bardziej ogólne. W swym sformułowaniu nie rozstrzyga ono z góry typu realizacji, charakteryzującego dany język. Według klasycznej koncepcji, celem dyskursu filozoficznego jest ukazanie prawdy. Może jednak tak być, że mamy do czynienia w rzeczywistości jedynie ze zwykłymi roszczeniami do prawdy. Wtedy to dyskurs filozoficzny, zajmowałby się ostatecznie czymś definitywnie różnym od prawdy (czymś co mogłoby dotyczyć na przykład porządku harmonii egzystencjalnej). Poza tym jeśli nawet okaże się w badaniu, że filozofia może w sposób uzasadniony utrzymywać pewien związek z prawdą, to pozostanie nam sprecyzować, co należy przez to rozumieć w konkretnym przypadku dyskursu filozoficznego. Ta ostatnia uwaga wymaga pewnego uogólnienia, bowiem pytania, które zostały sformułowane, pozostają zbyt niedookreślone. Należy podjąć próbę wykazania, co stanowi specyfikę w przypadku języka filozoficznego. Pierwszą widoczną wskazówkę przynosi fakt, że dyskurs filozoficzny posługuje się pojęciami, które nie należą do języka potocznego. Odsyła on ponadto do obiektów, których nie można oznaczać

<sup>1</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York, The Free Press (1969) 10.

przy pomocy środków języka potocznego. Odwołuje się on również do sposobów formułowania i do procedur artykulacji ściśle zharmonizowanych szczególnym statusem tego czego dotyczy dyskurs. Można by oczywiście krytykować tego typu usiłowania, powołując się na ezoteryczny, w pewnym sensie, sposób funkcjonowania języka oraz demaskować nadużycia takiego podejścia, które bądź to ukrywają czysty nonsens lub też są podatne na pewne modyfikacje pozwalające na powrót do języka pozbawionego wszelkiej niejasności. Język ten może być przedstawiony jako język potoczny, uwolniony, w odpowiedni sposób, ze wszystkich zniekształceń zakłócających jego użycie. Może on również się przedstawiać jako język całkowicie „w porządku”, zgodnie z sugestią Wittgensteina. Reguły takiego języka byłyby całkowicie opanowane i bez przesadnych pretensji, mówiłby on dokładnie o tym, o czym język powinien mówić.

Niewątpliwie można zawsze próbować podobnej redukcji. Jednak najbardziej interesującym pytaniem jest to, czy redukcja taka nie pociągnie za sobą utraty najistotniejszego nabytku, czy nie spowoduje ona brutalnego wyeliminowania możliwości nadawania sensu, artykułowanej właśnie poprzez te dziwne procedury, które być może zostają potępiane zbyt pośpiesznie. Czy nie trzeba właśnie zająć się bliżej tymi metodami, przyjmując przynajmniej jako początek możliwości, że być może odsłonią nam treści, dotyczące językowych środków wyrazu oraz ukążą rodzaj zrozumienia, do którego może nas doprowadzić język w niektórych swoich użyciach (pozornie mało naturalnych).

Prawdziwa trudność nie polega prawdopodobnie na odejściu od języka potocznego. Związana jest ona raczej z następującymi rozróżnieniami. Albo język jest tylko grą elementów oznaczających (*signifiants*) znaku językowego, grą która może rozciągać się dzięki ich pośrednictwu na elementy oznaczone (*signifiés*), (które występują jedynie ze względu na swą wartość różnicującą, bowiem odwołują się jedne do drugich oraz uwy puklają się nawzajem). Albo też język chce o czymś mówić i posiada rzeczywiste środki do zrealizowania tego zamiaru. Ilustracją pierwszej koncepcji są pewne wysoce wypracowane formy języka, takie jak „czysta poezja” czy „nowa powieść” (będąca rodzajem „czystej powieści”). Ogólnie mówiąc chodzi tu o literaturę rozumianą właśnie jako przedsięwzięcie językowe, które nie dotyczy niczego poza nią samą i jest tylko wielopostaciowym przywołaniem swojej własnej możliwości (lub

niemożliwości). Koncepcja „pisania” (*écriture*), wskazuje dość dobrze co jest celem takiej koncepcji. Użyteczne wydaje się w tym miejscu przypomnienie tego co pisał M. Blanchot, komentując słynny esej R. Barthesa *Le degré zéro de l'écriture*: „Literatura zaczyna się z „pisanem” (*écriture*). „Pisanie” jest zespołem rytuałów, ukrytą lub widoczną ceremonią, poprzez którą niezależnie od tego co i w jaki sposób chce się wyrazić, zapowiada się fakt, iż to co jest napisane należy do literatury, a ten który to czyta, czyta literaturę”<sup>2</sup>. „Przestrzeń literacka” jest przestrzenią osobliwą, w której to co orzekamy nie stanowi jedności świata lecz jest „obecnością śpiewu, który ma dopiero nadejść”<sup>3</sup>, samym stawaniem się mówienia, które nie przestaje się ukrywać. „To niezdecydowane (*neutre*) słowo, to co zawsze było powiedziane, nie przestaje wypowiadać się i nie może zostać usłyszane”<sup>4</sup>. Jest to miejsce pewnego paradoksalnego doświadczenia, w którym nic nie jest nam właściwie dane: „Doświadczenie literatury jest samym odczuwaniem rozproszenia, podejściem do tego co wymyka się jedności, doświadczeniem czegoś, co jest pozbawione zrozumienia, zgodności. Jest tym błąd, obecność, nieuchwytność i nieregularność”<sup>5</sup>. Jeśli jednak przyjmiemy drugi z przedstawionych punktów widzenia, konieczne staje się zapewnienie językowi pewnego zakotwiczenia w dziedzinie stosownych desygnatów. Zasadniczy problem, który narzuca się w stosunku do języka filozoficznego dotyczy kwestii, czy jest to język odnoszący się do określonej rzeczywistości, czy też nie.

Jak jednak, w sposób ogólny można wprowadzić pole odniesienia? Język potoczny zawiera bez wątpienia pewne metody procedury, które umożliwiają dostarczenie wskazówek pozwalających na identyfikację bytów indywidualnych lub kolektywnych, konkretnych lub abstrakcyjnych — o których się mówi. Metody te obejmują zarówno proste określenia wskazujące, jak i złożone opisy, które suponują ewentualne posługiwanie się jakimś systemem pojęciowym, o charakterze wysoce abstrakcyjnym. Najważniejsze jest to, że dysponujemy dostateczną ilością informacji by określić (bez zbytecznego ryzyka nieporozumienia lub błędu) to co nasz rozmówca ma na myśli w swojej wypowiedzi.

By takie postępowanie było skuteczne, powinniśmy móc od-

<sup>2</sup> M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, (1959) 250.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 255.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 250.

wołać się do obiektów oznaczonych na poziomie spostrzeżeń lub działań. Ogólnie mówiąc trzeba mieszkać już w świecie, by móc się w nim orientować według wskazówek zawartych w języku. Tylko na podstawie pewnego oswojenia z przestrzenią, o której się mówi, można używać i rozumieć właściwie wszystkie procedury identyfikacyjne, które język oddaje do dyspozycji mówiących. Pole referencji, do którego odnosi się nasz język, w swym użyciu „naturalnym”, jest więc przede wszystkim miejscem naszego zamieszkiwania, przestrzenią w której tkwimy.

Bez wątpienia empiryści jak i fenomenologowie, mimo, że wychodzili od diametralnie różnych koncepcji doświadczenia, chcieli podkreślić niezbędną rolę tego środowiska. Tak więc z jednej strony mamy do czynienia z krańcowo analityczną koncepcją doświadczenia. Można ją określić jako punktowne spotkanie ze światem zewnętrznym, zawierające stwierdzenia ściśle określone i odizolowane jedne od drugich. By bliżej określić powiązania między tymi fragmentarycznymi informacjami i by hipotetycznie odtworzyć ukrytą ciągłość rzeczywistości, należy odwołać się do przedstawień abstrakcyjnych. Z drugiej strony mamy koncepcję doświadczenia, które w większym stopniu obejmuje całość. Doświadczenie to jest ciągłym ruchem, w którym aktualizuje się otwarcie na świat charakterystyczne dla bytu ludzkiego, który w swym spotkaniu ze światem, nie przestaje tworzyć samego siebie. Jest to ruch zamieszkały przez immanentny „telos”, sprawiający, że odnawia się on bez przerwy, jednak dzięki swej strukturze, charakteryzującej się odniesieniem do pewnego niewyczerpywalnego horyzontu, nie może się on nigdy zakończyć.

Niezależnie od różnic w sposobie rozumienia zakotwiczenia języka w świecie, który tworzy jego pole odniesienia, istnieje pewien problem, nad którym, w obecnym kontekście, należy się zatrzymać. Wylania się on, gdy wprowadza się do języka pewne terminy, które zdają się nie mieć zastosowania, w stosunku do pola referencji. Chodzi o terminy, których nie można wyjaśnić poprzez pokazanie fragmentów pola, wskazanie przedmiotów znajdujących się w tym polu, czy też odwołanie do kontekstu działania. Na pierwszy rzut oka, działanie odsyła nas do pewnego poziomu całkowicie różnego od pola odniesienia. Nie można jednak zapomnieć, że działanie jest zawsze pewną interakcją, wymianą ze środowiskiem, określoną przez możliwości ciała, stąd też całe działanie odsyła nas do pierwotnego środowiska przebywania, z którym jesteśmy

złączeni poprzez ciało. Zawsze wszystko organizuje się dla nas wokół tego co tworzy nasze „tu” i nasze „teraz”, wokół centrum perspektywy, określonej przez miejsce jakie nasze ciało zajmuje w czasoprzestrzeni. Z tego miejsca roztacza się świat, który zakreśla dla nas horyzont rzeczywistości. Nazwijmy ogólnie „terminem opisowym” każdy termin językowy, który można zinterpretować w sposób bezpośredni, dzięki odwołaniu się do kontekstu doświadczenia, ukierunkowanego na miejsce, które w zasadzie możemy zajmować, i które jako takie, możemy sobie przedstawić. Głównym zadaniem semantyki, w każdym razie w przypadku języków o charakterze referencyjnym, powinno być, jak się wydaje, sprowadzenie wszystkich używanych terminów do terminów opisowych, by zapewnić w ten sposób, połączenie z polem referencji. Właśnie tę ideę znajdujemy znowu w „filozofii doświadczenia”, zarówno o inspiracji empirycznej, jak też fenomenologicznej. U empirystów idea ta ma formę programu redukcji konstruktywnej. Chodzi o wyjaśnienie, w jaki sposób terminy nieopisowe (w wąskim znaczeniu, które zostało powyżej sprecyzowane), mogą być stopniowo analizowane w coraz bardziej złożonych kombinacjach, w których mamy do czynienia jedynie z terminami opisowymi i operacjami logicznymi. Sprowadza się to w sumie do ukazania, w jaki sposób na bazie terminów opisowych i tylko za pomocą operacji natury formalnej, możliwe jest „skonstruowanie” wszystkich mniej lub bardziej abstrakcyjnych terminów, które są konieczne dla wypracowania wystarczająco bogatego języka i ostatecznie dla stworzenia bazy językowej odpowiedniej do badań naukowych.

Od strony fenomenologicznej idea ta przybiera formę programu ukonstytuowania lub wypracowania fenomenologii genetycznej. Chodzi o „odtworzenie całości doświadczenia, uznając jego zakorzenienie w żywym świecie”. Chodzi w istocie o odtworzenie, na poziomie analizy genetycznej, badanej w układzie zdarzeń konstytuujących ją samą (przez początkowe złączenie z nimi za cenę kolejnych redukcji), samego procesu poprzez który wyłania się doświadczenie, od najbardziej bezpośrednich form jego struktury, ku „samym rzeczom”, oraz ku najbardziej abstrakcyjnym formom, które charakteryzują wielkie dzieła kulturowe.

Rekonstrukcja taka, powinna ukazać zwłaszcza, w jaki sposób konstytuuje się sfera abstrakcyjnej pojęciowości. Sfera ta funkcjonuje przede wszystkim w podejściu naukowym, gdy wychodzimy od doświadczenia przedpredykatywnego, w któ-



rym świat nabiera znaczenia w bezpośrednim doświadczeniu egzystencjalnym żyjącego ciała.

Istnieje, prawdę mówiąc, inne rozwiązanie postawionego pytania, łączy się ono z możliwością eliminacji. Idea ta uwzględnia fakt, że odwołanie się do terminów nieopisowych (w wąskim znaczeniu), stanowi wybieg, usprawiedliwiony poprzez jego użyteczność praktyczną, lecz w zasadzie zawsze możliwy do uniknięcia. Nauka stanowi idealny przypadek, który umożliwia precyzyjne zbadanie ewentualnych następstw takiego rozwiązania. W kontekście praktyki naukowej mamy w istocie do czynienia, z pewnym dyskursem teoretycznym o względnie określonym zakresie i względnie dobrze sprecyzowanej funkcji. Tworzenie języka teoretycznego jest oparte na określonym projekcie, który ma umożliwić przewidywanie i wyjaśnianie obserwalnych zjawisk. W całym tym projekcie zasada dyskursu teoretycznego odsyła nas do dziedziny doświadczenia. Pewne terminy teoretyczne mogą być bezpośrednio interpretowalne (w języku obserwacyjnym), dzięki definicjom wyraźnym, warunkowym lub cząstkowym. Okazuje się, że w teoriach naukowych (przynajmniej w tych o dużym stopniu ogólności), trzeba wprowadzać terminy, które nie są bezpośrednio interpretowalne i które odgrywają rolę (w wyjaśnianiu i przewidywaniu), tylko za pośrednictwem związków syntaktycznych z terminami bezpośrednio interpretowalnymi. Nasuwa się pytanie, czy możliwe jest wyeliminowanie terminów nie dających się zinterpretować bezpośrednio. Czy możliwe jest otrzymanie takich samych efektów poznawczych jeśli zachowa się w słowniku teorii jedynie terminy bezpośrednio interpretowalne (które w każdym konkretnym przypadku, mogą być zastąpione, dzięki definicjom, przez terminy opisowe)?

Znamy dwie metody przeprowadzania takiej eliminacji. Jedną z nich jest metoda Ramseya — polegająca na zastąpieniu terminów teoretycznych, figurujących w danym zdaniu, przez pewne zmienne i na związaniu tych zmiennych z kwantyfikatorami egzystencjalnymi.

Druga z metod — metoda Craiga polega natomiast na zastąpieniu całej derywacji łączącej te same zdania obserwacyjne, w których występują terminy nieopisowe, przez inną derywację, łączącą te same zdania obserwacyjne i zawierającą jednak wyłącznie terminy opisowe.

Okazuje się przy bliższym badaniu, że metody te mają tylko pewną wartość formalną, natomiast nie mają wcale znaczenia, które skłonni bylibyśmy im przypisywać na pierwszy

rzut oka. W przypadku metody Ramseya wprowadza się, w każdym razie *implicite*, pewne założenia ontologiczne, z których wylaniają się dokładnie te trudności, których chcielibyśmy uniknąć. Uznając pewne zdanie z kwantyfikatorem, wprowadzi się *implicite*, jak pokazał to Quine, hipotezy dotyczące istnienia, odnoszące się do bytów, które powinny istnieć aby dane zdanie mogło być prawdziwe.

Z drugiej strony, w przypadku metody Craiga, należy wprowadzić klasę zdań dających się sformułować w języku danej teorii, które to zdania są empirycznie prawdziwe. By jednak móc skutecznie określić zawartość tej klasy trzeba zbadać szczegółowo empiryczną zawartość informacyjną danej teorii, a w tym celu trzeba by móc odnieść ją do doświadczenia. To właśnie na poziomie konfrontacji teorii z doświadczeniem, wylania się problem znaczenia terminów, które nie bezpośrednio są interpretowalne.

Jeśli przyjmuje się, że terminy te nie mogą zostać po prostu wyeliminowane, otwarte pozostają dwie możliwości dla określenia ich statusu. Jedna z nich polega na nadaniu interpretacji pośredniej, druga na rozszerzeniu pola referencji. Pierwsza możliwość była badana przez Carnapa. Jako, że wszystkie terminy teoretyczne są połączone między sobą związkami syntaktycznymi (w kontekście zdań, w których występują, zdań które mają zresztą same między sobą więzy logiczne), można przyjąć, że terminy nie interpretowalne bezpośrednio, otrzymują pośrednio interpretację przez wybieg interpretacyjny dający terminy bezpośrednio interpretowalne, w jego realizacji wyłącza się wyraźnie z dopuszczalnego słownictwa teorii te terminy, które byłyby „izolowane”, (to znaczy które nie miałyby, w sposób pośredni lub bezpośredni, więzów syntaktycznych z terminami bezpośrednio interpretowalnymi). Dzięki takiej interpretacji można pośrednio „sprowadzić” uznanie pewnego zdania teoretycznego do zdania, w którym występują tylko terminy opisowe. Ponieważ jednak procedura ta odwołuje się (w przypadku terminów interpretowalnych bezpośrednio) do definicji warunkowych lub częściowych (w których przy pomocy terminów opisowych, określa się warunki niekoniecznie spełniane przez wszystkie obiekty pola referencji), proponowana interpretacja ma jedynie częściowy charakter. Nie jesteśmy w stanie określić, czy każdy obiekt pola referencji jest zgodny z tym lub innym wyrażeniem teoretycznym. Niezależnie od tego, takie traktowanie terminów teoretycznych, nadaje im jednak pewien sens empirycznie akcepto-

walny. Opiera się ono jednak na stanowczym podziale pomiędzy językiem obserwacyjnym (w którym występują tylko terminy opisowe w ścisłym sensie), oraz językiem teoretycznym (w którym występują terminy nieopisowe). Definicje, o których była mowa, i na których opiera się ciężar interpretacji, grają rolę reguł korespondencji, które umożliwiają przejście z jednego języka do drugiego. Wiadomo jednak, że w ciągu ostatnich lat możliwość ustalenia zdecydowanego podziału pomiędzy językiem czysto obserwacyjnym oraz językiem teoretycznym, została zanegowana, dzięki różnym argumentom historycznym jak i logicznym. Wykazano, że w każdym języku naukowym, a nawet w tych dziedzinach języka naukowego, które służą opisowi rezultatów doświadczenia, znajduje się nieuchronnie pewien nieredukowalny „ładunek teoretyczny”. Jeśli ten punkt widzenia jest do przyjęcia, to zredukowanie języka teoretycznego do języka obserwacyjnego traci swoją podstawę, a nawet swój sens, a my zostajemy odesłani tym samym do drugiej z przedstawionych powyżej możliwości tzn. do rozszerzenia pola referencji.

Zasadniczą ideą, która wyłania się tutaj jest potrzeba zdecydowanego rozdzielenia problemu testowania teorii oraz problemu sensu terminów teoretycznych. W doktrynie częściowej interpretacji, mechanizm użyty dla wyjaśnienia sensu terminów teoretycznych był właśnie mechanizmem stosowanym do testowania teorii. Pozwala on w rzeczywistości sprowadzić uznanie zdania teoretycznego do uznania zdania obserwacyjnego (wyrażającego wynik doświadczenia). W sumie uważa się, że dla skonfrontowania zdania teoretycznego z danymi doświadczenia, należy uprzednio przypisać (nawet w sposób pośredni, jak to widzieliśmy) jakiś sens empiryczny terminom, które zdanie to zawiera. Jeśli uznamy tezę, że każdy język naukowy zawiera pewien „ładunek teoretyczny”, na poziomie problemu testowania, będziemy zmuszeni utrzymać podział pomiędzy językiem teoretycznym (język, w którym formułowane są zdania, jakie trzeba udowodnić) oraz językiem obserwacyjnym (język, w którym mogą być formułowane rezultaty doświadczeń, dotyczące testowania danych zdań teoretycznych). Taki podział będzie miał jednak względną tylko wartość, gdyż język obserwacyjny sam zawierać będzie terminy teoretyczne. Przyjmie się jedynie, że terminy tych dwóch języków mogą być zrozumiałe niezależnie jedno od drugich. W takiej sytuacji należałoby móc opracować odpowiednią semantykę języka teoretycznego w sposób w pewnym sensie „wewnętrzny”, tzn.

bez odwoływania się do metod tłumaczenia lub interpretacji na inny język. Jest to możliwe pod warunkiem wprowadzenia odpowiedniego pola odniesienia. Przy opracowywaniu semantyki danej teorii należy wyróżnić dwa problemy: sensu oraz odniesienia. Sens danego terminu będzie dany poprzez zespół relacji syntaktycznych, jakie tworzy on wewnątrz danej teorii razem z innymi terminami używanego słownika. Odniesienie zostanie wyznaczone dzięki stworzeniu modelu i nadaniu odpowiedniej interpretacji teorii w tym modelu. Jego dziedziną określa pole odniesienia, w stosunku do którego można interpretować wyrażenia opisowe oraz predykaty języka teoretycznego. Ponieważ jednak teoria, zawiera z założenia terminy nieopisowe, nie można uważać za dziedzinę modelu jedynie pola odniesienia, o którym była mowa powyżej w związku z pojęciem „kontekstu doświadczenia”. Należałoby wziąć pod uwagę pole bardziej rozległe, zawierające nowe obiekty (*entités*), które moglibyśmy nazwać obiektami teoretycznymi. Odwołać się do takiego pola, to wprowadzić w odniesieniu do tych obiektów hipotezy dotyczące ich istnienia. Aby teoria mogła służyć celom, do których, ją stworzono, trzeba by oczywiście zapewnić odpowiednie połączenie pomiędzy użytym językiem teoretycznym (który mówi w sposób bezpośredni tylko o dziedzinie proponowanego modelu), a pewnym językiem obserwacyjnym. Połączenie to można wprowadzić dzięki hipotezom pozwalającym połączyć pewne zdania odnoszące się do obiektów teoretycznych ze zdaniami, wyrażającymi rezultaty doświadczenia (w dziedzinie uważanej za właściwą dla danej teorii). Dokonane w ten sposób rozszerzenie pola odniesienia, powinno być oczywiście kontrolowane przez coś, co moglibyśmy nazwać skutecznością teorii. Jest ona uzasadniona na tyle, na ile implikowane przez nią hipotezy dotyczące istnienia określonych obiektów okazują się konieczne w celu przewidywania i wyjaśniania zjawisk pewnej kategorii, dla których teoria ma właśnie na celu stworzenie możliwości badania. Nie ma żadnego powodu by mnożyć bezużytecznie te obiekty. Oznaką nietwórczego puryzmu byłoby jednak udawanie, że można się bez nich obejść; historia nauki wykazuje ich płodność i w tym sensie usprawiedliwia ich użycie. Oczywiście biorąc pod uwagę zaproponowane kryterium, należy oczekiwać, że obiekty teoretyczne wprowadzone w danym momencie okażą się później zbyteczne i zostaną wyeliminowane. Całkiem normalne wydaje się, że los hipotezy dotyczącej istnienia tych obiektów jest taki sam jak los każdej innej hipotezy.

Jak się ma do tego język filozoficzny? Nie można rozpatrywać dyskursu filozoficznego, nawet zorganizowanego w systematycznej formie, jako jednej z odmian teorii naukowej, ponieważ nie towarzyszy mu żadna procedura umożliwiająca odniesienie go do jakiegoś specyficznego obrazu doświadczenia (a przez to ocena jego znaczenia za pomocą szczegółowych działań). Mówi on o doświadczeniu, lecz w sposób całkowicie ogólny i dlatego też relatywnie mało określony. Jeśli natomiast odwołuje się on do tej czy innej szczegółowej formy doświadczenia, to tylko na zasadzie przywołania pewnego paradygmatu. Posługuje się on pojęciami, które nie tylko nie są opisowe, ani bezpośrednio interpretowalne, lecz także w przypadku których nie można stwierdzić, że są nieodzowne dla przewidywania lub wyjaśniania tej lub innej dobrze określonej kategorii zjawisk. Dyskursowi filozoficznemu, w każdym razie o nastawieniu spekulatywnym, zarzucano, że używa on pojęć, które nie mają związku z intuicją. Nie tylko nie mają tego bezpośredniego związku z intuicją, jakiego dopominała się krytyka kantowska, lecz nie mają z nią nawet związku pośredniego, który zachodzi w przypadku pojęć naukowych (bądź to poprzez interpretację cząstkową, bądź przez hipotezy łączące, gdy zakładamy istnienie hipotetyczne przedmiotów teoretycznych). A zatem niemożliwe jest przyznanie tym pojęciom takiego statusu, jaki możemy nadać pojęciom nieopisowemu języka naukowego.

Zdaje się otwierać jednak możliwość innej drogi, a mianowicie możliwość interpretacji języka filozoficznego jako języka symbolicznego. Taka interpretacja wprowadza podwójną referencję, a więc zakłada pojawienie się dwóch różnych pól odniesienia. Po pierwsze mamy pole odniesienia w stosunku, do którego funkcjonuje dostępny nam język. Można założyć, że język ten jest w rzeczywistości językiem potocznym, ewentualnie wzbogaconym o pewne terminy socjalistyczne. Istotny jest fakt, że rowinien to być język, którego funkcjonowanie semantyczne zostało już przez nas opanowane. Istnieje także drugie pole odniesienia, dla którego język ten, przynajmniej w swoim normalnym użyciu, nie jest operatywny. Chodzi o to, by stworzyć język rozwalający mówić o elementach należących do tej właśnie dziedziny. Jest ona rzeczywiście różna od pierwszej, jakkolwiek łączą je pewne związki. Różnica przejawia się w tym, że dziedzina ta, w odróżnieniu od pierwszej, nieosiągalna nawet w zasadzie przy pomocy pewnych efektywnych działań. Mówiąc dokładniej, ponieważ

pierwsza dziedzina łączy się ze światem bezpośredniego doświadczenia (do którego jest przypisany język potoczny), nie można jej w sposób efektywny osiągnąć, wychodząc z miejsca naszego zakorzenienia w kosmosie, jakie zajmujemy z racji cielesnej kondycji. Drugie pole nie pozostaje jednak bez związku z pierwszym, w tym sensie, że zawiera ono ważne określenia z punktu widzenia naszych działań w świecie, a więc naszej sytuacji w stosunku do pierwszego pola. Między tymi dwoma polami zachodzą interakcje, które mogą ujawnić się nawet poprzez skutki fizyczne (tak jak w przypadku magii), a w każdym razie poprzez skutki aksjologiczne. Różnica takiej interpretacji w stosunku do rozwiązania polegającego na rozszerzeniu pola, przejawia się w tym iż chodzi tu o rzeczywiste podwojenie pola odniesienia, gdy tymczasem w przypadku rozszerzenia chodzi o pojedyncze pole. Zakłada się, że istnieją w tym ostatnim przypadku środki umożliwiające stopniowe połączenie z dowolnym przedmiotem poprzez wyjście z miejsca, które konkretnie zajmujemy w świecie. Reasumując, w rozwiązaniu „przez rozszerzenie” wprowadza się hipotezę natychmiastowych powiązań w obrębie pola, natomiast w interpretacji języka spekulatywnego jako języka symbolicznego porzuca się tę hipotezę.

Ujęcie to pozostaje jednak zbyt skrótowe i wymaga doprecyzowania. Jaki jest właściwie status drugiego pola?

Można by zaproponować nadanie mu statusu ontologicznego: sprowadziło by się to do przyjęcia istnienia świata, realnie różnego od świata, w którym jesteśmy zanurzeni (mimo, że opatrzonego, pod pewnymi względami, znaczeniem dla tego świata). Hipoteza taka jest wysoce arbitralna i prowadzi do dobrze znanych trudności. Można jednak wyjaśnić funkcjonowanie języka symbolicznego przez podwójną referencję, nadając drugiemu polu status czysto językowy. Zinterpretowalibyśmy więc dziedzinę, o którą nam chodzi jako skonstruowaną z pseudo-przedmiotów (*pseudo-entités*), do których powinniśmy się odwoływać by mówić o pewnych właściwościach świata, w którym się znajdujemy. Jest on jedynym prawdziwym światem. Język potoczny nie daje nam odpowiednich środków do jego ekspresji i o świecie tym nie można również mówić w dającym się interpretować języku, jakim jest język teorii naukowych. Chodzi tu głównie o właściwości odnoszące się do losu człowieka lub o określenia, które przyczyniają się do scharakteryzowania jego sytuacji egzystencjalnej. Wymienione pseudo-przedmioty zachowują się jak rzeczywiste terminy re-

ferencyjne, ich istnienie ma jednak charakter czysto funkcjonalny; służą one w istocie wzbogaceniu naszych środków wyrazu. Problemem jednak jest to, że nie dysponujemy środkami niezależnymi od języka, by móc zidentyfikować jakiś przedmiot w takim polu. Środkiem takim byłby na przykład akt wskazywania (*monstration*). Wyrażenia opisowe, które będą stosowane do oznaczania obiektów tego pola nie powinny więc być pojmowane jako proste środki identyfikacji, niosące wskazówki o procedurach efektywnych, jakie należy stosować w celu umiejscowienia obiektów, o których jest mowa. Jest tak dlatego, że pole o które chodzi nie jest dla nas polem przebywania. (W polu stworzonym przez świat naszego doświadczenia każde umiejscowienie dokonuje się w końcu przez odniesienie do naszej konkretnej pozycji wewnątrz tego świata). To pole odniesienia nie jest dane samo z siebie, powinno ono być umieszczone i wyartykułowane poprzez same operacje językowe (które jednak w pewien sposób zakładają je). Ta okoliczność wprowadza pewną istotną zależność pomiędzy funkcją referencji, a funkcją orzekania.

Nie możemy po prostu wyznaczyć przedmiotów należących do tego drugiego pola, ani odwołać się, w ten czy inny sposób, do aktów oznaczania. Możemy jednak opracować pewne sposoby opisu, które posłużą do charakterystyki tych przedmiotów dostarczając nam odpowiednie predykaty. Same te predykaty mogą być jednak wyjaśnione bezpośrednio lub pośrednio tylko poprzez przywołanie desygnatów (lub co najmniej pewnych desygnatów), umożliwiających weryfikację. Wydaje się więc, że jest to błędne koło. Nie trzeba jednak zapominać, że całe opracowanie drugiego języka ma swój punkt wyjścia we wcześniejszym języku. Predykaty pierwszego języka stanowią oparcie dla symbolizującego wyjścia dokonanego przez drugi język. Mamy tu do czynienia z pewnym rezultatem modyfikacji sensu, dokonanym na niektórych predykatkach pierwszego języka, a następnie na nowych predykatkach, poprzez pole referencji. Równocześnie twórczy charakter tego pola zależy całkowicie od środków predykatywnych, którymi dysponujemy. Elementem istotnym i decydującym w tym procesie jest zdolność predykatów pierwszego języka (lub w każdym razie niektórych z nich) do brania udziału w procesie wykraczania, w którym równocześnie grają one rolę przedmiotów oraz narzędzi tworzenia języka symbolicznego. Jeśli mają one tę zdolność, to jest tak dlatego, że struktura ruchu symbolizowania (z przejściem z jednego horyzontu referencji do drugiego,

który ją charakteryzuje) jest już wpisana w pewien sposób w terminy, które służą jako jej oparcie. I odpowiednio sama możliwość wykraczania zakłada, że podwojenie pola referencji jest już wpisane w pewien sposób w strukturę pola podstawowego. Wskazuje to, że solidarność pomiędzy drugim (pseudo) polem, a pierwszym polem przebywania jest dużo ściślejsza niż by się to wydawało na pierwszy rzut oka.

Bardzo kuszące byłoby z pewnością przedstawienie na tej podstawie języka filozoficznego, jako pewnej odmiany języka symbolicznego. Tego rodzaju interpretację znajdujemy u podstaw koncepcji, upatrującej w języku filozoficznym język ze swej istoty poezycki. Chodzi jednak właśnie o to, by dowiedzieć się, czy w filozofii nie mamy całkiem inego ujęcia. Czy oddaje się właściwie jej rzeczywiste zamiary, tłumacząc przy pomocy teorii symbolu filozoficzne użytkowanie terminów nieopisowych i nieinterpretowalnych. Trzeba spróbować uchwycić w sposób bardziej ścisły to co ma ona czynić. Wydaje się, że istnieją dwa główne aspekty dyskursu filozoficznego. Z jednej strony odwołuje się on do pojęć. (Trzeba jednak zbadać, czy pojęcia filozoficzne nie są tylko odmianą metafor, czy należy je uważać za nośnik pewnego ładunku symbolicznego, czy też mają one właściwy status spekulatywny). Z drugiej strony dyskurs ten organizuje się w formę systemu. Pouczające byłoby dla przykładu porównanie dwóch fragmentów „Poematu” Parmenidesa, po to, by zwrócić uwagę na dzielące ich kontrasty. „Niosące mnie klacze, prowadziły mnie tak dobrze, jak tylko serce moje mogło tego pragnąć”<sup>6</sup>, „Konieczne jest, by mówić i myśleć o byciu bytu; jest on faktycznie bytem, natomiast nicość nie istnieje”<sup>7</sup>.

W jaki sposób wyrazić różnicę pomiędzy tymi dwoma fragmentami, i w jaki sposób określić specyfikę filozofii, jeśli wchodzi ona tu w grę?

Ideę przewodnią w takiej sytuacji, moglibyśmy określić następująco. W przypadku języka symbolicznego mamy do czynienia z wykraczaniem, które dokonuje się w pewnym sensie sukcesywnie, na terminach wziętych jeden za drugim. Terminy te muszą połączyć się z odpowiednim polem referencji dla nabrania drugiego znaczenia, co zakłada, że następuje podwojenie pola (w sensie, który został sprecyzowany powyżej). W języku filozoficznym mamy również do czynienia z wykra-

<sup>6</sup> *Le Poème de Parménide*, présenté par J. Beaufret, Paris, Presses Universitaires de France, (1955) 77.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 81.



czaniem, lecz zachodzi ono w obrębie języka wziętego jako całość, a nie w przypadku izolowanych terminów. Nie skupia się ono na wtórnym znaczeniu, umiejscowionym w horyzoncie danego pola referencji, lecz na samym polu referencji, podtrzymującym pierwszy język, tzn. na samym świecie, który jako uniwersalne środowisko zakotwiczenia stwarza samą możliwość poszczególnych języków i języka w ogóle. Nie ma więc w tym przypadku podwojenia pola referencji, lecz tylko samo pierwotne pole jest ujmowane jako takie. Nazwijmy ten typ przejścia, wykraczaniem spekulatywnym dla odróżnienia go od wykraczania charakteryzującego język symboliczny.

By móc jednak zrealizować to wykroczenie, filozofia musi opierać się na środkach języka. Ten zaś składa się ze zdań, które łączą operację orzekania z operacją oznaczania. Od chwili, gdy posługujemy się językiem należy stosować odniesienia czyli trzeba móc zwrócić się w stronę pola referencji. Jakie jest więc pole referencji, w stosunku do którego funkcjonuje język w swoim użyciu filozoficznym?

Pytanie to nasuwa się w sposób nieuchronny. Odpowiedź może przybrać, jak się wydaje, tylko jedną z dwóch następujących form. Albo mamy po prostu do czynienia z rozszerzeniem pola referencji (języka potocznego), od którego wyszliśmy (należy zakładać, że to rozszerzenie zachodzi, w przeciwnym razie nie wiedzielibyśmy bowiem, co nowego niesie ze sobą wykraczanie spekulatywne), albo następuje podwojenie pola, czyli wprowadzenie drugiego pola. W pierwszym przypadku popada się jednak w interpretację, która upodabnia język filozoficzny do jakiejś odmiany języka teoretycznego (naukowego). Taki język może bez wątpienia mówić o pewnych określonych przedmiotach niedostępnych bezpośrednio w doświadczeniu, nie może on jednak dotyczyć pierwotnego pola referencji. W drugim przypadku popadamy natomiast w interpretację upodabniającą język filozoficzny do którejś z odmian języka symbolicznego. I tutaj również w języku takim można mówić o pewnych przedmiotach nieredukowalnych do dziedziny doświadczenia, lecz nie o pierwotnym polu referencji jako takim. By pokonać tę trudność należy odwołać się do rozróżnienia wprowadzającego w odniesieniu do języka symbolicznego, jednak w odmienny sposób. Chodzi o rozróżnienie pomiędzy polem referencji o wymiarze ontologicznym, a polem o funkcji czysto językowej, wolnym od wszelkiego ładunku ontologicznego. Pole referencji, w którym możemy rozpoznać taki wymiar, to pole ukonstytuowane przez przestrzeń

naszego zakorzenia, tzn. przez świat dany nam w doświadczeniu. Przestrzeń ta spełnia funkcję pola referencji, gdy staje się (nie przestając być tym, czym jest pierwotnie) miejscem przebywania, o którym mówimy. Jest to pole, które według zasugerowanej wyżej interpretacji, jest ujmowane jako takie w przypadku wykraczania spekulatywnego. Jednak to pole referencji, do którego ma się odnosić język, i którym posługuje się myśl spekulatywna, aby zrealizować to wykraczanie, powinno być polem czysto językowym. Jest to więc w istocie pewna dziedzina czysto fikcyjna i funkcjonalna, rodzaj językowego teatru, w którym dzięki środkom języka pojawiają się postaci. Postaci tych możemy potrzebować, aby otrzymać tę pierwszą dziedzinę — przedmiotu naszych zabiegów (w sposób, który należy bliżej określić).

Jak wygląda w kontekście języka filozoficznego, stosunek pomiędzy pierwotnym polem ontologicznym, oraz polem językowym? Relację tę można oczywiście przebadac, może ona (jak to ma miejsce tutaj) być ujmowana pośrednio, nie można jej jednak ująć jako takiej w skuteczności jej funkcjonowania. Takie ujęcie zakładałoby bowiem, odwrotnie do metajęzyka, w którym można byłoby mówić zarówno o pierwszej, jak i o drugiej dziedzinie. Tymczasem jedynym sposobem adekwatnego mówienia o pierwszej dziedzinie, stosownie do tego czym jest ona (jako nosicielka pewnego ładunku ontologicznego, który faktycznie czyni z niej pierwotne pole), byłoby posłużenie się środkami języka filozoficznego. Ów metajęzyk byłby tylko prostym powtórzeniem języka, który chciałby wyrazić, a problem stosunku pomiędzy tymi dwiema dziedzinami pozostałby taki sam, jak na początku.

Wskazania te wymagają doprecyzowania, a równocześnie uzasadnienia. Najwłaściwszym środkiem dla zrealizowania tych dwóch zamiarów jest bezpośrednio zbadanie samego dyskursu filozoficznego, posłuchanie co mówi on o sobie samym. Byłaby to próba interpretacji jego wiedzy o sobie w kontekście tego co pokazuje on realnie ze swego własnego funkcjonowania i odwrotnie. W tym miejscu napotykamy natychmiast na pewną trudność. Otóż mamy wiele odmian dyskursu filozoficznego, które różnią się między sobą nie tylko zawartością, ale i formą. Na pierwszy rzut oka miało by się ochotę posegregować je według różnych rodzajów języka. Istnieje jednak pewien zadziwiający fakt; otóż panuje zgoda co do przyznania im wszystkim charakteru filozoficznego. Zgoda ta na pewno nie wynika z przekonania, że istnieje jakaś ogólna istota fi-

lozofii, której obecność można rozpoznać we wszystkich wypowiedziach nazwanych filozoficznymi. Wydaje się, że wynika ona z faktu, iż można zauważyć pomiędzy nimi „podobieństwo rodzinne”. Podobieństwo to można spróbować scharakteryzować w sposób wyraźny, co stanowi właśnie zadanie czysto filozoficzne. Słuszne wydaje się przeto odwołanie do kilku historycznych przedstawicieli dyskursu filozoficznego, uznawanych za takich, oraz postawienie im pytania o sposoby poprzez które tworzą oni sens, mówią lub realnie czegoś dokonują oraz o to, co sami twierdzą na temat tego co mają zamiar mówić czy robić. Uwzględnimy tutaj trzy słynne teksty: *Metafizykę* — Arystotelesa, *Tractatus logico-philosophicus* — Wittgensteina i *Process and Reality* — Whiteheada.

Pierwsza uwaga, która dotyczy w równym stopniu tych trzech tekstów, to stwierdzenie, że nie jest możliwe rozpatrywanie ich z punktu widzenia czysto analitycznego. Są pewne uwarunkowania sensu, umiejscowione na poziomie leksykalnym, w każdym razie na tym poziomie znajdujemy wskazówki co do możliwości semantycznych, związanych z użyciem pewnego terminu. Są też uwarunkowania znaczenia na poziomie zdania, mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem, w którym za pośrednictwem orzekania zajmuje się określone stanowisko w stosunku do tego co się mówi. Sens, który konstytuuje się w kontekście zdania aktualizując coś co było na poprzednim poziomie jeszcze czystą potencjalnością, nie jest jednak trwale ustalonym sensem. Dany jest on jako antycypacja, którą podaje się późniejszym uściśleniom i modyfikacjom. Dane zdania zapowiadają w pewnym sensie inne zdania, które powinny stanowić kontynuację tego, co zamierzano powiedzieć w kierunku rozwinięcia lub ograniczenia, potwierdzenia lub skorygowania. Zdania tworzą jednak dyskurs, gdy łączą się wzajemnie w taki sposób, by dojść ostatecznie do warunku zamknięcia. Istnieją uwarunkowania sensu, które właściwie występują ściśle na samym poziomie dyskursu. Zjawisko istotnego i charakterystycznego sensu, powstaje na tym poziomie w momencie, gdy wypowiedź zamykając się, tworzy się jako całość. Nie jest to wynikiem prostego dodawania sensów częściowych (np. tych zdań, które tworzą wypowiedź), ani nawet następstwem występowania mechanizmu mieszaniny (który odtwarzałby na poziomie dyskursu to co zachodzi na poziomie zdania). Sens wynika z efektu całości, która jest zresztą bardzo złożona. Można by tutaj wyróżnić przynajmniej trzy następujące aspekty. Na początku, w miarę jak tworzy się dy-

skurs, mamy operacje typu retroaktywnego, które reorganizują sensory częściowe, umiejscowione tak na poziomie terminów leksykalnych, jak i na poziomie zdań. Każda z tych operacji działa przecież na poprzednie i tylko w momencie gdy dyskurs kończy się, sensory cząstkowe odnajdują swoją końcową integrację. Po drugie mamy stopniowe wypełnianie się, podczas całej wypowiedzi, antycypacji obecnych w zdaniach. I podkreślamy raz jeszcze, że dopiero koniec wypowiedzi przynosi ostateczne rozwiązania niedookreśleń związanych z antycypacjami. Po trzecie, jest to pewien efekt niemożliwy do umiejscowienia, który nie jest związany z jakąś operacją szczególnego rodzaju, która dotyczy porządku działania dyskursu. (Znajdujemy tutaj trzecie z pytań, o których była wyżej mowa).

Te trzy składniki sensu w dyskursie zależą od jego zasadniczej własności, która jest tworzona przez powiązanie zdań, ułożonych w pewnym określonym porządku i narzucających w ten sposób określony sens rozwoju. Wypowiedź jest pewnym układem liniowym, którego właściwa skuteczność dochodzi do głosu, dzięki jego rozwojowi w czasie. Można powiedzieć, że sens powstaje w prawdziwym procesie wynurzania się. Nie tworzy się on jedynie poprzez skutki jakie może wypowiedź wywołać w stosunku do czytelnika lub słuchacza, np. poprzez stany wiary, zgody, przekonania lub przeciwnie, wątplenia, zaniepokojenia czyli odrzucenia jakie on wywołuje. Sens wynika z czysto wewnętrznego zjawiska nasycenia; w momencie gdy wypowiedź kończy się, w porządku sensu tworzy się nowy stan rzeczy. Jest to coś w rodzaju przemiany królestwa sensu, które ma miejsce w sposób obiektywny samo w sobie, oraz które czytelnicy i słuchacze mogą w zasadzie zawsze rozpoznać i przyjąć we własnym życiu. Nie wyklucza to w żaden sposób możliwości działania, poprzez które wypowiedzi mogą na siebie wzajemnie wpływać, ani też faktu historyczności wypowiedzi.

Jeśli istnieje wyłanianie się sensu to nigdy w formie definitywnego określania; sens który się tworzy jest zawsze podatny na pewną przemianę w nowej operacji wyłaniania się. Nie znaczy to jednak, że życie sensu rządzone jest przez teleologię, tak jakby każda wypowiedź zajmowała miejsce w pewnej serii, w której każdy termin zbliżałby się coraz bardziej do pewnego punktu końcowego, przedstawiającego w pewnym sensie całościowe i ostateczne objawienie sensu. Wyłanianie

się sensu przedstawia raczej pewną operację typu semiotycznego. Posiada ono istnienie i wartość tylko poprzez i wewnątrz konkretnego urzeczywistnienia określonej i umiejscowionej wypowiedzi. Wypowiedź, w której pojawia się sens nie jest w pewien sposób niczym innym, jak tylko wypowiedzeniem swojej własnej możliwości. Utrzymuje się ona tylko dzięki własnym środkom i ma wartość o tyle tylko, o ile ciągle rozpoczyna się na nowo. Wyłanianie się sensu jest ciągle w trakcie dokonywania się, to co było powiedziane, ukazuje się ciągle jako gotowe do ponownego podjęcia w nowej genezie. W ten sposób dyskurs, który jest miejscem wyłaniania się, jest równocześnie taki sam i inny. Nie dlatego, by stanowił on różne wyrażenia tej samej istoty, ani też sukcesywne przybliżenia do tego samego „telosu”, ale dlatego, że jest ciągle nowym i efemerycznym wysiłkiem stawania się, który byłby samym pojawieniem się „logosu”. Wydarzenie to jest niemożliwe, ponieważ w pewien sposób zawsze jest już ono dokonane i dlatego też nie może właściwie nastąpić, nie może być wydarzeniem lecz jest raczej miejscem wszystkich zdarzeń. Jest to wydarzenie niemożliwe do wypowiedzenia, ponieważ to co zostało powiedziane zawsze je już zakłada, rozpraszając jedynie to co powinno być prostotą całkowicie pozbawioną nieokreślonego samonakładania. Jest to także wydarzenie zawsze jeszcze niedokonane, ponieważ wszystko co się mówi jest tylko zapowiedzią, antycypacją, wywołaniem zawsze nieskutecznym tego co byłoby czystą celebracją słowa wyzwolonego z wszystkich wypowiedzi. Istnieje pewna nieuchronna porażka wypowiedzi w stosunku do tego co ma ona ukazać. Porażka, która jest pełna głębokiego sensu ponieważ stanowi ona jedyny środek, w którym może zostać przybliżone to, co broni się przed wszelkim przybliżeniem, to co jest zawsze już w samym sercu każdej drogi i każdego podejścia. Można by tutaj prawdę mówiąc, dokonać pewnego porównania pomiędzy wypowiedzią filozoficzną a poezją. Ona również jest w każdym wierszu pytaniem o własny los. Ona również jest nam dostępna tylko w samym wysiłku pieśni, gdzie pozostaje w zawieszeniu jej nadejście zawsze nieuchronne i równocześnie odroczone. Ona również zasłania się w swojej niedostępności w stosunku do środowiska, w którym się pojawia, a które jednak uzyskuje realność oraz moc tylko dzięki jej obecności za każdym razem daremnie, a mimo to skutecznie istniejącej.

Weźmy jako przykład *Metafizykę* Arystotelesa. Jeśli zapytamy się o właściwy sposób nadawania sensu w tekstach, któ-

re dotyczą filozofii pierwszej, problemu zasad, przyczyn i substancji, to znajdziemy trzy następujące składniki. Istnieje pewna część sensu, która pochodzi od tego, co jest dostępne w języku przed-metafizycznym; funkcja dostarczonych wyjaśnień użytych terminów polega właśnie na odwołaniu się do środków semantycznych tego wcześniejszego języka. Jest też druga składowa sensu, która pochodzi z interakcji pomiędzy terminami, dokonujących się za pośrednictwem zdań jakie tworzą wypowiedź. Istnieje również trzecia składowa sensu, która wynika z interakcji pomiędzy terminami i samą wypowiedzią, a ściślej pomiędzy terminami, a tym co dyskurs wzięty w swej globalnej jedności usiłuje przedstawić pośrednio, tzn. przestrzeń spekulatywną. Moglibyśmy powiedzieć, że dyskurs *Metafizyki* mówi w istocie o przestrzeni spekulatywnej. Mówi o niej poprzez objaśnienie zasad, stwarzając efekt, który polega na ukazaniu nam w ujęciu spekulatywnym samej rzeczywistości świata, do którego należymy. Otóż znajdujemy się w sposób widoczny w zamkniętym kręgu. Sens terminu „zasada”, wyraża się właściwie (zgodnie z zamiarem wypowiedzi, w której jest on używany), dopiero w momencie gdy dostrzegamy, że poprzez niego dyskurs mówi o przestrzeni spekulatywnej. Mamy do czynienia jak gdyby z efektem grawitacji semantycznej, który oddziałuje na terminy (takie jak np. „zasada”); przestrzeń spekulatywna przyciąga do siebie sens zawarty we wcześniejszych wskazaniach (zapożyczonych z języka potocznego) i przemienia go nadając mu znaczenia we właściwy sobie sposób. Z drugiej strony trzeba przyznać, że nie wiemy nic o przestrzeni spekulatywnej niezależnie od dyskursu poprzez który odwołujemy się do niej.

Dzięki odczuciu sensu, które jest już dostępne zaczyna się rozwijać nasz dyskurs. Tak więc opierając się na tym odczuciu sensu, możemy je niejako przedłużać i przez nie przybliżyć do tego co jest naszym celem. Dopiero w miarę tego, jak wypowiedź rozwija się i zapełnia nowymi (pseudo-) przedmiotami swoje własne pole rozwoju, które jest polem czysto dyskursywnym, zaczynamy dostrzegać to, o co w niej w istocie chodziło od początku. I dopiero dzięki temu dowiadujemy się w jaki sposób przedmiot ten jest rozpatrywany i jaka jest w istocie zawartość określań, do których odwołujemy się, aby go scharakteryzować.

W końcu właściwą funkcją dyskursu jest ukazanie nam innego sposobu widzenia świata. Przemiana, która zachodzi w ten sposób, jest sugerowana przez samego Arystotelesa, gdy prze-

ciwstawia on metafizykę naukom szczegółowym. Te ostatnie dokonują podziału pola bytu. Tymczasem chodzi o to, by wznieść się ponad to rozdrobnienie. To właśnie wskazuje nam obraz źródła. To co otrzymujemy jest w istocie nową wizją. Wizja ta jest jednak w pewien sposób tylko reminiscencją i odtworzeniem pewnego oryginalnego i prostego „widzenia”. Jest to całkowicie świeże, poranne spojrzenie, w którym cały świat ulega całkowicie zawieszeniu, i w którym wszystkie rzeczy, bez ograniczeń i tajemnic jawią się w prostocie blasku swej ustawicznej intensywności. W nieskazitelnej jasności dnia — innego od wszystkich — ukazuje się odwieczne rozpoczęcie tego samego. Wizji tej nie można umieścić ani przed dyskursem, ani też właściwie po nim. To właśnie sam dyskurs nie uzyskuje uzasadnienia w wyniku odniesienia do jakiejś instancji zewnętrznej, bez względu na to czy chodzi tu o odczucie, intuicję, czy też objawiające słowo. Otrzymuje on natomiast ze swych własnych środków działania i rozwoju, potwierdzenie zasadności swej struktury. W jego dynamice pojawia się dowód tego, iż jest wystarczająco uzasadniona, podjęta próba wypowiedzi, jak również przyjęty sposób orzekania.

W ten sposób sam dyskurs ma swoją zasadę inspirującą i uzasadniającą zarazem w perspektywie, którą próbuje on określić. Jej trwałość ukazuje się jednak tylko w samym urzeczywistnieniu się dyskursu w szczegółach jego realizacji, w strategii która kieruje wyborem terminów, w kompozycji zdań i ich powiązaniach. Przestrzeń spekulatywna zawiera się między granicami dyskursu spekulatywnego i na odwrót, dyskurs ten nie jest sam niczym innym jak przejawem przestrzeni spekulatywnej, zależnym od tego jak wielka jest jej rozciągłość oraz wielkość jej wymiarów.

Wydaje się, że *Tractatus* stawia problem bardziej złożony. Jego dyskurs (według własnych sformułowań) mówi o świecie, o stanach świata, o zdaniach, o logice oraz o języku. Z drugiej zaś strony, zawiera on równocześnie teorię odnoszącą się do warunków, możliwości i ograniczeń sensowności. Według tej teorii, powinien on być pozbawiony sensu, a jednak musi być przecież zrozumiały. Tylko wtedy, gdy go rozumiemy, możemy wychwycić w jaki sposób zdania, które tworzą go są pozbawione sensu. Wnosi on wtedy jasność; znaczy to, że dzięki niemu coś staje się jasne i zdobywamy właściwą wizję świata. Nasuwają się tutaj oczywiście dwa pytania. Po pierwsze, w jaki sposób jesteśmy w stanie zrozumieć coś co nie ma sensu,

co nie może być w takim razie ani prawdziwe, ani fałszywe, gdy tymczasem według samego tekstu *Traktatu*, zrozumieć jakies zdanie, to wiedzieć co się dzieje gdy jest ono prawdziwe. Po drugie, w jaki sposób *Tractatus* jako dyskurs wnosi jasność?

Aby odpowiedzieć na pierwsze pytanie trzeba byłoby bez wątpienia wyrażać się w hipotetycznych kategoriach „jak gdyby”. *Tractatus* artykułuje się tak jak gdyby wszystkie jego zdania były całkowicie sensowne, jak gdyby istniało pole odniesienia, w stosunku do którego można by umiejscowić świat, fakty, zdania, formy logiczne, granice świata etc. Rozumiemy to, przyjmując na nasz własny rachunek ten fikcyjny sposób działania. W pewnym momencie jednak jesteśmy zmuszeni zauważyć, że w rzeczywistości, w wypowiedzi tej mowa jest o czymś określonym, i że mówi ona w swoistej próżni. Niemożliwe jest, by zdać sobie sprawę z tego negatywnego zjawiska, z tendencji do zacierania sensu, bez uwzględnienia aspektu, który łączy się z trzecim z wymienionych wcześniej pytań. Dotyczy ono sposobu urzeczywistniania, tzn. specyficznego funkcjonowania dyskursu. Jeśli chodzi o *Tractatus* to jego charakterystyczne funkcjonowanie, jakie jawi się w świetle cytowanego tekstu, polega, jak się wydaje, na eliminacji pewnego typu dyskursu, właśnie przy pomocy środków dyskursu. Jednakże nie chodzi tu o czyste i proste usunięcie. To przez ukazanie własnej bezsensowności *Tractatus* pełni funkcje rozjaśniające. Pojawia się tutaj nasze drugie pytanie: jak może on rozjaśniać cokolwiek, w świetle tego, co powiedział ostatecznie o samym sobie. Odpowiedź znajdujemy w dokonanym przez Wittgensteina słynnym rozróżnieniu pomiędzy „mówić” i „pokazywać”. Zdanie „pokazuje” swój sens, to znaczy formę, na mocy której może ono odpowiadać pewnemu stanowi rzeczy. W ten sposób cała wypowiedź, jaką stanowi *Tractatus*, „pokazuje” świat, język, granice języka oraz świata i wszystko co zawarte w tych granicach, podmiot, etykę, ogólnie mówiąc to wszystko, czego nie można oddać w (sensownym) języku, zwłaszcza zaś fakt istnienia świata. „Nie to jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”<sup>8</sup>. To wszystko nie może zostać wypowiedziane, jest niewyrażalne. Należy do tego również sama niewyrażalność *Das Mystische*. „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest, jest tym co mi-

<sup>8</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa, PWN, (1970) 86.



styczne”<sup>9</sup>. Co jednak pokazuje się w ten sposób, bez możliwości właściwego wypowiedzenia siebie. Niewątpliwie jest to pojawienie się języka oraz jego granic. Inaczej mówiąc, chodzi tu, o dziedzinę konstytuowaną przez warunki możliwości. Moglibyśmy powiedzieć, że chodzi o dziedzinę transcendentálną. Spróbujemy poniżej zinterpretować element negatywny, podkreślony przez *Tractatus*, gdy mówi on o własnej niedorzeczności. Nie możemy przedstawić sobie tej dziedziny transcendentálnej, ani mówić o niej tak jak przedstawiamy sobie i mówimy o faktach, to znaczy o tym, co dzieje się w świecie lub w języku. Każda próba w celu ujrzenia świata, języka oraz ich współ-dostosowania (*co-appropriation*) jest z konieczności bezpodstawne w takim stopniu (i tylko w takim), w jakim przyjmujemy jako model język, który funkcjonuje wewnątrz świata i jeśli uznajemy jego sposób funkcjonowania jako zasadę regulującą każde użycie języka. Rzecz w tym, że świat, który jest warunkiem możliwości stanów rzeczy, nie jest sam w sobie takim stanem rzeczy jak inne. Język, który jest warunkiem możliwości zdań opisowych (które są również we właściwy im sposób faktami świata), nie jest sam pewnym faktem propozycjonalnym pośród innych faktów. Obszar transcendentálny, obszar do którego należy świat jako taki oraz język jako taki, nie może funkcjonować jako pewna dziedzina indywidualów, ani jako pewien zespół cech. Dyskurs transcendentálny, który na swój sposób mówi o tej dziedzinie, jest w rzeczywistości pewną wypowiedzią o wypowiedzi, wypowiedzią, która mówi o samej możliwości wypowiedzi. W pewnym sensie nie może ona odtąd być samym dyskursem; tylko zacierając siebie samą może ona tworzyć się jako dyskurs. To zacieranie się ma własną wartość, gdyż udaje mu się skutecznie czegoś dokonać. Ukazuje nam ono świat we właściwej perspektywie, to znaczy dokładnie świat jako taki, ze swoimi możliwościami oraz ograniczeniami. Dzięki temu sprawia ono, że stajemy się zdolni do tego, by spojrzeć na nas z perspektywy istnienia (*il y a*), podczas gdy normalnie jesteśmy w sposób spontaniczny związani tylko z perspektywą sposobu istnienia (*comment*). Chodzi tu właśnie o inny sposób widzenia, a nie o inny świat, czy inny rodzaj rzeczywistości, który można by w jakiś sposób opisać. Wynikiem dyskursu transcendentálnego nie jest ukazanie nam innej rzeczy, lecz umożliwienie nam innego podejścia (w świetle tego co warunkuje jego możliwość)

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 87.

do rzeczywistości odkrywanej zawsze w naturalnym spojrzeniu.

Odwolajmy się teraz do *Process and Reality*. Znajdujemy w nim następujący opis, które dzieło to pragnie zrealizować. „Filozofia spekulatywna stanowi próbę wypracowania spójnego, logicznego oraz koniecznego systemu idei ogólnych, w terminach, w których mógłby zostać zinterpretowany każdy element naszego doświadczenia”<sup>10</sup>.

Powyższe przedstawienie filozofii spekulatywnej zapowiada nam miejsce jakie zajmuje dyskurs *Process and Reality*. Miejsce to nie jest określone z góry. Tworzy się ono w wyniku samego dyskursu, w miarę jego rozwoju. Odnajdujemy tutaj ten sam typ sytuacji, z jaką spotkaliśmy się u Arystotelesa, mimo, że użyte kategorie były zupełnie inne.

Z punktu widzenia formy funkcjonowania dyskurs ten jest spekulatywny w tym sensie, w jakim była już spekulatywna *Metafizyka*. Prowadzi on równocześnie do przedstawienia przestrzeni spekulatywnej (w jak najbardziej pozytywnym znaczeniu terminu „przedstawienie”, w znaczeniu wprowadzania w pole pojęcia). Prowadzi on także do wypełnienia tej przestrzeni, lub dokładniej jej ustrukturalizowania, dzięki systemowi kategorii, którym się posługuje.

Sens terminów jest całkowicie ustalony w momencie, gdy system zostaje zbadany we wszystkich swoich częściach. Wydaje się jednak, że sens nie zależy wyłącznie od wzajemnych powiązań, ustalonych pomiędzy terminami, lecz w sposób bardziej zasadniczy jest wynikiem współ-występowania wszystkich tych terminów w pewnej przestrzeni, która nigdy nie przedstawia się jako taka, funkcją systemu jest jednak jej jakby milczące ukazanie nawet bez wiedzy osoby, która się z nią zapoznaje. W tej właśnie przestrzeni, usiłuje on mówić bez nazywania, czym jest prawdziwie to o czym się mówi. Stąd właśnie czerpie on swą charakterystyczną siłę znaczenia i od niej zależy to, że może on nadawać swoim terminom to znaczenie, które należy im w końcu przyznać. Dyskurs *Process and Reality* dostarcza nam pewnej spekulatywnej wizji świata jako w całości, będącej twórczym, integrującym stawaniem się, samotworzeniem, w którym powstaje rzeczywistość.

Pozostaje nam zadać pytanie, w jaki sposób te różne przykłady łączą się i co sugerują odnośnie do treści dyskursu fi-

---

<sup>10</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press (1969) 270.

lozoficznego i właściwego mu sposobu nadawania znaczenia. Jeśli można mówić o czymś, co jest tu najistotniejsze, o jądrze tego co zostaje zgłębiane (poprzez różne próby wyznaczenia tego co zostaje niewypowiadalne) to czyż nie jest nim zamiar odkrywania (za pomocą środków takiego języka, jaki funkcjonuje w swoich najbardziej potocznych użyciach, szczególnie przy pomocy środków referencji oraz orzekania) samego procesu powstawania tego, przez co można mieć język.

Jeśli istnieje język to oznacza to, iż musi się realizować pewna zgoda między mówiącymi ludźmi. Nie jest ona jednak koniecznie odpowiednością lub odtworzeniem, lecz jej charakter jest dużo głębszy i pochodzi z porozumienia, współ-naturalności (*connaturalité*) oraz współ-źródłowości (*co-originarité*) pomiędzy samym mówieniem, a przedmiotem wypowiedzi. Zgoda ta powinna powstać w pierwotnym otwarciu się, w którym rozwój świata jako uniwersalnego pola naszego zakorzenienia — środowiska bez granic naszego współ-występowania i współ-istnienia jest równocześnie rozwojem horyzontu, w odniesieniu do którego może funkcjonować oznaczanie i orzekanie oraz może istnieć komunikacja, czyli krótko mówiąc — język. To do czego zmierzamy jest w końcu tym, co dzieje się w środowisku współlistnienia, w którym zachodzi to, co jest dla nas losem lub przeznaczeniem. Zmierzamy do tego, bądź to wyznaczając obszary, które możemy umiejscowić w stosunku do naszego nienaruszalnego miejsca przebywania, bądź też wyodrębniając perspektywy, które pozwalają nam zrozumieć rzeczy w aspekcie ich ogólności. W jednym i tym samym pierwotnym momencie powinien tworzyć się świat, „logos” i ich wspólna przynależność. Świat jawi się jako zamieszkały przez wyartykułowane mówienie, „logos” jako wznowienie oraz celebrowanie tego co staje się w świecie. Dyskurs filozoficzny to sam „logos”, który wracając do tego pierwotnego momentu, usiłuje ukazać wymiar, do którego należy przestrzeń jego własnego rozwoju. Dyskurs spekulatywny lub dyskurs transcendentálny to zawsze ta sama niemożliwa wypowiedź, różniąca się tylko akcentem stawianym, bądź to na możliwość mówienia, bądź to na możliwość stawiania się. Formy, które są przez nią tworzone mają wartość nie jako obrazy lub przedstawienia, odbicia świata lub prawdziwe wypowiedzi lecz jako stale słabnące oparcie pewnego postępowania poprzez które usiłuje wywalczyć się — jak mówił Wittgenstein — „właściwą wizję świata”. Wizja ta sama jest pewnym etapem przejściowym, który należy stale na nowo wywo-

ływać, ze względu na słabość języka, w której umysł stara się pokonać rozdrobnienie słów i czynów, zaś serce usiłuje zharmonizować się z samym oddechem tego, co nie przestaje się rozwijać od samego początku.

Tłumaczyli z języka francuskiego:  
*Bogna Opolska-Kokoszka*  
*Józef Życiński*