

---

ANNALS  
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA  
LUBLIN – POLONIA

VOL. XXI, 2

SECTIO K

2014

---

Akademia Ignatianum w Krakowie

ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT

*Polityka bez podmiotu – wittgensteinowska perspektywa  
w myśli politycznej*

---

*The political and conception of the self – a Wittgensteinian approach  
to political thought*

ABSTRAKT

Artykuł stanowi próbę zbadania różnych sposobów interpretowania myśli Wittgensteina i jej znaczenia dla teorii polityki. Wszelkie próby stworzenia wittgensteinowskiej filozofii i myśli politycznej krążą wokół odmiennych interpretacji jego wizji języka oraz możliwych celów i zadań filozofii. Wszystkie też jednak zasadzają się na pewnych założeniach antropologicznych w istocie niemożliwych do pogodzenia w pełni z poglądami autora *Traktatu* i *Dociekań*. Z tej racji ważne jest, by dociekając ewentualnych implikacji wittgensteinizmu dla namysłu politycznego, brać pod uwagę sposób, w jaki Wittgenstein dyskutuje kwestię podmiotowości, i sposoby mówienia o podmiotowości.

**Słowa kluczowe:** filozofia i teoria polityki, podmiotowość, konserwatyzm, komunitaryzm, relatywizm, gra językowa

WSTĘP

Trudno dziś chyba o pisarza mniej jednoznacznego i budzącego więcej kontrowersji niż Ludwig Wittgenstein. Istnieją ku temu rozmaite powody – kontrowersyjna osobowość, złożona biografia, niejasny sposób pisania sprawiają, że trudno o jednoznaczną odpowiedź na pytania zarówno o punkt wyjścia, jak i wyniki jego filozofii, która zdaje się wymykać wszelkim możliwym systematyzacjom. W latach 70. XX wieku Anthony Kenny pisał, iż wbrew zastrzeżeniom samego Wittgensteina, głoszącego,

iz „filozof nie jest obywatelem wspólnoty myśli”, wokół jego pism powstała nowa i oryginalna szkoła myślenia [Kenny 2006: 1]. Dziś nie sposób już mówić o wittgensteinizmie jako jednej „wspólnocie myśli”, spór toczy się nie tylko o to, ilu „różnych Wittgensteinów” można czytać poza „wczesnym” i „późnym”, ale powstają nawet interpretacyjne hybrydy określane jako Kripkenstein lub Winchgenstein. Bez względu jednak na różnorodność odczytań i spory interpretacyjne myśl Wittgensteina stanowi wyzwanie dla refleksji na wielu polach współczesnych dociekań, w tym również dla namysłu politycznego.

Istnieje nie tylko spór odnośnie do interpretacji zasadniczych dzieł Wittgensteina, lecz również brak zgody co do tego, jaki charakter miała i jak głęboko przebiegała ewolucja jego myśli od *Traktatu logiczno-filozoficznego* do wydanych pośmiertnie *Dociekań filozoficznych*. Bywa, że autor *Traktatu* jest traktowany jako przedstawiciel pozytywizmu logicznego oraz pozytywistycznej wizji świata i uprawiania nauki, zaś autor *Dociekań* wiązany jest głównie z filozofią lingwistyczną i tzw. szkołą oksfordzką [von Wright 2000: 7]. Bogusław Wolniewicz pierwszego postrzegał jako „autora wielkiego systemu metafizycznego”, drugiego jako „proroka ‘postmodernistycznej’ rozbiórki filozofii”; *Traktat* zaś jako bodaj największe dzieło filozofii XX wieku. *Dociekania* z kolei jawiły mu się jako „utwór chaotyczny i bezkształtny [...] pełny niejasnych aluzji i trywialnych przykładów, nie wiadomo dokładnie czemu służących” [Wolniewicz 1997: xi]. Język nie jest bowiem już pojmowany jako nośnik prawdy i fałszu, lecz „instrumentalnie i naturalistycznie” jako narzędzie, przy użyciu którego ludzie starają się kierować swoim zachowaniem. Powody owego wyjałowienia myśli późnego Wittgensteina Wolniewicz upatrywał w oderwaniu jego filozofii od inspiracji pochodzących ze strony ścisłej myśli naukowej [Wolniewicz 1997: xii]. W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein, porównując „sprawy myślenia codziennego” z filozoficznym poszukiwaniem apriorycznego porządku wspólnego naszemu myśleniu i światu, opisuje to jako „nieznośny rozdźwięk” pomiędzy iluzorycznym poczuciem konieczności poszukiwania idealnego ładu a „szorstkim gruntem” myślenia codziennego i potocznego użycia języka [Wittgenstein 2005: § 107]. Jego wezwanie „z powrotem na szorstki grunt!” musi trafiać do przekonania tym, których drażnią „kryształowo czyste”, lecz „puste” postulaty dotyczące życia publicznego wywiezione czy to ze ścisłej myśli naukowej, czy to z wielkich systemów metafizycznych.

Już na pierwszy rzut oka widać zatem, że istnieje zasadnicza niezgoda odnośnie do sposobów odczytania późnej twórczości Wittgensteina oraz jej związku z treściami zawartymi w *Traktacie*. Tym większe zamieszanie powstaje, gdy „późnego Wittgensteina” próbuje się łączyć z zagadnieniami, nad którymi w ogóle nie podejmował on refleksji, a do których niewątpliwie należy myśl polityczna. Wydaje się też, że nie sposób szukać tego typu związków w biografii filozofa, który miał co najmniej niejednoznaczny stosunek do życia politycznego i sfery publicznej. Wittgensteina cechować miał brak „rygoryzmu myślenia na tematy polityczne” oraz „niezdolność lub – co bardziej prawdopodobne – niechęć do tego, by zastosować swoje zdolności analityczne do kwestii publicznych” [Monk 2003: 94]. W swoich uwagach na temat

żydowskości posługiwał się „językiem rasistowskiego antysemityzmu”, a choć na niektórych robił wrażenie „konserwatysty w starym stylu” ze względu na swą niechęć do marksizmu, istnieją świadectwa jego fascynacji Rosją radziecką, gdzie planował nawet osiedlić się i podjąć pracę jako robotnik [Malcolm 2000: 23]. Georg Henrik von Wright jest przekonany z kolei, że Wittgensteina cechowało „przeświadczenie o zakorzenieniu jednostki w rzeczywistości społecznej” oraz pogląd, zgodnie z którym „życie jednostki ludzkiej, a w następstwie tego i wszelkie indywidualne manifestacje kultury są głęboko zakorzenione w podstawowych strukturach natury społecznej. Owe struktury nazywał *Lebensformen*, formami życia, a ich ucieleśnienie – *Sprachspiele*, grami językowymi [...] niekwestionowaną podstawą całego naszego sądzienia i myślenia” [von Wright 2000: 145].

\* \* \*

Wątki obecne w twórczości Wittgensteina dawały jednak asumpt do tego, by szukać w nim zwolennika dla tak różnych szkół myślenia o polityce, jak konserwatyzm, feminizm, teoria demokracji, teoria krytyczna czy pragmatyzm [Heyes 2003: 8]. Każda próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy wittgensteinizm prowadzi do myślenia o polityce w kategoriach wspólnoty, w kategoriach radykalnej relatywizacji wartości politycznych czy też – iście w duchu terapeutycznym – stanowi cenny przyczynek do „wyprowadzenia” myśli politycznej z pułapki myślenia wyłącznie zastanymi kategoriami, niezmiennie odsyła do wielości sposobów, na jakie sam wittgensteinizm bywa rozumiany. Z tej racji pierwsza część wywodu stanowi próbę usystematyzowania interpretacyjnych sporów wokół wittgensteinizmu. To w obrębie różnych i nieraz radykalnie odmiennych tradycji „czytania Wittgensteina” pojawiały się najważniejsze propozycje przełożenia jego twórczości na język filozofii polityki i myśli politycznej. Każda z tych propozycji, bez względu na dzielące je różnice, ma jednak charakter burzycielski wobec tradycyjnego rozumienia namysłu politycznego, a jednocześnie częściowo do niego nawiązujący. Z jednej strony, każda Wittgensteinowska filozofia polityki zrywa z tym, co Carl Schmitt nazywa „dążeniem do uniwersalnej wiedzy o całości”, do rozeznania natury spraw politycznych i poznania dobrego porządku politycznego [Strauss 1999: 17–37]. Z drugiej jednak strony, podobnie wszak jak tradycyjna nauka polityki, wychodzi od tego, co aktualnie posiada polityczne znaczenie, od tego, co „tu i teraz”, od przednaukowego niejako, zdroworozsądkowego doświadczenia kwestii politycznych. Z tej perspektywy język polityki nie rości sobie pretensji, aby być doskonale jasny i przejrzysty, opisuje rzeczy polityczne takie, jakie odnajduje je polityczne doświadczenie w całej jego różnorodności [Strauss 1989: 146–147]. Wittgensteiniści zainteresowani myślą polityczną odrzucają – podobnie jak zwolennicy klasycznego namysłu nad polityką – patrzenie z pozycji niezaangażowanego obserwatora życia politycznego. Osoba parającą się nauką polityki musi występować z jedynej dostępnej jej pozycji zaangażowanego uczestnika życia politycznego [Strauss 1989: 130]. Zaprzeczają jednak, aby tym,

co ją wyróżnia, była jakaś zdolność, by pełniej i wyraźniej aniżeli zaangażowany uczestnik uchwycić istotę naturalnego ładu oraz naturalne cele, do których powołany jest człowiek. To właśnie sposób patrzenia na człowieka będzie miał zasadnicze znaczenie dla odmiennych prób odczytania Wittgensteina przez pryzmat namysłu politycznego. Wszystkie próby stworzenia wittgensteinowskiej filozofii i myśli politycznej krążą wokół odmiennych interpretacji jego wizji języka oraz możliwych celów i zadań filozofii. Wszystkie też jednak zasadzają się na pewnych założeniach antropologicznych w istocie niemożliwych do pogodzenia w pełni z poglądami autora *Traktatu* i *Dociekań*. Poniższy wywód stanowi zatem próbę spojrzenia na ewentualne implikacje wittgensteinizmu dla namysłu politycznego, biorąc pod uwagę również jego konsekwencje dla wizji człowieka, jego podmiotowości i miejsca w polityce.

#### SPORY INTERPRETACYJNE WOKÓŁ WITTGENSTEINIZMU

Od lat 70. do lat 90. XX wieku dominował standardowy nurt w podejściu do dzieł Wittgensteina. Zgodnie z nim „wczesny” i „późny” Wittgenstein to dwie odmienne wizje języka i jego związku ze światem. *Traktat* prezentuje metafizyczny system, zgodnie z którym logiczna składnia języka odzwierciedla logiczną strukturę świata. *Dociekania* także zawierają określoną koncepcję języka. Jest to jednak koncepcja z gruntu antymetafizyczna, przeciwstawna obrazkowej teorii języka wyłożonej w *Traktacie*, postrzegająca język jako coś, co jest nierozzerwalnie splątane ze społecznymi działaniami i praktykami wspólnotowymi w ramach tego, co Wittgenstein nazywa „grami językowymi”. Po odrzuceniu przez Wittgensteina atomizmu logicznego język nadal posiada swoją istotę tyle tylko, że istota, w tym również istota języka, nie jest „czymś leżącym pod powierzchnią [...] czymś, co jest wewnątrz i co zobaczymy, przejrząwszy rzecz; czymś, co analiza wydobyć ma na jaw”. Nadal czymś sensownym jest pytać o istotę języka i istotę rzeczy, pod warunkiem jednak, iż pamięta się, że istota jest czymś, co „leży już w pełnym świetle i co przez uporządkowanie staje się *przejrzyste*” [Wittgenstein 2005: §92]. Zgodnie z taką interpretacją tzw. późny Wittgenstein nie ma jedynie niszczyielskich konsekwencji dla wszelkich dociekań – z jednej strony, pełni funkcje terapeutyczne wobec niepokojów wynikłych z opętania naszego myślenia przez formy języka, jakich używamy. Z drugiej, wysuwa również postulat pozytywny. Jest nim jasny przegląd sposobów użycia naszych słów: nie formułowanie teorii i nie poszukiwanie wyjaśnień, gdyż nie istnieje ostateczna analiza naszych form językowych, lecz przegląd faktycznego użycia języka i nieskończenie wielu sposobów używania słów w naszym życiu codziennym.

Klasyczne odczytanie Wittgensteina, oparte na zasadniczej odrębności jego dwóch filozofii, zaczęło być od początku lat 80. XX wieku poddawane krytyce z dwóch zasadniczych punktów widzenia. Pierwszy, reprezentowany między innymi przez Corę Diamond i Jamesa Conanta w ramach nurtu zwanego już neowittgensteinizmem, zasadza się na sprzeciwie wobec standardowego odczytania wczesnej filozofii Witt-

gensteina oraz na podejściu do *Traktatu* jako dzieła już antycypującego terapeutyczne znaczenie *Dociekań*. Wskazuje on zatem na zasadniczą ciągłość w filozoficznej i zasadniczo antymetafizycznej myśli autora obydwu książek. Punktem wyjścia nowego odczytania *Traktatu* są jego początkowe i końcowe partie, w których mowa jest o tym, iż zdania *Traktatu* należy rozpoznać jako zwykłe niedorzeczności, po czym przewyciężyć je, co – wedle niestandardowej interpretacji – miałyby oznaczać uświadomienie sobie złudności wszelkich aspiracji do tego, by zająć nieusuowalny punkt widzenia, punkt widzenia zewnętrzny wobec naszych praktyk i naszego języka. Jeśli twierdzi się, że tezy *Traktatu* są niedorzeczne, to wedle interpretacji niestandardowej (neowittgensteinowskiej) należy uznać, że całe dzieło zgodnie z zamysłem autora składa się z nonsensów w stylu „piggle wiggle tiggler”, stąd autorowi nie sposób przypisać jakichkolwiek twierdzeń i poglądów. Książka nie zawiera żadnego ciągu argumentacyjnego, zatem nie sposób jej rozumieć i interpretować – idzie o to, by zrozumieć jej autora, „Wittgenstein uważa, że właściwą odpowiedzią na wypowiediany przez filozofów nonsens jest nie tyle zrozumienie ich wypowiedzi, ile zrozumienie ich samych” [Diamond 2009: 189]. Według neowittgensteinistów *Traktat* zachęca czytelnika do pewnego rodzaju „aktywności imaginacyjnej”, „angażującego wyobraźnię rozumienia osób”, polegającego na wyobrażaniu sobie nonsensu jako sensu po to, by zrozumieć, na czym polega „choroba wyobraźni”, nękająca każdego myśliciela aspirującego do uchwycenia zewnętrznego punktu widzenia wobec języka, instytucji i praktyk, choroba będąca „pochodną atrakcyjności idei mówiącej, że istnieje punkt widzenia pozwalający widzieć świat jako całość bez względu na to, co się w tym świecie wydarza” [Diamond 2009: 195]. *Traktat* polega rzekomo na „świadomym zastosowaniu nonsensu w celu wyzwolenia metafizyka” [Diamond 2009: 195]. Mówienie nonsensu nie jest wypowiedaniem zwykłych zdań niedorzecznych, jakimi są wszystkie zdania filozofii, czyli zdania pozbawione wartości logicznej. Zdania *Traktatu* nie są zwykłymi niedorzecznościami, lecz nonsensem, który ma cel – służy rozumieniu innych osób dzięki zaangażowaniu naszej wyobraźni. Są zatem zdania sensowne, czyli zdania nauk przyrodniczych, są zdania logiki i matematyki, wreszcie – są też wypowiedzi nonsensowne, w tym również wszelkie wypowiedzi określane jako „etyczne”, które choć nonsensowne pozostają nonsensem, to jednak mają jakąś intencję – by „odwołać się do wyobraźni, zrozumieć kogoś, kto mówi niedorzecznie, pozwalają uwieść się pozorowi sensu wytwarzanemu przez nonsens”, bo „mają zdolność do sprawiania, iż czujemy, że wyrażają sens, który chcemy im nadać” [Diamond 2009: 199]. Jak to czynić? Włączając wyobraźnię, rozumienie zawsze będzie zależne od własnych skłonności rozumiejącego, każdorazowo „musimy sami sobie poradzić ze zrozumieniem tego, co mówią inni” [Diamond 2009: 197].

Drugim nurtem, pozostającym w opozycji wobec standardowego odczytywania dwóch filozofii Wittgensteina, są tzw. interpretacje terapeutyczne jego późnej filozofii [Crary 2009a: 18]. Kwintesencją tej perspektywy interpretacyjnej zdaje się być § 133 *Dociekań filozoficznych*, głoszący, że „nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie”. Czego ma

dotyczyć „terapia” proponowana przez Wittgensteina? Zdaniem jednego z najbardziej znanych przedstawicieli tego nurtu, Stanleya Cavella, idzie o nasze „rozdrażnienie poczuciem bezsilności”, jakie towarzyszy naszej niezdolności przekroczenia ograniczeń wynikających z naszej ludzkiej kondycji [Cavell 2008: 131–132]. Celem terapii jest, by „nie uciekać od ludzkich sposobów życia” [Cavell 2008: 131], będących tym wszystkim, co w zasadzie cały czas „mamy przed oczami”, co składa się na „historię naturalną człowieka” (§ 415 *Dociekań*). W ujęciu Cavella sposoby życia są złożonymi splotami naszych wspólnych zainteresowań, uczuć, sposobów reagowania, podzielanego we wspólnocie poczucia, czym jest ludzkie spełnienie, przebaczenie, rozumienie czegoś, czynienie powinności i nieskończenie wiele innych elementów określających i składających się na naszą potoczność. Na tak rozumianych sposobach życia – i tylko na nich, na niczym więcej – zasadza się zawsze nasze działanie i nasza wspólnota, w tym również zapewne wspólnota polityczna. Potrzeba terapii wynika stąd, że – jak głosi Cavell – jest to „wizja o tyle prosta, co trudna, i o tyle trudna, co przerażająca (i trudna ponieważ przerażająca)” [Cavell 2008: 121]. Wittgenstein tutaj nie argumentuje, nie przekonuje, nie proponuje jakichkolwiek uzasadnień, bo nie prezentuje też jakiegokolwiek systemu. Jego postępowanie nie polega na przyjęciu określonej metody badania i prezentacji osiągniętych przy jej pomocy wyników, lecz na zastosowaniu „różnych metod osiągnięcia samowiedzy”. Do metod-terapii wskazanych przez Cavella należy między innymi: metoda swobodnych skojarzeń, analiza snów, badanie przeżyć i behawioralnych pomyłek, wyobrażanie sobie jakiejś gry językowej, odnajdywanie i wynajdywanie ogniów pośrednich, badanie wyrażen poprzez inne wyrażenia gramatycznie z nimi powiązane. Wszystko to, zdaniem Cavella, sprawia, że Wittgenstein nie argumentuje, lecz zaprasza do naśladowania siebie, do przyjrzenia się samemu sobie, do próby zrozumienia tego, co już „mamy przed oczami”. Tym, co Wittgenstein chce zrozumieć, jest nasza „zgodność w sądach” (§ 242), nie „zgodność poglądów”, lecz zgodność sposobów życia, które są już nam dane, jako pewne praktyki, w ramach „wspólnego ludziom sposobu działania” (§ 206). Jak zauważa Cavell, zgoda ta (*Übereinstimmung*) nie jest zgodą osiągniętą w wyniku porozumienia w konkretnej sytuacji. Wittgensteinowi idzie tu o pewną zasadniczą zgodność ludzi w tym, co robią, o swoiste zestrojenie, dopasowanie, zgranie, zharmonizowanie, podpadające pod „historię naturalną człowieka” [Cavell 1999: 32].

Obok standardowych, neowittgensteinowskich i terapeutycznych sposobów odczytania Wittgensteina wskazuje się również interpretacje „pragmatyczne”, zaś Richarda Rorty’ego jako głównego „wittgensteinianina pragmatycznego” [Glock 2007: 69]. Od wittgensteinowskiego terapeuty odróżnia go to, iż miast koncentrować się na uwagach dotyczących potrzeby wyrzeczenia się filozoficznego teoretyzowania, wywodzi on z tekstu *Dociekań* określoną koncepcję ujęcia relacji między językiem i rzeczywistością, koncepcję lepszą aniżeli ta, którą proponuje *Traktat*. Wittgensteinianin pragmatyczny wbrew terapeutycznym odczytaniom *Dociekań* twierdzi, że Wittgenstein sformułował tam „silną i oryginalną krytykę poglądów Kartezjusza-Locke’a”, zakładających, z grubsza rzecz biorąc, iż możliwe jest spoglądanie na język

„z ubocza”, z punktu widzenia zewnętrznego wobec samego języka i stwierdzenie dzięki temu, w których miejscach język przystaje do świata, kiedy ma on znaczenie [Rorty 2009a: 249]. Doniosłość „późnego” Wittgensteina polega na tym, iż przenosi on punkt ciężkości z poszukiwania znaczeń słów i zdań na badanie zachowań językowych i ujmowanie ich zatem zawsze w kontekście społecznej praktyki. Jak zauważa Rorty, w *Dociekaniach* odnajdujemy nie tyle teorię znaczenia opartą na użyciu słów, lecz „raczej odrzucenie poglądu, że potrzebujemy jakiegoś sposobu ustalania znaczeń” [Rorty 2009a: 259]. W rezultacie – co będzie miało znaczenie dla ustalenia politycznych konsekwencji „pragmatycznego” odczytania Wittgensteina – „dowolna rzecz będzie miała sens, jeśli dołożymy starań, by go jej nadać” [Rorty 2009a: 257]. Co więcej, „każdej wypowiedzi można nadać znaczenie, jeśli powtarzać ją wystarczająco długo w mniej lub bardziej przewidywalny sposób” [Rorty 2009a: 260].

#### WITTGENSTEINOWSKIE PERSPEKTYWY W MYŚLI POLITYCZNEJ

W zależności od przyjętego sposobu „czytania” Wittgensteina jego twórczość jawi się albo jako istotnie zachowawcza, albo radykalnie relatywizująca. Z punktu widzenia namysłu politycznego odczytywana bywa w duchu wspólnotowościowym, komunitarystycznym albo pragmatystyczno-relatywizującym. Niektóre frazy *Dociekań* mogą sugerować, że ich autor proponuje jedynie zachowawczy, pozbawiony krytycznego ostrza opis właściwych sposobów użycia słów, czyli takich, jakie mają miejsce w naszej codzienności jako przeciwstawione ich niejasnemu „użyciu metafizycznemu”: „nie wolno nam [...] formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie wyjaśnienie musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis” (§ 109). W innym paragrafie stwierdza natomiast: „Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków” (§ 126). Nie czyni to jednak z Wittgensteina zachowawczego myśliciela opisującego normalne, czyli poprawne reguły użycia słów. Opis bowiem, który proponuje Wittgenstein, „polega na gromadzeniu przypomnień w określonym celu” (§ 127). Wiemy, że zdaniem Wittgensteina, „zakres pojęcia nie będzie zamkniętą granicą” (§ 68), że pojęcia są „pojęciami o rozmytych brzegach” (§ 71). Pojęcia mogą zmieniać się, ich granice przesuwają, w normalnych przypadkach jest to jednak zawsze konsekwencją naszej praktyki. Gdy zmienia się praktyka i cel podejmowanych przez nas działań, zmianie ulegają też normalne reguły użycia naszych słów [Hutto 2003: 193]. Jeżeli Wittgenstein zadaje pytanie o możliwość stwierdzenia, co należy do istoty danego pojęcia, a co jest tylko nieistotnym jego rysem, cechą nienależącą do jego istoty, odpowiedź brzmi, iż istotą nie jest coś, co leżałoby pod powierzchnią zjawiska, co byłoby pewną „realnością” decydującą o istocie pojęcia, a co należałoby „wydobyć na jaw” (§ 92). „Istota znajduje wyraz w gramatyce” (§ 371), o istotnych elementach pojęcia decyduje sens gry (*ein Witz*), cel (*ein Zweck*), w jakim to pojęcie jest używane. O sensie gry i celach, w jakich używamy danych słów, decyduje z kolei

konkretna forma życia. To nie reguły definiują sens gry i celowość używania danych słów, lecz odwrotnie: ponieważ w ramach naszej formy życia rozumiemy sens i cel naszych zachowań, potrafimy odróżnić to co istotne i nieistotne na przykład dla pojęcia polityki czy sprawiedliwości [Hutto 2003: 210–211]. Podejście takie zdaje się unieważniać problem normatywności reguł, wedle których działamy. Ważne jest nie ich uprawomocnienie, lecz szeroki kontekst dnia codziennego i codziennej pewności. W skrajnej wersji taki punkt widzenia prezentuje Saul A. Kripke, pisząc, że „całe nasze życie zależy od niezliczonej liczby [...] interakcji oraz od gry w przypisywanie innym opanowania pewnych pojęć i reguł, przez co pokazujemy, iż oczekujemy, że inni będą się zachowywać w ten sam sposób jak my” [Kripke 2007: 149]. Tego typu kripkensteinizm dopuszcza co prawda, że „zdarzają się pomyłki i różnice zdań”, zasadniczo twierdzi jednak, że poza „skrajnymi przypadkami szaleństwa” [Kripke 2007: 153] zasadniczo zgadzamy się ze sobą, podzielamy wspólne pojęcia, sposoby życia są stabilne, a gry nie załamują się z dnia na dzień. Dalsza część wywodu jest po części próbą wykazania, że tego typu ufność pokładana w formy życia wydaje się co najmniej na wyrost, jeśli brać na poważnie Wittgensteinowską wizję podmiotowości.

Na wyraźnie konserwatywny wydzźwięk późnej filozofii Wittgensteina i nadbudowanej nad nią filozofii lingwistycznej zwraca uwagę również Ernest Gellner. Jego zdaniem kryje się w nich doktryna, która „potępia poglądy odmienne, błogosławi natomiast naszym nawykom – odziedziczonym lub po prostu dogodnym zapatrywaniom, „uświęca wszystko, co jest przez kogokolwiek i gdziekolwiek praktykowane” [Gellner 1984: 25]. Konserwatyzm, jaki wyłania się z *Dociekań filozoficznych*, „nie jest skierowany na określone idee, lecz [jest to] konserwatyzm ogólnikowy, żądający respektu dla istniejących nawyków myślowych, a co więcej – głoszący niemożność jakiegokolwiek uzasadnienia i nonsensowność wszelkiej ich krytyki” [Gellner 1984: 395].

Autorem klasycznego odczytania Wittgensteina w duchu myśli konserwatywnej jest natomiast J. C. Nyiri. Przypisywany Wittgensteinowi konserwatyzm ujmuje on nie jako określoną teorię, konkretny historyczny nurt lub formy ustrojowe, lecz w ślad za Michaeliem Oakeshottem jako postawę, usposobienie do myślenia, temperament, który cechuje „skłonność do tego, by posługiwać się i cieszyć tym, co jest dostępne [...], przedkładać to, co swojskie, nad to, co nieznanne, fakt nad tajemnicę”, a poza tym wybór „dobrze znanych związków i więzów lojalności”, „zdolność do przyjęcia swojego losu” oraz „kultywowanie i docenianie tego, co już się ma” [Oakeshott 1999: 191–192]. Konserwatyzm, w pierwszym rzędzie, to usposobienie, którego nie wybieramy i nie pielęgnujemy w sposób świadomy, ale które ujawnia się w naszych preferencjach i przesądach. Tego typu konserwatyzm przeczuwa i wyłuszcza Nyiri [1982] z Wittgensteinowskiej idei ślepego kierowania się regułą, które nie poddaje się ani wyjaśnieniu, ani uprawomocniającemu uzasadnieniu, lecz zasadza się na zgodności sposobów życia. Jak zauważa Nyiri, natura ludzka może się manifestować w wielu równouprawnionych formach życia, co nie zmienia jednak faktu, że istotą bycia człowiekiem jest właśnie konieczność bycia związanym „określoną formą życia, splotem określonych tradycji” [Nyiri 1982: 59].



W opozycji do koncepcji wskazujących na konserwatywne implikacje twórczości Wittgensteina pozostaje próba odczytania jej na modłę pragmatyczną, która prowadzi do relatywistycznych sposobów myślenia politycznego. W interpretacji Rorty'ego Wittgenstein nie uczy nas bynajmniej tego, że nie sposób wyjść poza język i praktyki wspólnot, do których należymy, a tym samym, że należy je bezkrytycznie akceptować. W Wittgensteinowskiej koncepcji, iż „znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”, Rorty – w przeciwieństwie do interpretacji konserwatywnych – odnajduje inspirującą ewentualność: skoro to nie obiektywny porządek świata narzuca nam takie, a nie inne sposoby mówienia i postępowania, stoi wobec tego przed nami otworem możliwość budowania nowego języka, który zdoła zdystansować się wobec wszystkich ograniczeń narzucanych nam przez nasze wspólnotowe usytuowania. Mówiąc krótko, przed wittgensteinowską terapią byliśmy przekonani, że nasza wspólnota zasadza się na jakiejś szerszej, religijnej, metafizycznej, etycznej wizji świata; wizji, która funduje wspólnotę, decyduje o jej charakterze, nam zaś narzuca taki, a nie inny sposób mówienia. Skoro natomiast, po lekturze „późnego” Wittgensteina, wiemy już, że obiektywny porządek świata nie narzuca nam określonego sposobu mówienia i zachowania (określonej gry językowej), zadaniem, które stoi przed nami, jest wypracowanie języka radykalnie burzycielskiego wobec języków i wspólnot – nazwijmy je – „fundamentalistycznych”.

Jakkolwiek – w ślad za Wittgensteinem – „nie sposób wyjść poza różnorodne języki [...] i odnaleźć metasłownik, który uwzględniłby wszelkie możliwe słowniki” [Rorty 2009b: 17], to jednak można podjąć „próbę nowego opisu” [Rorty 2009b: 82], opisu naszej formy życia kulturowego i politycznego takiego, by pełniej oddawał ów radykalny brak usytuowania tej formy życia w jakiegokolwiek szerszej, filozoficznej, religijnej czy naukowej podstawie. Ma być to „opisanie na nowo całych grup przedmiotów lub zdarzeń za pomocą częściowo neologicznego żargonu w nadziei, że zachęc[i] ludzi do przyjęcia i rozwinięcia tego żargonu” [Rorty 2009b: 129]. Wychodząc od tego, co po wittgensteinowsku „dane”, czyli od naszego sposobu życia, jakim jest współczesna liberalna kultura polityczna, poprzez używanie słów w inny sposób niż obecnie, winniśmy zacząć nadawać im inne znaczenia. W rezultacie nasz (tzn. liberalny) sposób życia można by wyczelować tak, aby jako forma życia odpowiadał owemu radykalnemu nieusytuowaniu w jakichkolwiek przekonaniach i praktykach religijnych, moralnych czy filozoficznych. W liberalnej nadziei Rorty'ego byłaby to forma życia, w której nie są używane, a zatem nie mają żadnego znaczenia takie słowa, jak „prawda”, „obiektywizm”, „Bóg”, „metafizyka”. Jediną wskazówką przy tworzeniu tego typu „neologicznego żargonu” jest cel, któremu ma służyć. Ten cel to zwiększanie naszych „szans na bycie życzliwymi” i „unikania upokarzania innych” [Rorty 2009b: 148]. Jest to sposób życia „liberalnego ironisty”, który „uświadamia sobie swój brak zakorzenienia” i którego „cały czas niepokoi ewentualność, że nauczone go grać w niewłaściwą grę” [Rorty 2009b: 124]. Dzięki temu Rorty stara się wskazać antyzachowawcze cechy tak rozumianego wittgensteinizmu – to, co dane, czyli sposoby życia, winny być traktowane jako Wittgensteinowskie „obiekty porównawcze”. Jeśli musimy wybierać między alternatywnymi sposobami życia, a nie mamy żadnego obiektywnego punktu

odniesienia, „krytyka polega na przyglądaniu się to temu, to tamtemu wizerunkowi, a nie porównywaniu obydwu wizerunków z oryginałem” [Rorty 2009b: 132].

Próbie uniknięcia alternatywy odczytywania Wittgensteina jako politycznego konserwatysty lub relatywizującego liberała odnaleźć można u twórców ćwiczących się w niestandardowych sposobach czytania *Traktatu* i *Dociekań*. Przekonuje się na przykład, że zarówno interpretacje konserwatywne, jak i relatywistyczno-liberalne są błędne, gdyż obie zasadzają się na nieuprawnionym w istocie uznaniu, że w wittgensteinizmie użycie słowa w dany sposób ustala jego znaczenie [Crary 2009b: 161]. Wedle terapeutycznej interpretacji Wittgenstein nie proponuje ani nie krytykuje – przypomnijmy – żadnej koncepcji znaczenia, a chce jedynie, byśmy uświadomili sobie iluzoryczność zarówno wszelkich zachowawczych w duchu prób wykazania, że nasze praktyki są konieczne i niepodważalne, jak i wszelkich relatywistycznych w duchu koncepcji mówiących o radykalnej przygodności politycznych kultur i form ustrojowych. W rezultacie, z jednej strony, głosi się, że „błędem jest przypisywanie Wittgensteinowi lansowania idei, która miałaby wspierać toczącą się debatę na temat politycznych inklinacji jego filozofii” [Crary 2009b: 170], z drugiej, zwraca się uwagę na potencjalne konsekwencje dla myśli politycznej tego, co Wittgenstein rzekomo propaguje: ćwiczenia się w wyobraźni i brania „racjonalnej odpowiedzialności” za wyłącznie ludzki sposób działania, czyli taki, którego nie usprawiedliwia żadna szersza wizja świata. Wydaje się, iż to, co w tych odczytaniach zasadnicze, to, przekonanie, iż próbując zrozumieć świat, jesteśmy zdani całkowicie na nas samych jako niezwiązanych z żadnym pozostającym do odkrycia porządkiem. Dlatego ważne jest patrzeć na tę samą sytuację pod różnymi kątami, „różnorakie używanie naszej wyobraźni” i „poszukiwanie nowych doświadczeń, które pozwolą nam odbudować wrażliwość”. W konsekwencji prowadzi to do konkluzji bliskiej ideałom Rorty’ego, a mianowicie, iż najlepszym środowiskiem dla takiej praktyki byłyby „formy życia społecznego, które wyrażają ideały demokracji liberalnej” [Crary 2009b: 173]. W podobnym duchu i równie ostrożnie brzmią wypowiedzi innych „terapeutów wittgensteinowskich”. Jeśli rozważamy wittgensteinowski sposób teoretycznego namysłu nad polityką, musi być on na tyle odległy od klasycznego sposobu myślenia o polityce, na ile specyficzne i niesprowadzalne do innych sposobów namysłu są rozważania samego Wittgensteina. Hannah Pitkin [1993: 337] w jednym z najwcześniejszych, ale też najczęściej komentowanych dzieł śledzących wpływ Wittgensteina na myślenie o polityce, pisaniem wyraźnie w duchu „terapeutycznego” czytania *Dociekań*, jest bardzo ostrożna w wyciąganiu daleko idących konsekwencji. W Wittgensteinowskim dążeniu do uwrażliwienia czytelnika na partykularność, niepowtarzalność konkretnych sytuacji zdaje się dostrzegać szansę na pogodzenie się ze świadomością konieczności życia we wspólnocie politycznej, akceptując relatywizm, brak obiektywnych standardów i konieczność przemyślenia na nowo pojęcia odpowiedzialności za podejmowane działania.

\* \* \*

Jak widać z powyższego, każdorazowe czytanie Wittgensteina w duchu konserwatywnego, liberalnego czy wręcz postmodernistycznego myślenia o polityce zależy w dużej mierze od tego, jaki nurt w wittgensteinizmie reprezentuje sam czytający, czy jest on zwolennikiem odczytań określanych jako standardowe, terapeutyczne, oparte na kategorii „czystego nonsensu” czy też pragmatyczne. To z kolei zależy od rozumienia takich wittgensteinowskich idei, jak „gra językowa”, „sposób życia”, „gramatyka” i na charakterze potencjalnych implikacji dla myśli politycznej. Z tego punktu widzenia Raymond Plant, który w *Modern Political Thought* twierdzi, iż Wittgenstein odrzuca „pozytywistyczny” pogląd oparty na teorii języka z *Traktatu* i zastępuje go teorią, zgodnie z którą znaczeniem nazwy nie jest już odpowiadający jej przedmiot w świecie, lecz sposób jej użycia, nie wypowiada bynajmniej niepowątpiewalnej kwestii, lecz zabiera głos w rozbudowanej i, jak się zdaje, nierozstrzygalnej dyskusji wobec istoty wittgensteinizmu. Traktowanie twórczości Wittgensteina jako konserwatywnej czy liberalnej i relatywistycznej jest jednoznaczne z dopasowywaniem jej do zastanych sposobów myślenia. Wypada jednak zgodzić się z Anthonym Kennym, który zauważa, że nie sposób pogodzić wittgensteinowskiej wizji jego własnej aktywności, jako leczenia nas z „głębokich niepokojów” wynikających z naszych form językowych, z faktem, iż sam prezentuje on dyskusyjne i wąskie tezy, jak choćby tę, iż „znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku” [Kenny 2006: xix]. Jeżeli nie chcemy zejść na pozycje współczesnego neowittgensteinizmu, który stara się tę niespójność likwidować przy zastosowaniu kategorii „nonsensu”, wypada ją po prostu zaakceptować i zastanowić się, jakie konsekwencje wysnuć można z wątków obecnych w jego „późnej” twórczości.

Po pierwsze, jest to zdystansowanie się wobec istnienia apriorycznego porządku wspólnego świata i językowi, poznawczo dostępnego dla ludzkiego rozumu i mogącego stanowić, jeśli nie fundament, to pewien punkt odniesienia w naszych staraniach na rzecz budowy, rekonstrukcji, oceny i badania porządku politycznego, prób dookreślenia istoty działania politycznego, władzy, wpływu czy autorytetu. Jest to ważne o tyle, że stawia – nazwijmy to – namysł w duchu wittgensteinowskim w zdecydowanej opozycji do poglądu, zgodnie z którym „porządek polityczny bez transcendentnego horyzontu nie jest po ludzku do zaakceptowania [gdyż] nie pozostawia nic oprócz władzy człowieka nad człowiekiem” [Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2011: 53]. Jest to stanowisko, które zdecydowanie należałoby umieścić na biegunie post- lub antymetafizycznym, przeciwnym do koncepcji prawnaturalnych. W odnowionej doktrynie prawa naturalnego Międzynarodowa Komisja Teologiczna [2011: 7] wyraźnie stawia kwestię, iż „osoby i wspólnoty ludzkie są zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu, aby wyrazić je w sposób normatywny w formie reguł”. Są to reguły obiektywne i uniwersalne, stanowiące krytyczny punkt odniesienia wobec ustaleń prawnych i politycznych.

Po drugie, bynajmniej nie oznacza to, że namysł-w-duchu-wittgensteinowskim znosi zasadność tego typu problemów, iż – jak chciałby Rorty – „świat do nas nie mówi [...] nie wskazuje, w które gry językowe grać” [Rorty 2009b: 25]. Nie wydaje się też, by miało to oznaczać, jak w interpretacji Gellnera, iż źródłem reguł mogą być tylko „potoczne zwyczaje językowe”, bowiem „świat jako taki nie stwarza problemów [gdyż] tkwią one w naszych sposobach mówienia o nim [...] w naszych błędnych mniemaniach o języku” [Gellner 1984: 58]. Wittgenstein [1999: § 456] w istocie pogardzał tym, co określał jako „*loss of problems*”, „utrata problemu”. Osobom cierpiącym na „utrata problemu” „wszystko wydaje się całkiem proste, zdają się nie istnieć żadne głębokie problemy, świat staje się szeroki i płaski i traci wszelką głębię; to zaś, co piszą, staje się nieskończenie płytkie i trywialne”. Wittgenstein, jak się zdaje, nie negował i nie odrzucał możliwości istnienia porządku czy reguł transcendentnych wobec człowieka. Krytykował metafizykę rozumianą jako pomieszanie charakteru prowadzonych dociekań: dociekań rzeczowych (*sachliche Untersuchungen*) z dociekaniami pojęciowymi (*begriffliche Untersuchungen*), postulując ograniczenie się do dociekań pojęciowych.

Zgodnie z taką interpretacją, nawet jeśli myśl polityczna pozostaje na poziomie „opinii” o rzeczach politycznych i nie kieruje się ambicją zdobycia „wiedzy o całości”, zasadniczym problemem pozostaje „niezrozumienie” (*Unverständnis*). Niezrozumienie to bierze się głównie z braku „jasnego przeglądu sposobu użycia naszych słów”. Nie jest to jednak tylko problem językowy. Za każdym sposobem użycia kryje się konkretny sposób życia, konkretna wspólnota, a także to, co moglibyśmy nazwać politycznymi formami życia. Zdaniem Wittgensteina brakuje nam „przejrzystej ekspozycji” (*Die übersichtliche Darstellung*), która umożliwia zrozumienie. Zrozumienie z kolei polegać ma na „dostrzeganiu związków” (*Zusammenhänge sehen*). To właśnie pojęcie „przejrzystości” (*Die übersichtliche Darstellung*), zdaniem Wittgensteina, ma dla nas zasadnicze znaczenie (§ 122 *Dociekań*). Nie wydaje się jednak, by w tym duchu Wittgenstein zalecał całościowe zestawienie sposobów używania w danej wspólnocie politycznej słów „sprawiedliwość”, „władza”, „wpływ” czy „autorytet”, czyli ustalenie znaczenia na podstawie sposobów użycia. Można starać się rozjaśnić przez opis nie pojedyncze działania, ale zawsze tylko „kłębowisko działań najrozmaitszych ludzi”, czyli to, co jest dla Wittgensteina „ludzkim sposobem działania”.

Zdaniem Wittgensteina charakteryzuje nas tzw. dążenie do ogólności. Owo dążenie wynikać ma z naszej „skłonności do tego, by szukać czegoś wspólnego wszystkim bytom, które podciągamy pod jeden termin ogólny” [Wittgenstein 1998a: 44]. Tym czymś wspólnym mogłaby być np. czysta władza, władza jako taka, realnie istniejące ogólne pojęcie władzy wspólne wszystkim stosunkom władczym i tym samym uzasadniająca używanie tego terminu w odniesieniu do relacji władczych występujących w różnych sytuacjach. Tymczasem z Wittgensteinowskiego punktu widzenia pojęcia, których używamy, nie mają żadnych prawdziwych definicji, które wyznaczałyby reguły ich użycia. Pojęcia nie mają wyznaczonych granic. To my je określamy zawsze tymczasowo i zawsze w określonym kontekście: „Słowo nie ma znaczenia nadanego

mu, by tak rzec, przez niezależną od nas siłę, dzięki czemu można by prowadzić naukowe badania nad tym, co to słowo naprawdę znaczy” [Wittgenstein 1998a: 58]. Za nasze dążenie do ogólności odpowiada także „zauroczenie metodą naukową”, a dokładniej „metodą polegającą na redukcji wyjaśnień zjawisk przyrodniczych do najmniejszej możliwej liczby podstawowych praw” [Wittgenstein 1998a: 49]. W *Dociekaniach* natomiast Wittgenstein poucza, że pojęcia mają „rozmyte brzegi” (§ 71), a ich zakres nigdy nie będzie „zamknięty granicą” (§ 68). Granice takie możemy na nasze potrzeby sztywno wytyczyć, ale nigdy określić przez odniesienie się do jakiejś tkwiącej za pojęciem istoty rzeczy. Podobnie być musi z pojęciem władzy i polityki. Przypomnijmy, że, zdaniem Wittgensteina, „istota znajduje wyraz w gramatyce”. Co to może oznaczać? Według Hansa-Johana Glocka „gramatyka wyznacza, jakiego rodzaju przedmiotem coś jest, określa bowiem, co można o tym czymś sensownie powiedzieć [...], ustala, co uchodzi za zrozumiały opis rzeczywistości, i dlatego nie może być obalona empirycznie” [Glock 2001: 130]. Jest to, inaczej rzecz ujmując, system reguł określających użycie danego słowa, dzięki któremu istnieć może dane pojęcie. W przypadku polityki gramatyka określa, co można sensownie nazwać polityką w danej grze językowej i w obrębie danego sposobu życia. Gramatyka nie jest zawisła od obiektywnych cech świata, nie pochodzi też ze zwykłego ustanowienia, lecz jest uwikłana w całościowo ujęty sposób życia. Dlatego reguły, z jednej strony, określają, czym polityka jest w danej grze i danej formie życia. Z drugiej, reguły, co prawda, określają sposób rozgrywania gry, jednak „zdarza się też, że gramy i tworzymy reguły po drodze (*make up the rules as we go*) [...] A nawet, że je zmieniamy – *as we go along*” (§ 183 *Dociekań*).

\* \* \*

Krytyka naszego dążenia do ogólności, które odbywa się zawsze kosztem konkretnej praktyki, dawać może asumpt do szukania związków z klasyczną, arystotelesowską nauką o polityce i czytania późnego Wittgensteina w duchu arystotelesowskim. W latach 70. XX wieku John W. Danford [1976] pisał o pokrewieństwie między filozofią Wittgensteina i klasyczną nauką o polityce Arystotelesa. Wittgensteinowską krytykę „zauroczenia metodą naukową”, będącą źródłem „dążenia do ogólności”, zbliżył on do Arystotelesowskiego napomnienia, by „zaczynać od rzeczy znanych, te zaś są dwojakie: jedne są znane nam, inne są zaś znane w bezwzględny tego słowa znaczeniu. My musimy zaczynać od tego, co jest nam znane” [Arystoteles 2007: 1095b] oraz by „w każdej dziedzinie szukać ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu” [1094b]. Wskazuje on tym samym na zasadnicze, jego zdaniem, podobieństwo między arystotelesowską metodą myślenia o polityce, w której „uwzględnić trzeba nie tylko wnioski [...] i przesłanki [...], lecz także i to, co się o niej (tj. zasadzie) powszechnie mówi”, a tym, co Wittgenstein nazywa gramatyką pojęć [Danford 1976: 127].

Uwydatnienie powiązań między twórczością Wittgensteina i Arystotelesa jest trudne o tyle, że zakłada zasadnicze powinowactwo między Arystotelesowską koncepcją człowieka jako *zoon politikon* i *zoon logon echon* a Wittgensteinowską wizją ludzkiej natury [Tully 2003: 99–116]. Jak zauważa Hans-Jahann Glock [2001: 213], „Wittgenstein rehabilituje i radykalizuje arystotelesowską ideę człowieka jako zwierzęcia z natury używającego języka. Wszystkie te cechy, które w różnych okresach uważano za odróżniające człowieka od różnych zwierząt – zdolność poznawania prawd koniecznych, posiadanie zmysłu moralnego, samoświadomości lub zmysłu historii – wywodzą się z naszych swoistych zdolności używania języka”. Należy być jednak ostrożnym, kontynuując tego typu porównanie. Istotnie, dla Arystotelesa [2006: 27, 1253a] zdolność posługiwania się językiem jest tym, co odróżnia człowieka od zwierząt. Jasno odróżnia on jednak głos od mowy. Głos posiada każda istota żywa, która ma „zdolność odczuwania bólu i radości” i jest oznaką tego typu odczuć. Mowa natomiast „służy do określenia tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”. Inne jest zatem ich pochodzenie: głos służy do wyrażania i przekazywania innym istotom przeżywanych odczuć, mowa jest natomiast związana z istotnie ludzką „zdolnością rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych”. Zdolność zaś namysłu nad tego typu rozróżnieniami jest tą trwałą dyspozycją, którą Arystoteles określa jako rozsądek. Tymczasem, zdaniem Wittgensteina, u korzeni języka jest właśnie prosta i naturalna reakcja na doznanie [Hacker 1999: 36]. Zastanawiając się nad tym, czy i w jaki ewentualnie sposób słowa odnoszą się do doznań, takich jak na przykład ból, odpowiada: „Słowa kojarzą się z pierwotnym, naturalnym wyrazem doznania i zastępują go [...] słowny wyraz bólu nie opisuje go tylko zastępuje” [Wittgenstein 2005: § 224]. Reakcja na pierwotne i naturalne doznania jest zaczynem wszelkich gier językowych, z których dopiero wyrastają bardziej złożone i skomplikowane gry językowe. Język jest wysubtelnieniem owych „prymitywnych form gry językowej”, zaś „na początku był czyn” [Wittgenstein 2000: 55]. Wittgenstein [2005: § 5] mówi wręcz o nauczaniu języka jako o „tresurze”, o dzieciach natomiast jako o „przyuczanych”, tresowanych do tego, by wykonywać pewne rzeczy przy użyciu określonych słów i na określone słowa reagować w taki, a nie inny sposób.

Jeżeli pamiętamy o tym, że korzeniem języka – który oczywiście jest czymś, co istnieje tylko między ludźmi – jest pierwotna, prymitywna reakcja na doznania, odpowiednio można rozwijać wątki obecne w Wittgensteinowskiej koncepcji praktyki, form życia i kierowania się regułą. Dla języka istotna jest „regularność”, która jest konstytuowana zasadniczo przez zachowanie, przez „ludzkie” sposoby reakcji na doznania, przez to, co Wittgenstein nazywa w *Dociekaniach* „wspólnym ludziom sposobem działania” – „stosowanie się do reguły jest czymś analogicznym do wykonywania rozkazu. Jesteśmy w tym celu ćwiczeni i reagujemy na rozkaz w określony sposób [...] [§ 206]; regułami „kierujemy się ślepo” [§ 210]. Czyn, działanie jest jednak nie tylko początkiem wszelkich złożonych i wysublimowanych gier językowych, ale również końcem ciągu wszelkich uzasadnień: „Wyczerpawszy uzasadnienia,

docieram do litej skały i mój rydel zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: ‘po prostu tak właśnie postępuję’” [§ 217]. Podstawową formą komunikacji między ludźmi jest ich zasadnicza „zgodność w sądach”, która jest „zgodnością sposobu życia”, które z kolei są „dane” [§ 241]. Istnieje zaś niezliczona ilość sposobów życia, które łączą tak naprawdę tylko dwa elementy: to, że ich częścią zawsze jest mówienie (z tej racji są określane „grami językowymi”) oraz to, że wszystkie zasadzają się na „wspólnym ludziom sposobie działania”, który należy do „historii naturalnej człowieka” [§ 415]. W *Uwagach o Złotej gałęzi...* Wittgenstein powie wręcz, że „człowiek jest ceremonialnym zwierzęciem” [Wittgenstein 1998b: 20].

Sprawa to, że myślenie-w-uchu-wittgensteinowskim bywa używane jako podbudowa dla współczesnych nurtów komunitarystycznych. Zgodnie z jedną z najbardziej znanych fraz Wittgensteina jego celem jest „wskazać muszce wyjście ze szklanej muchołapki” [Wittgenstein 2005: § 309], czyli uwolnić nas od nieporozumień i zamętu powstającego, gdy „język obraca się niejako na jałowym biegu” [Wittgenstein 2005: § 132]. Idzie o to, by słowa z ich zastosowania metafizycznego sprowadzić z powrotem na ziemię, przywrócić im znaczenie, jakie mają w codziennym, zdroworoządkowym użyciu. Podobnie jest też z metafizycznym użyciem słów „ja”, „podmiot”, „osoba” oraz ich stosunkiem do tego, co w zastosowaniu metafizycznym jesteśmy skłonni nazywać światem zewnętrznym, w tym również sferą publiczną. Z perspektywy Wittgensteinowskiej komunitarianie nadal tkwią w szklanej muchołapce. Liberalnej, kartezyjańskiej wizji wyizolowanego, monadycznego podmiotu przeciwstawiają oni bowiem wizję podmiotu zakorzenionego, usytuowanego. Wiążą treści wewnętrzne podmiotu ze środowiskiem językowym i światem wspólnych praktyk. Swoją koncepcję podmiotu budują w opozycji do indywidualistycznych koncepcji liberalnych. Z punktu widzenia indywidualizmu jednostka jest tym, czym postanowiła zostać, jest „osobowością oderwaną”. Tymczasem na przykład z punktu widzenia komunitarianizmu MacIntyre’a jednostka poszukuje swej osobowej tożsamości w kontekście tradycji, praktyk i wspólnot. Słowo „jednostka” ma swoje własne określenie, oznacza „nosiciela pewnej określonej tożsamości społecznej” [MacIntyre 1996: 392]. MacIntyre [1996: 398] co prawda dystansuje się wobec koncepcji głoszących, że o tożsamości osobowej decyduje ciągłość stanów lub zdarzeń psychicznych i wprowadzając narracyjne pojęcie osobowości, głosi, że „pojęcie osoby jest pojęciem postaci wyabstrahowanym z jakiejś historii”. Nawet jeśli jedność życia jednostki jest „jednością narracji ucieleśnionej w indywidualnym życiu człowieka”, to jednak jest osobą, która przeżywa swoje życie, angażuje się w poszukiwanie dobra i jako „zwierzę opowiadające historie” angażuje się w procesy „wymiany międzyludzkiej”, które zawsze przybierają formę rozmowy/konwersacji (w tym sensie procesem wymiany, czyli konwersacją, byłoby również sprawowanie władzy, zarządzanie, tworzenie prawa).

Wydaje się, że żaden z komunitarystów nie zdobył się na taki radykalizm myślenia, jaki dostrzegalny jest w dociekaniach Wittgensteina. Co prawda narracyjna jaźń MacIntyre’a jest wytworem wspólnoty. We wspólnocie osoba uczy się reguł

posługiwania się językiem i zrozumiałych zachowań, zdaje się być jednak czymś substancjalnym, jej relacja ze wspólnotą i tradycją jest relacją zapośredniczoną. Podobnie jest z innymi komunitarystycznymi wizjami podmiotu. Michael Sandel [1984: 82] poddaje krytyce liberalne, „nieusytuowane”, „czyste ja” (*an unencumbered self*), jednakże to właśnie w naszym samooglądzie, w introspekcji nie postrzegamy siebie jako czystej jaźni, lecz jako podmiot, który ma już swoje cele, ambicje, pragnienia, cechy. Spór w istocie toczy się między koncepcją podmiotu, który jest uprzedni wobec swoich wyborów i celów, oraz koncepcją, w której podmiot jest przez swoje wybory i cele konstytuowany. Żadna z nich nie idzie jednak tak daleko, by całkowicie zarzucić koncepcję podmiotu i uznać za Wittgensteinem [2005: § 398], że „nie ma mowy o żadnym ‘widzeniu’ ani ‘posiadaniu’; nie ma więc też mowy o podmiocie ani o jakimś Ja”. Być może najbliższej intuicjom Wittgensteina jest Charlesa Taylora [2001: 67] koncepcja podmiotowości „konstytuowanej częściowo przez autointerpretację”. Ponieważ nie możemy jednak w pełni wyartykułować tego, co przyjmujemy jako dane, winniśmy właściwie tylko po Heideggerowsku „wsluchiwać się” w język, odpowiadać językowi [Heidegger 2007: 26]. Taylor poucza [2001: 68–69], iż „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów”, różne zaś sposoby użycia języka organizują i konstytuują „wspólne”, „publiczne” przestrzenie. Nie jest to jednak tylko kreowanie publicznej sfery debaty i porozumienia. Jest to raczej wsluchiwanie się w bycie, w wydarzanie się, w świat. Jest to koncepcja, która w Heideggerowskim duchu poucza nas, że w pierwszym rzędzie nie tyle mówimy, ile „zamieszkujemy w języku”, który jest „domem bycia”. Musiałaby to jednak być wizja radykalnie przekraczającą nowożytną koncepcję świadomości, zarówno kartezjańską podmiotowość, jak i pragmatyzm, na których budowane są współczesne filozofie i teorie polityki. Musiałaby to być, słowami Krzysztofa Michalskiego [1978: 212], „próba przygotowania człowieka na coś Nowego i Innego” w opozycji do „współczesnej cywilizacji naukowo-techniczno-przemysłowej”, radykalne sprobematyzowanie „naszego rozumienia siebie”, tego, „co robimy z rzeczami i jak postępujemy z innymi ludźmi”, także w ramach tego, co zwykliśmy nazywać sferą spraw politycznych. Byłoby to jakieś myślenie o polityce, które całkowicie zdaje się na tymczasowość, rezygnacja z możliwości definitywnego rozwiązania problemów, myśl polityczna radykalnie „przyszłościowa”. Raz jeszcze przywołując słowa Michalskiego [1978: 220], można wskazać na myślenie polityczne oparte na koncepcji uczestnictwa, które jest „uczestnictwem w autentycznym dialogu, uczestnictwem, które wymaga od nas, byśmy »słyszeli się nawzajem«; a zatem stałego otwarcia na Inne i Nowe, otwarcia na to, co partner ma do powiedzenia”.

Na określonych koncepcjach podmiotu bazuje także teoria Rorty’ego. Rorty [2009b: 127] przede wszystkim utożsamia w istocie Wittgensteinowską „grę językową” z zasadniczą dla swojej koncepcji ideą „słownika”. Słownikiem może być właściwie każda kulturowa, religijna, polityczna i historyczna forma życia: chrześcijaństwo, system Newtona, liberalizm polityczny, epikureizm lub klasyczna nauka o polityce rozwijana w duchu arystotelesowskim. Nie ma przy tym słowników lep-



szych ani gorszych, są tylko słowniki „odpowiednie dla tych, którzy mówią tak jak my”. Jednocześnie jednak wyraźnie faworyzuje jedną z możliwych gier językowych i form życia, a mianowicie tę, której celem jest zapewnienie wszystkim „równych szans stwarzania siebie”. Jest to również gra zakładająca konkretną wizję człowieka. Człowiek Rorty’ego [2009b: 150] to „pozbawiona ośrodka sieć przekonań i pragnień”, a tym, co różni go od zwierząt, bynajmniej nie jest zdolność mowy, lecz podatność na specyficznie ludzki rodzaj bólu, czyli „upokorzenie”.

#### WITTGENSTEINOWSKI PODMIOT

Wittgenstein nie proponuje jakiegś konkretnej wizji podmiotu, lecz z punktu widzenia koncepcji wspólnoty politycznej i relacji, w jakiej do niej pozostaje jednostka, znosi napięcie między koncepcjami indywidualistycznymi i wspólnotowościowymi, starając się pokazać, że problem relacji jednostki do wspólnoty jest wyłącznie problemem „gramatycznym”. Jest to naturalna i oczywista konsekwencja wspomnianego wyżej, Wittgensteinowskiego postulatu, by nie mieszać dociekań pojęciowych z dociekaniami rzeczowymi. Jak zauważa Saul Kripke [2007: 227], podmiot w *Dociekaniach filozoficznych* jest czymś, co „wynika z ‘gramatycznej’ osobliwości zaimka pierwszej osoby liczby pojedynczej, a nie z jakiegś szczególnej metafizycznej tajemnicy”.

Już w *Traktacie* znajdujemy stwierdzenie, iż „nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń” [Wittgenstein 1997: 5.631] oraz „Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata” [Wittgenstein 1997: 5.641]. Rozważania nad sposobem użycia słowa „myśleć” w *Niebieskim zeszycie* są po to, by „uwolnić nas od pokusy, by sądzić, że *musi istnieć* coś, co nazywane jest psychicznym procesem myślenia” [Wittgenstein 1998a: 77]. Nasze pogubienie bierze się stąd, iż używanie słowa „ja” w znaczeniu podmiotu „stwarza złudzenie, że używamy tego słowa w odniesieniu do czegoś bezcielesnego, co jednakowoż ma swą siedzibę w naszym ciele” [Wittgenstein 1998a: 117]. W *Dociekaniach* możemy z kolei przeczytać, że „»Ja« nie nazywa żadnej osoby, »tu« – żadnego miejsca, »to« nie jest żadną nazwą” (§ 410). Wittgenstein nie jest po prostu antykartezjański w swojej wizji podmiotu. W rzeczywistości odrzuca zarówno kartezjański dualizm psychofizyczny, materializm, dualizm, jak i monizm. Jego pozycja zbliża się ewentualnie do stanowiska, które można by nazwać „pojęciowym dualizmem”. Polegałoby ono bowiem na uznaniu istnienia dwóch różnych gier językowych, z których w jednej słowa pozornie opisujące wewnętrzne stany psychiczne służą wyrażaniu przez nas doznań: „Słowa kojarzą się z pierwotnym, naturalnym wyrazem doznania i zastępują go [Wittgenstein 2005: § 244]; w drugiej, nie opisujemy stanów psychicznych innych osób, lecz wyrażamy nasz stosunek wobec nich, kierując się zewnętrznymi kryteriami zachowania, czyniąc to jednak zawsze w ramach jakiegś gry językowej, w której nasze wyrażenie pełni konkretną rolę (nigdy nie jest tylko opisem stanu na podstawie zewnętrznych kryteriów zachowania) [Sluga 1996: 336].

Wittgenstein demitologizuje pogląd, zgodnie z którym jesteśmy monadami zamkniętymi na zewnątrz, samozwrotnie zwróconymi do naszego wnętrza, czyli miejsca dla wewnętrznych treści, w którym toczą się nasze myśli i do którego mamy uprzywilejowany dostęp, podejmując jednocześnie wysiłek wyjścia, przekroczenia naszej sfery immanentnej ku światu zewnętrznemu i ku innym. Stara się pokazać, że nie jesteśmy bytem monadycznym, nie mamy naszego prywatnego podmiotowego świata, który jest punktem wyjścia i odniesienia dla wysiłku podejmowanego celem wyjścia ku innym. Przeciwnie: człowiek jest bytem otwartym, jest „podmiotem uczestniczącym”, „ja” zestrojonym ze światem, „w podstawowym sensie nic nie jest nasze [...] własność pojawia się w tej koncepcji wyłącznie pod postacią »dobra wspólnego« – społecznej *praxis*, w której jesteśmy zanurzeni” [Gurczyńska 2007: 256]. Jesteśmy pierwotnie otwarci na świat, o tyle i na tyle, na ile warunkuje nas wspólnota, nie sposób bowiem oddzielić podmiotu od tego, w co jest zaangażowany, co go zaprzęta, w czym uczestniczy. Tak pojęte „uczestnictwo” jest podstawowym i pierwotnym sposobem naszego odniesienia do świata. To, co jesteśmy skłonni nazywać indywidualnym osądem, jest możliwe zatem wyłącznie w ramach społecznej praktyki zasadzającej się ostatecznie na „wzajemnej zgodzie ludzi”, na zgodności sposobów życia, zgodności w sądach. Zgodnie jednak z wizją podmiotu jako bytu otwartego nie idzie o to, by jednostka postrzegała swój sąd lub działania jako uprawomocnione przez ich zgodność ze społeczną praktyką. To jednostka myśli i działa tak, jak działa, ponieważ uczestniczy już we wzajemnej zgodzie ludzi. Owa wzajemna zgoda, zgodność sposobów życia nie jest porozumieniem ustanowionym – bez różnicy czy w sposób intencjonalny czy też samorzutnie – pomiędzy podmiotami posiadającymi swoje własne, prywatne biografie, interesy i potrzeby. Jest to porozumienie, które ma charakter pierwotny, konstytutywny wobec podmiotu. Nie czyni to jednak, jak się zdaje, z Wittgensteinowskiego podmiotu komunitarystycznej jaźni zakorzenionej. Konsekwencje wittgensteinizmu dla wizji podmiotu – w tym również podmiotu działania politycznego – zdają się być bardziej radykalne niż koncepcje komunitarystyczne.

Podobnie przeformułowania wymaga relacja między normą, regułą a działaniem ujmowanym zazwyczaj przez nas jako normowane, kierowane przez regułę. „Kierowanie się regułą” czy „kierowanie-się-znakiem” nie polega na tym, by reguła czy znak wyznaczał nasze zachowanie. Wittgenstein [2005: § 199] stara się, abyśmy zobaczyli, że reguła i zachowanie są ze sobą wzajemnie powiązane: „Kierowanie się regułą, komunikowanie czegoś [...] są to pewne zwyczaje (nawyki, instytucje)”. Owe nawyki, zwyczaje i instytucje nie są jednak czymś wobec nas zewnętrznym. Kierowanie się regułą, działanie według reguły nigdy nie jest postępowaniem zgodnie z interpretacją reguły wobec nas zewnętrznej, reguły, którą napotykamy w sferze wobec nas transcendentnej. Postępowanie wedle reguły jest zawsze praktyką, w ramach której współtaliśmy reguły gry i konstytuujemy siebie.

## PODSUMOWANIE

Wittgenstein nie oferuje, jak widać, żadnej spójnej i całościowej wizji człowieka, trudno zatem w duchu myślenia wittgensteinowskiego formułować wiarygodną wizję wspólnoty politycznej. Bez względu na przyjęty sposób odczytania i interpretacji późnych dzieł Wittgensteina pozostawiają one myślenie polityczne bez koncepcji podmiotu i bez wizji źródeł ładu politycznego. Jedynym punktem oparcia są sposoby życia niezasadzające się na niczym innym, jak tylko na „nagim fakcie, że się zazwyczaj ze sobą zgadzamy” w odniesieniu do pewnych praktyk [Kripke 2007: 155]. „Aby ustanowić praktykę, potrzeba nie tylko reguł, ale także przykładów. Nasze reguły pozostawiają otwarte furtyki i praktyka musi mówić sama za siebie” [Wittgenstein 1993: § 139]. Wittgensteinowska koncepcja „kierowania się regułą” zdaje się godzić jednocześnie to, co wydaje się nie do pogodzenia, a mianowicie normatywny wymiar naszych praktyk (oddalając tym samym niebezpieczeństwo sceptycyzmu) z brakiem obiektywnych standardów oceny, standardów transcendentnych wobec samych naszych praktyk, idąc tym samym w sukurs post- i antymetafizycznym wizjom konstytuowania ładu politycznego [Williams 2002: 167]. Z punktu widzenia namysłu politycznego jest to ewentualność pociągająca dla tych, którzy pragnęliby ustrzec autonomię gramatyki życia politycznego, nie musząc przy tym rezygnować z jej normatywnego wymiaru.

Uwidocznienie kłopotliwej natury poszukiwań późnowittgensteinowskiej koncepcji podmiotu pozwala dostrzec jałowość prób odczytań „późnego” Wittgensteina jako niejawnego zwolennika politycznego konserwatyzmu, komunitaryzmu lub relatywizujących nurtów postmodernistycznych. Każde z takich odczytań stara się bowiem szukać u Wittgensteina odpowiedzi na pytania posiadające znaczenie tylko w nowożytnej, pokartezjańskiej wizji relacji podmiotu do wspólnoty, na problem tak sformułowany przez Alaina Renaut [2001: 69]: „Jak pogodzić »wolność Nowożytnych« – w sensie owego wymagania niezależności [...] z koniecznością istnienia norm jako nieprzekraczalnym wymaganiem intersubiektywności, które zakłada [...] ograniczenie indywidualności”. Z tego punktu widzenia lepiej umieścić Wittgensteinowską tradycję analityczną bliżej tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej, skoro „obie te tradycje [...] przyczyniły się do odrzucenia idei podmiotu zamkniętego w swym wnętrzu, oddzielonego od świata, a samemu sobie danego bezpośrednio w jakimś rodzaju wewnętrznego oglądu” [Krasnodębski 1986: 214]. Każde dalsze konsekwencje dla myśli politycznej wysnute z twórczości Wittgensteina zawsze będą musiały być jeśli nie nadużyciem, to twórczą kontynuacją jego myśli.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2006. *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.  
Arystoteles, 2007. *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Cavell, S. 1999. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.
- Cavell, S. 2008. *Sens późnej filozofii Wittgensteina*, przeł. T. Zarębski, „Principia”, t. 50, Kraków.
- Crary, A. 2009a. *Wprowadzenie*, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, A. Crary, R. Read (red.), Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Crary, A. 2009b. *O stosunku filozofii Wittgensteina do myśli politycznej*, przeł. L. Rasiński, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, A. Crary, R. Read (red.), Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Danford, J. W. 1976. *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science*, University of Chicago Press, Chicago.
- Diamond, C. 2009. *Etyka, wyobraźnia i metoda „Traktatu” Wittgensteina*, przeł. P. Mroczkiewicz, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, A. Crary, R. Read (red.), Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Gellner, E. 1984. *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, przeł. T. Hołówka, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Glock, H.-J. 2001. *Słownik Wittgensteinowski*, przeł. M. Hernik, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Glock, H.-J. 2007. *Perspectives on Wittgenstein: An Intermittently Opinionated Survey*, [w:] *Wittgenstein and His Interpreters*, G. Kahane et al. (red.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Gurczyńska, K. 2007. *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pracach Wittgensteina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Hacker, P. M. S. 1999. *Wittgenstein on Human Nature*, Phoenix, London.
- Heidegger, M. 2007. *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Hutto, D. 2003. *Wittgenstein and the End of Philosophy. Neither Theory Nor Therapy*, Palgrave Macmillan, New York.
- Kenny, A. 2006. *Wittgenstein*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Krasnodębski, Z. 1986. *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa.
- Kripke, S. A. 2007. *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym*, przeł. K. Posłajko i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- MacIntyre, A. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Malcolm, N. 2000. *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Michalski, K. 1978. *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2011. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, przeł. o. Piotr Napiwodzki OP, Warszawa.
- Monk, R. 2003. *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, przeł. A. Lipszyc et al., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Nyiri, J. C. 1982. *Wittgenstein's Later Work in relation to Conservatism*, [w:] *Wittgenstein and His Times*, A. Kenny, B. McGuinness (red.), University of Chicago Press, Chicago.
- Oakeshott, M. 1999. *Wieża Babel i inne eseje*, przeł. A. Lipszyc i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Pitkin, H. F. 1993. *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley.
- Renaut, A. 2001. *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Ossolineum, Wrocław.
- Rorty, R. 2009a. *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa.
- Rorty, R. 2009b. *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Sandel, M. 1984. *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, „Political Theory”, Vol. 12, No. 1.

- Sluga, H. 1996. *Wittgenstein on the Self*, [w:] *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga, D. Stern (red.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Strauss, L. 1989. *An Epilogue*, [w:] *An Introduction to Political Philosophy. ten Essays by Leo Strauss*, H. Gildin (red.), Wayne State University Press, Detroit.
- Strauss, L. 1999. *Czym jest filozofia polityki?*, przeł. R. Piekarski, H. Leszczyński, [w:] *Czym jest filozofia polityki?*, R. Piekarski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Taylor, Ch. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Taylor, Ch. 1985. *Theories of Meaning*, [w:] id., *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, C. J. Heyes (red.), Cornell University Press, London.
- Tully, J. 2003. *Notes on Natural History of Politics*, [w:] *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, C. J. Heyes (red.), Cornell University Press, London.
- von Wright G. H., 2000. *Szkic biograficzny*, [w:] N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- von Wright G. H. 2000. *Wittgenstein i jego czasy*, przeł. M. Szczubińska, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Williams, M. 2002. *Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a social conception of mind*, Routledge, London.
- Wittgenstein, L. 1998a. *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, przeł. A. Lipszyc, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Wittgenstein, L. 1998b. *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, przeł. A. Orzechowski, Instytut Kultury, Warszawa
- Wittgenstein, L. 2005. *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wittgenstein, L. 1993. *O pewności*, przeł. M. Sady, W. Sady, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Wittgenstein, L. 1999. *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Wittgenstein, L. 1997. *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wolniewicz, B. 1997. *O Traktacie*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

#### ABSTRACT

The paper proposes to examine the variety of ways political theorists understand the political importance of Wittgenstein's thought. Any analysis of Wittgensteinian political philosophy start from different understanding of this philosophy of language and possible ends of philosophical activity. However, each attempt to interpret the significance of Wittgenstein's work to political thought anticipates or is linked to a particular conception of the self, a particular conception of the human being that is not easy to reconcile with the Wittgenstein of *Tractatus* and the Wittgenstein of *Philosophical Investigations*. For that reasons any Wittgensteinian approach to political thought should make an attention to the way Wittgenstein discusses on the self, the "I", the way we use the word "I".

**Keywords:** political theory, the self, conservatism, communitarianism, relativism, language game

## BIOGRAFIA

**Anna Krzynówek-Arndt**, politolog, adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Polityki Akademii Ignatianum w Krakowie, autorka artykułów z zakresu historii myśli politycznej i filozofii polityki oraz monografii *Rozum a porządek polityczny: wokół sporu o demokrację deliberatywną* (Kraków 2010).