

Michał Wendland

O (nie)ograniczoności komunikacji w kontekście dialektycznego rozumienia granicy

W tezie 6.522 swojego *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwig Wittgenstein stwierdza: „Jest zaiste coś niewyraźnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne”¹. Wyraża się w niej przekonanie austriackiego filozofa o istnieniu „czegoś”, co miałyby znajdować się poza granicami języka, co wymyka się słowu, jest niewyraźne, a tym samym – niekomunikowalne, jak powiedzielibyśmy dzisiaj. Przekonanie, zgodnie z którym ludzka kompetencja komunikacyjna i zdolność nazywania są (w jakiś sposób) ograniczone, pojawiało się w tradycji filozoficznej wielokrotnie, od Platona, przez chrześcijańskich mistyków, po filozofię współczesną. Tego typu przeświadczenie jest szeroko rozpowszechnione również w teologii, jednak niniejszy artykuł nie będzie obejmować tego obszaru wiedzy. Również potoczne doświadczenie częstokroć sugeruje istnienie czegoś, czego „nie da się powiedzieć”, co w jakiś sposób wymyka się słowu i bytuje poza jego granicą.

| 89

W oparciu o te filozoficzne założenia i potoczne, „zdroworozsądkowe” przesłanki, w niniejszym szkicu podjęta zostanie próba przeglądu i analizy pytań o ograniczoność języka i komunikacji. Na samo pytanie o „to, co poza granicą” – czymkolwiek miałyby to być – autor nie waży się odpowiadać, poprzestając na samej analizie tego pytania pod kątem wybranych, reprezentatywnych stanowisk z zakresu filozofii języka i nauki o komunikacji.

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2002, s. 82.

Punktem centralnym niniejszych rozważań jest więc, przede wszystkim, kwestia zasadności (lub ewentualnie braku zasadności) wyrażanego w pytaniach o granice języka postulatu istnienia czegoś, co byłoby nieobejmowalne przez język, niewypowiadalne, niewyrażalne, niekomunikowalne, a więc niejako leżące poza granicami języka, poza granicami komunikowalności. Jednak przed przejściem do *meritum*, warto wcześniej poczynić kilka wstępnych założeń i rozróżnień o charakterze metodologicznym oraz terminologicznym.

Po pierwsze – należy podkreślić, że szkic ten dotyczy głównie komunikacji językowej, a jeszcze ściślej – fenomenowi *mowy*, nie zaś języka w takim sensie, w jakim interesuje on językoznawców czy logików (czyli jako systemu reguł składniowych, semantycznych, fonetycznych itd.). Jak bowiem pisze Hans-Georg Gadamer, „Nie ulega wątpliwości, że język należy postrzegać nie tylko jako język składający się ze słów, lecz jako formę komunikacji”². Rozważania te dotyczą zatem mowy/komunikacji, rozumianej jako intencjonalne i podlegające interpretacji działania, polegające na posługiwaniu się znakami, takimi jak słowa, gesty, obrazy czy inskrypcje, mającymi w znacznej mierze charakter narzędziowy (spontaniczno-praktyczny, w Heideggerowskim sensie narzędziowości). Tak ujętej mowie towarzyszy kontekst społeczno-kulturowy i historyczny. Należałoby powiedzieć, że to właśnie granice mowy, będącej praktyczną realizacją reguł językowych, będą przedmiotem rozważań. Tytułowy problem wolno wobec tego sformułować również następująco: w jaki sposób można, na gruncie współczesnej filozofii (tj. po zwrocie lingwistycznym³), stawiać pytanie o zakres (czyli granice) ludzkiej kompetencji komunikacyjnej.

Problem ten wyraża się między innymi w końcowych, tzw. „metafizycznych”, fragmentach przywołanego na wstępie *Traktatu...*, gdzie Wittgenstein stwierdza istnienie czegoś, co jest niewyrażalne (istniejące poza granicami świata, a tym samym poza granicami języka), oraz konstatuje ostatecznie, że „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁴. Z perspektywy młodego Wittgensteina granice języka i granice świata pokrywają się ze sobą

² H.-G. Gadamer, *Granice języka*, w: *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 25.

³ Jest jasne, że pytanie o granice języka było stawiane zupełnie inaczej w filozoficznej tradycji sprzed zwrotu lingwistycznego. W oczywisty sposób inne były również odpowiedzi na tego typu pytania. Niniejsze rozważania są jednak prowadzone przy uwzględnieniu i akceptacji wyników zwrotu lingwistycznego, jakkolwiek występują w nich odwołania do tradycji wcześniejszych (Fichte, Hegel). Odwołania te dotyczą jednak tylko samego pojęcia granicy, a nie konkretnego pytania o granice języka.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. 83.

(„Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”⁵), podczas gdy poza zbiorem faktów składających się na świat oraz przyporządkowanymi im wyrażeniami językowymi istnieje jeszcze owo mistyczne „coś”, o czym nie sposób mówić. Jest to sfera wartości – etycznych, estetycznych, religijnych („Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć”, „Sens świata musi leżeć poza nim”, „Bóg nie objawia się w świecie”⁶ – tym samym nie jest wyrażalny). Trzeba jednak pamiętać, że w „Traktacie...” austriacki filozof interesuje się wyłącznie językiem, a nie mową, jeśli przyjąć sens powyżej uczynionego i współcześnie powszechnie przyjmowanego rozróżnienia. Wynika z tego, iż z pewnością problem granic języka, choć wyeksponowany w *Traktacie...*, nie jest przecież wyczerpany formułą tego dzieła. Można wskazywać wiele innych, alternatywnych propozycji problem ten podejmujących.

Pora na drugą uwagę wstępną. Jak wynika z tytułu tego szkicu, rozważania dotyczyć będą takich wykładni pojęcia granicy, które miałyby charakter *dialektyczny*. Przez perspektywę dialektyczną rozumieć należy określone elementy stanowisk Georga Wilhelma Hegla i Johanna Gottlieba Fichtego (i nie tylko tych dwóch myślicieli, aczkolwiek uznanych tutaj za najbardziej reprezentatywnych). W tej perspektywie wszelka granica – bez względu na to, czy jest to granica czasowa, przestrzenna, geograficzna, granica państwa, granica poznania czy też granica języka – ma zasadniczo charakter dialektyczny.

Fichte, głównie w *Teorii wiedzy*, a nieco później również Hegel przyjmują *implicit* model granicy zawsze posiadającej dwie współzależne (jako wzajemnie sobą uwarunkowane) i komplementarne strony⁷. Po jednej stronie granicy leży to, co pozytywne, a więc to, co wewnątrz granicy, z drugiej zaś strony to, co negatywne, czyli to, co poza nią. Co najważniejsze, wzajemna relacja obu tych elementów jest wyraźnie *dynamiczna*: to, co pozytywne, konstytuuje się jako takie względem tego, co negatywne; to zaś, co negatywne, konstytuuje się względem tego, co pozytywne. Dynamiczność granicy oznacza, że to, co poza nią, nie jest tylko prostym zaprzeczeniem tego, co wewnątrz (na zasadzie Spinozjańskiego *determinatio est negatio*). Wyraźnie wskazuje na to Fichte:

*Ograniczyć coś – znaczy tyle, co realność tego czegoś znieść przez negację nie całkowicie, lecz tylko częściowo*⁸.

⁵ Tamże, s. 64.

⁶ Tamże, s. 80-81.

⁷ Może też posiadać trzy strony, jeśli przyjąć, że sama granica jest jednym z elementów układu złożonego z tego, co wewnątrz granicy, z tego, co poza nią, i z niej samej.

⁸ J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1996, s. 107.

Na tej podstawie buduje on w *Wissenschaftslehre* zasadę konstytuowania się *Ja Absolutnego* jako syntezy *Ja* przeciwstawionego *Nie-Ja*:

Nie-Ja określa (aktywnie) *Ja*, które o tyle biernie ulega. *Ja ustanawia siebie jako określone* – mocą swej absolutnej aktywności. *Ja* ustanowiło samo siebie, ono też ustanowiło *Nie-Ja*, ono wreszcie ustanowiło jedno i drugie w ich ilościowym stosunku. Ale to, że *Ja* ustanawia siebie jako określone, znaczy najjawniej tyle, że *Ja* określa siebie⁹.

Hegel zaś na tej samej zasadzie posługuje się pojęciem zniesienia (*Aufhebung*). To co negatywne, nie jest więc tylko prostym zaprzeczeniem tego, co pozytywne, ale raczej czymś, dzięki czemu to ostatnie w sposób dynamiczny zostaje ukonstytuowane. Obie strony granicy określają się nawzajem, są komplementarne; żadna z nich nie może być tym, czym jest, bez drugiej. I odwrotnie, każda ze stron granicy może być pomyślana tylko przy uwzględnieniu drugiej.

Na tym etapie myślenie dialektyczne o modelu granicy (w tym również granicy komunikacji) koresponduje jeszcze w pewnym stopniu z propozycją Wittgensteina, który powiada przecież, że „filozofia ma wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da. Ma ograniczać od wewnątrz to, czego nie da się pomyśleć – przez to, co się pomyśleć daje. Przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co niewyrażalne”¹⁰. Ta sama idea zostaje przedstawiona również w przedmowie do *Traktatu...*, gdzie czytamy: „Książka zmierza więc do wytyczenia granic myśleniu, albo raczej – nie myśleniu, lecz wyrazowi myśli. Chcąc bowiem wytyczać granice myśleniu, trzeba by móc pomyśleć obie strony granicy (więc i to, co się pomyśleć nie da). Tak więc granicę wytycza się tylko w języku, a co poza nią, będzie po prostu niedorzecznością. [...] Co się da w ogóle powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć”¹¹. Tym samym Wittgenstein, chociaż być może w sposób nie do końca świadomy¹², przyjmuje przecież, że granica ma dwie strony – po jednej znajduje się świat i pokrywający się z nim język, czyli fakty,

92 |

⁹ Tamże, s. 130.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. 28.

¹¹ Tamże, *Przedmowa*, s. 3.

¹² Nie do końca świadomy, ponieważ pisząc *Traktat...*, Wittgenstein nie znał szczegółowo pism Fichtego czy Hegla, nie może więc być mowy o świadomym nawiązaniu do niemieckiej, dialektycznej koncepcji granicy. Warto jednak przypomnieć, że zdaniem Russella, Wittgenstein jako myśliciel bliższy był jednak niemieckiej, a nie brytyjskiej tradycji filozoficznej, być może zatem obecność w *Traktacie...* tego typu wizji granic myślenia i języka nie powinna zaskakiwać.

o których można mówić; po drugiej to, o czym nie można mówić, a o czym trzeba milczeć, czyli wartości.

Słynna ostatnia teza wczesnego dzieła Wittgensteina brzmi jednak kategorycznie i zdaje się rozstrzygać interesującą nas kwestię w sposób jednoznaczny: rozdział pomiędzy wyrażalnym i niewyrażalnym jest ostateczny, całkowity i trwały. Jednak przypomnienie dialektycznego ujmowania granicy każe się zastanowić, czy odpowiedź na pytanie o granice komunikacji musi koniecznie wyczerpywać się w sensie ostatniej tezy *Traktatu*... Tym bardziej że wiele ustaleń zawartych w tym dziele zostało przez samego Wittgensteina zakwestionowanych w *Dociekaniach filozoficznych*.

Najważniejsza różnica pomiędzy Fichteańsko-Heglowskim a Wittgensteinowskim rozumieniem granicy dotyczy właśnie wspomnianej dynamiczności granicy dialektycznej – której młody Wittgenstein nie bierze pod uwagę, a która może mieć istotne znaczenie przy dalszych rozważaniach nad ograniczonością komunikacji. Poza tym należy pamiętać, że w *Traktacie*... cała uwaga filozofa koncentruje się na języku regulowanym prawami logiki, a nie na mowie czy komunikacji. Tym trudniej byłoby więc uznać zasadę „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” za ostatni głos w dyskusji nad granicami komunikacji. Innymi słowy, w przypadku Wittgenstein można zaproponować taką interpretację modelu granicy (zarówno w odniesieniu do języka, jak i do mowy), zgodnie z którą granica jest „statyczna”, tj. całkowicie zamknięta, trwale nieprzekraczalna. W myśl takiej interpretacji to, co wyrażalne w języku (i zarazem to, co komunikowalne), stanowi obszar wyraźnie i nieodwracalnie oddzielony od tego, co niewyrażalne i nie-komunikowalne. Natomiast w przypadku dialektycznego rozumienia granicy (jak u Fichtego czy Hegla) granica ma charakter dynamiczny. Jeszcze zanim pojęcie granicy dialektycznej-dynamicznej zostanie w dalszej części rozważań odpowiednio naświetlone, można przyjąć hipotezę, zgodnie z którą to właśnie ono jest bardziej adekwatne w przypadku problemu ograniczoności komunikacji, w przeciwieństwie do kategorycznej propozycji Wittgenstein. Dalszego uzasadnienia wymaga jednak właśnie odróżnienie między granicą dialektyczną, dynamiczną a granicą statyczną. Dlatego warto jeszcze raz wrócić do Hegla.

Wizja granicy komunikacji jako granicy dialektycznej i tym samym dynamicznej opiera się na interpretacji Hegłowskiego rozumienia „tożsamości”, „różnicy” i „podstawy” oraz pojęcia *Aufhebung* – zniesienia – z kart *Encyklopedii nauk filozoficznych* i *Nauki logiki*. Omawiając relację pomiędzy bytem a nicością (pozytywnym i negatywnym), powiada Hegel: „Ich prawdą jest

właśnie ten ruch bezpośredniego zanikania jednego w drugim: stawanie się – ruch, w którym obydwie te momenty są od siebie różne, ale za sprawą takiej różnicy, która równie bezpośrednio się już rozplynęła”¹³. Oznacza to, że to, co pozytywne (faza afirmacji, a zarazem to, co wewnątrz granicy) i negacja (faza negacji, a zarazem to, co poza granicą) są „momentami” tej samej – dynamicznej – rzeczywistości, a nie czymś samoistnym. W tym sensie pojęcie dialektyki i dynamizmu (w sensie dynamiki dialektycznych przekształceń) są ze sobą ściśle związane – na podobnej zasadzie, jak elementy triady konstytuującej Ja Absolutne u Fichtego.

Z Hegłowskiego punktu widzenia wyznaczenie granicy (rozumowi, poznaniu, światu) jest jednoznaczne z ciągłym jej, niejako automatycznym, przesuwaniem, albo raczej nie tyle przesuwaniem, co wciąż wzajemnie warunkującym się „zmaganiem” afirmacji i negacji. Jeśli, jak twierdzi Hegel, wyznacza się granicę tego, co rozumne (i zarazem rzeczywiste), to tym samym włącza się w jej zakres i to, co nie-rozumne i nie-rzeczywiste, tak że w konsekwencji nie ma niczego, co byłoby nie-rozumne i nie-rzeczywiste. Tym samym to, co rozumne, jest rzeczywiste i odwrotnie, jak głosi słynna fraza z *Zasad filozofii prawa*. Wyznaczenie granicy (a więc i skonstatowanie tego, co miałyby się znajdować poza nią, w domyśle: nie-rozumne i nie-rzeczywiste) odbywa się bowiem z *wewnątrz*, a więc z perspektywy tego, co pozytywne, więc rozumne i zarazem rzeczywiste. A skoro tak, to to, co pierwotnie postulowane jako leżące poza granicą i (negatywnie, nie-wprost) wskazane jako nie-rozumne/nie-rzeczywiste, zostaje – w akcie syntetycznego zniesienia (*Aufhebung*) – niejako „zagarbięte”, wchłonięte przez rozum w zakres tego, co rzeczywiste (i rozumne). Mówić (myśleć) o czymś nie-rozumnym można bowiem tylko z punktu widzenia rozumu, a to już, jak powiada Hegel, „podniesienie do poziomu pojęcia”, czyli konceptualizacja i tym samym „urzeczywistnienie” tego, co pierwotnie postulowane jako nie-rzeczywiste. Z czego Hegel wnioskuje, że rozumne jest to, co rzeczywiste – i *vice versa* – a jest to rozumność i rzeczywistość totalna (czyli nie istnieje nic, co pozostawałoby nie-rozumne i nie-rzeczywiste).

Da się zauważyć, że sens Hegłowskiej wykładni totalności rozumu można z powodzeniem zaadaptować do problemu języka. Na przykład Günther Wohlfahrt, analizując wątki filozoficzno-językowe w systemie Hegłowskim, trawestuje zdanie z *Zasad filozofii prawa* („Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”¹⁴) do postaci: „To co rzeczywiste, jest

¹³ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 93.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

językowe” (w oryginale: „Das Wirkliche [...] ist das Sprachliche. Alles, was mit logischen Recht wirklich genannt werden kann, ist sprachlich”¹⁵). W swoich analizach Wohlfahrt przeprowadza istotny eksperyment, polegający na „ujęzykowieniu” dialektycznych podstaw filozofii Hegla:

Der Satz: *Das Wirkliche ist das Vernünftige* kann dann als Schluß aus den beiden Sätzen angesehen werden: *Das Wirkliche ist das Sprachliche* und *Das Sprachliche ist das Vernünftige*. Der *Terminus medius* in diesem Schluß ist die Sprachlichkeit. [...] Das Sprachliche ist als Entschprechung des Außerlichen und des Innerlichen das Wirkliche des Vernünftigen bzw. das vernünftige des Wirklichen, oder anders gesagt: Sprachlichkeit ist Wirklichkeit der Vernunft. In-Wirklichkeit-Sein heißt: In-der-Sprache-Sein. In-der-Sprache-Sein heißt: Im-Begriff-Sein¹⁶.

W tym momencie podstawa, jaką jest Hegłowska wykładnia dynamicznej, dialektycznej granicy, spotyka się ze współczesną wykładnią problematyki granicy w perspektywie filozofii po zwrocie lingwistycznym, odmienną jednak od tej, jaką zaproponował młody Wittgenstein.

Przyjmijmy założenie, że komunikacja międzyludzka nie jest ograniczona w tym sensie, iż nie można, nie popadając w sprzeczność, wskazać czegokolwiek, co miałoby obiektywne istnienie, leżąc jednocześnie poza granicami komunikacji (czyli czegokolwiek, co istniałoby obiektywnie, nie podpadając zarazem pod kryterium intersubiektywnej komunikowalności). Zarazem jednak można przyjąć, że komunikacja międzyludzka, jakkolwiek nieograniczona „zewnątrznie” („od zewnątrz”) przez coś, co byłoby jej prostym zaprzeczeniem, jest jednak ograniczona „od wewnątrz”, tzn. można wskazać granice pomiędzy poszczególnymi systemami komunikowania, jakimi posługują się poszczególne wspólnoty ludzkie. Oznaczałoby to, że dana wspólnota posługująca się określonym, ujętym w postaci reguł językowych, systemem porozumiewania się napotyka na granicę (wewnętrzną), ilekroć styka się z jakąś inną wspólnotą komunikacyjną porozumiewającą się zgodnie z zasadami odmiennymi od zasad regulujących komunikowanie się w obrębie tej pierwszej. Wówczas można powiedzieć, że obie takie

| 95

¹⁵ G. Wohlfahrt, *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Alberg, Freiburg 1984, s. 219.

¹⁶ Tamże, s. 220. „Zdanie: *Rzeczywiste jest to, co rozumne*, można potraktować jako wynikające ze zdań: *Rzeczywiste jest to, co językowe* oraz *To, co językowe, jest rozumne*. W tym syllogizmie *terminus medius* jest język. [...] *To, co językowe, jest* – jako odpowiedniość tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, rzeczywistością tego, co rozumne, bądź rozumnością tego, co rzeczywiste. Innymi słowy – język jest rzeczywistością rozumu. *Być-w-rzeczywistości* znaczy: *być-w-języku*. *Być-w-języku* znaczy: *być-w-pojęciu*” [tłum. moje – M.W.].

wspólnoty i oba sposoby komunikowania się znajdują się po przeciwnych stronach granicy. Wynika z tego pytanie o „przenikalność” takiej granicy wewnętrznej, wyznaczonej odmiennymi zasadami komunikowania się, które pod wieloma względami mieści się między innymi w obszarze zainteresowań teorii komunikacji międzykulturowej. Odpowiedź na to pytanie sprowadzałaby się do ustalenia kryterium możliwości uwspólnienia zasad rządzących działaniami komunikacyjnymi¹⁷ właściwymi dla dwóch różnych wspólnot. Można przyjąć, że kryterium „przenikliwości” wewnętrznej granicy oddzielającej dwie wspólnoty byłoby determinowane stopniem odmienności kulturowej tych wspólnot. Jego szczegółowe ustalenie wykracza jednak poza ramy tego szkicu¹⁸.

Powyższą konstatację można wyrazić również, odwołując się do odróżnienia między atrybutywnym a dystrybutywnym ujmowaniem kultury. W sposób analogiczny możemy mówić o *komunikacji w sensie atrybutywnym* i o *komunikacji w sensie dystrybutywnym*. W pierwszym przypadku rzeczownik „komunikacja” występuje, *per analogiam*, tylko w liczbie pojedynczej i odnosi się do ludzkości jako całości (gatunku *Homo sapiens*). Komunikacja w rozumieniu atrybutywnym jest więc własnością przysługującą każdemu człowiekowi, bez względu na uwarunkowania czasowe, geograficzne, społeczne itd. Natomiast w przypadku drugim można używać rzeczownika „komunikacja” w liczbie mnogiej i odnosić go do różnych systemów komunikacyjnych właściwych dla rozmaitych wspólnot, społeczeństw, grup etnicznych czy kręgów kulturowych. Trzymając się takiego odróżnienia, powiedzielibyśmy, że komunikacja w sensie atrybutywnym nie jest ograniczona (zewnętrznie) przez coś, co byłoby nie-komunikowalne (jako np. transcendentne), podczas gdy komunikacja w sensie dystrybutywnym podlegałaby ograniczeniom wewnętrznym, przebiegającym równoległe do granic pomiędzy poszczególnymi zbiorowościami ludzkimi (cechującymi się odmiennymi systemami komunikacji).

Oczywiście, można by w tym miejscu postawić następujący zarzut: założenie o nie-ograniczoności (zewnętrznej) komunikacji w sensie atrybutywnym jest nieuzasadnione, ponieważ pewne obszary rzeczywistości pozostają niewyraźne, pewnych typów doświadczeń nie da się zakomunikować. Przykładem takiego obszaru niewyraźnego czy doświadczenia niekomunikowalnego

¹⁷ Używam określenia „działanie komunikacyjne” w sensie potocznym, nie nawiązując np. do pojęcia działania komunikacyjnego u Habermasa.

¹⁸ Różne próby ustalenia „szczelności” granicy dzielącej dwa systemy komunikowania można znaleźć na wielu obszarach nauk społecznych – od dyfuzjonizmu w antropologii kulturowej do Quine’a i jego koncepcji niezdecydowania empirycznego przekładu.

mógłby być Bóg w sensie klasycznej teologii chrześcijańskiej tudzież doświadczenie mistyczne (tym bardziej że są to przykłady „tego, co niewyraźalne”, które można spotkać u młodego Wittgensteina w *Traktacie...* czy w jego *Dziennikach* z lat 1914-1916).

A jednak zarzut taki byłby pod wieloma względami możliwy do odrzucenia. Po pierwsze, przyjmujemy tutaj trzecioosobową perspektywę badacza. Tym samym nie możemy – bez popadania w spory światopoglądowe – przyjąć realnego, transcendentnego, w platońskim sensie obiektywnego istnienia np. Boga. Zamiast tego będziemy pojęcie Boga traktować jako jeden z elementów szeroko rozumianej kultury symbolicznej, który, jako taki, może podlegać dociekaniom naukowym w perspektywie nauk społecznych. W tym sensie pojęcie Boga jest intersubiektywnie komunikowalne i nie stoi poza granicami wyrażalności. To samo odnosi się do problemu doświadczeń mistycznych. Z drugiej strony można jednak – posługując się tymi samymi, wyrazistymi, przykładami – powiedzieć, że różne, odmienne sposoby posługiwania się pojęciem Boga w różnych, odmiennych kręgach kulturowych, wyznaczają granice wewnętrzne komunikacji. Sposób posługiwania się słowem „Bóg” przez np. buddystę, może być niezrozumiały dla np. chrześcijanina, który używa tego słowa zgodnie z odmiennymi zasadami interpretacji. Zasady te nie zawsze są uwspólnione, toteż między działaniem komunikacyjnym dotyczącym pojęcia Boga podejmowanym przez np. buddystę a analogicznym działaniem podjętym przez np. chrześcijanina przebiega (wewnętrzna) granica. Jak wspomniano wyżej, ustalanie kryterium możliwości przewyżnienia granic komunikacji w tym i temu podobnych przypadkach wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Wolno jednak przypuszczać, że, do pewnego przynajmniej stopnia, granice te są jednak przekraczalne – przynajmniej o tyle, o ile są to przecież systemy komunikacji w obrębie tego samego gatunku *Homo sapiens*. W tym tonie wypowiada się Gadamer:

Niewątpliwie wychowani w określonej tradycji językowej i kulturalnej widzą świat inaczej niż należący do innej tradycji. Niewątpliwie następujące po sobie w dziejach historyczne „światy” różnią się od siebie nawzajem i od dzisiejszego świata. Wszelako w każdej tradycji prezentuje się zawsze świat ludzki, tj. językowo ukonstytuowany. Jako językowo ukonstytuowany, każdy taki świat jest sam z siebie otwarty na każde możliwe wejście i tym samym na każde rozszerzenie własnego obrazu świata, a odpowiednio do tego jest dostępny dla innych¹⁹.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 601.

Założenie o istnieniu wewnętrznych granic określających rozmaite systemy porozumiewania się jest stosunkowo dobrze uzasadnione. Argumenty przemawiające na jego korzyść można znaleźć między innymi w hipotezie determinizmu i relatywizmu językowego Edwarda Sapira i Beniamina Lee Whorfa, w stanowisku aprioryzmu lingwistycznego Wilhelma von Humboldta czy w neokantowskich, aktywistycznych teoriach języka, np. u Leo Weisgerbera czy Helmuta Gipperera²⁰. Zadaniem trudniejszym, ale również bardzo interesującym, jest uzasadnienie założenia o braku zewnętrznych ograniczeń międzyludzkiej komunikacji.

Takie brzmienie tego założenia mogłoby spowodować pewne nieporozumienie, warto więc opatrzyć je stosownym komentarzem. Sformułowanie powyższe wyraża przypuszczenie braku zasadności uznawania „zewnętrznej”, statycznej granicy komunikacji (w jej atrybutywnym rozumieniu), a to w świetle ustaleń współczesnej filozofii języka i filozofii komunikacji. Abstrahując w tym miejscu od tego, czy jest to przypuszczenie zasadne, czy nie, warto podkreślić, iż *nie* jest ono tożsame ze stwierdzeniem, jakoby „wszystko” (w domyśle – wszelkie działania i zachowania ludzkie) było komunikacją. Niewątpliwie da się – i powinno się dać – odróżnić działania komunikacyjne od innych typów działań (w tym np. od przekazywania informacji). Stwierdzenie, że komunikacja w rozumieniu atrybutywnym nie jest ograniczona zewnętrznie, nie implikuje stwierdzenia, jakoby każda forma ludzkiej aktywności była komunikacją²¹. Oznacza ono tyle, że z perspektywy filozoficznej po zwrocie lingwistycznym nie ma potrzeby postulowania istnienia takich obszarów rzeczywistości obiektywnej, które pozostawałyby trwale niekomunikowalne²². Co prawda z perspektywy paradygmatu ontologicznego czy epistemologicznego można było postawić tezę, zgodnie z którą np. Bóg czy pewne wartości trwale pozostają poza obszarem kompetencji komunikacyjnej człowieka.

²⁰ Na temat aktywistycznych teorii języka, a także aprioryzmu lingwistycznego pisał Bolesław Andrzejewski, patrz: B. Andrzejewski, *Aktywistyczne koncepcje języka a rzeczywistość pozajęzykowa*, Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, nr 10, Poznań 1984, oraz B. Andrzejewski, *Leo Weisgerbera relatywistyczna koncepcja języka*, Studia Metodologiczne, nr 22, Poznań 1983.

²¹ Atrybutywne rozumienie komunikacji oznaczałoby, że umiejętność komunikowania się jest własnością każdego przedstawiciela *Homo sapiens*, jednak nie oznacza, że każdy rodzaj działalności *Homo sapiens* jest działaniem komunikacyjnym.

²² Abstrahując np. od kwestii języka prywatnego; niekomunikowalność prywatnych stanów mentalnych, postulowana przez późnego Wittgensteina, zdaje się przynależeć do rozważań o ewentualnych zewnętrznych ograniczeniach komunikacji (występowanie takich ograniczeń przyjmujemy), a nie do rozważań o ograniczeniach zewnętrznych.

Stanowi swoisty paradoks, że właśnie tego typu tezę stawia w *Traktacie...* Wittgenstein, uchodzący przecież za jednego z głównych „sprawców” zwrotu lingwistycznego. Trzeba jednak pamiętać, że dla współczesnej, zwłaszcza nie-analitycznej, filozofii języka i komunikacji, większe znaczenie ma chyba jednak późniejszy dorobek austriackiego filozofa, zwłaszcza *Dociekania filozoficzne*. W pewnym istotnym sensie pośród różnic dzielących wczesne i późne prace Wittgensteina można doszukać się również różnicy w jego podejściu do problemu granic języka czy ograniczeń komunikacji (wewnętrznych i zewnętrznych). Różnica zasadza się głównie na konsekwencjach wprowadzenia kategorii „gier językowych” i łączących je „podobieństw rodzinnych”. Poszczególne „rodziny” gier językowych są od siebie niewątpliwie odseparowane (powiedzielibyśmy, że występują między nimi granice wewnętrzne). Zarazem występują jednak i podobieństwa (określane właśnie jako „rodzinne”), umożliwiające mniejszą lub większą „przepuszczalność” tych ograniczeń. Jednocześnie całość ludzkiej aktywności językowej (komunikacyjnej) – całokształt gier językowych – nie jest u późnego Wittgensteina w żaden sposób ograniczona zewnętrznie przez coś, co pozostawałoby trwale niewyraźalne (niekomunikowalne)²³. Bóg, dobro, piękno czy „sens świata” – w *Traktacie...* wartości leżące poza granicami świata, a tym samym niewyraźalne – w *Dociekaniach filozoficznych* mogą już być elementami specyficznych gier językowych.

Być może przyjęcie wizji nieprzekraczalnej, trwałej granicy języka izomorficznego względem świata będącego sumą wszystkich jego odniesień przedmiotowych jest wystarczające na potrzeby rozważań logicznych czy filologicznych oraz możliwe z filozoficznej perspektywy paradygmatów sprzed zwrotu lingwistycznego. Jeżeli jednak przedmiotem namysłu staje się nie tyle język (w ramach logiki i filologii), co komunikacja (jako zjawisko w ramach nauk społecznych), to dialektyczna interpretacja granicy (i samej komunikacji) wydaje się narzędziem poręczniejszym.

Dialektyczny model granicy (charakteryzowanej jako dynamiczna) odniesiony do problemu komunikacji w perspektywie filozofii po zwrocie lingwistycznym pozwala przyjąć, że: 1) w badaniach nad komunikacją można abstrahować od postulatu istnienia takich obszarów rzeczywistości kulturowo-objektywnej, które pozostawałyby trwale niekomunikowalne (innymi słowy: daje możliwość wyłączenia z badań nad komunikacją takich

²³ Na kartach *Dociekań filozoficznych* rozpatrywana jest raczej różnica między „wiedzieć” a „powiedzieć”, nie zaś różnica między tym, co da się powiedzieć, a tym, czego się powiedzieć nie da.

obszarów rzeczywistości społecznej²⁴, które byłyby określane jako trwale niekomunikowalne przy jednoczesnym postulowaniu ich obiektywnego istnienia²⁵); 2) takie sformułowanie pozwala zrazem utrzymać pogląd, zgodnie z którym nie każde działanie specyficzne dla człowieka ma charakter działania komunikacyjnego. „Likwidacja” obszarów rzeczywistości nie-emożliwych do ujęcia w ramach międzyludzkiej komunikacji – dokonująca się przez przekształcenie pojęcia obiektywności – nie oznacza więc, że „wszystko jest komunikacją”. Możliwe jest bowiem rozumowanie następujące: „skoro nie ma obszarów rzeczywistości, które wymykałyby się ludzkiej kompetencji komunikacyjnej, to nie ma ona granic, więc *wszystko* jest komunikacją”. Takie rozumowanie byłoby jednak znacznym, mylącym uproszczeniem. Zamiast tego trzeba by raczej powiedzieć, że działaniu komunikacyjnemu można przeciwstawić albo a) działanie komunikacyjne oparte na odmiennych zasadach (ograniczenie wewnętrzne komunikacji), albo b) działanie o innym, nie-komunikacyjnym (np. instynktownym) charakterze. Natomiast nie trzeba mu przeciwstawić czegoś, jakiegoś „bytu”, który uznawany byłby *ex natura* (albo nawet *ex cathedra*) za niemożliwy do wyrażenia i zakomunikowania.

Tego rodzaju konstatacja znajduje uzasadnienie w wielu ważnych stanowiskach z zakresu współczesnej refleksji nad językiem i komunikacją. Między innymi Hans-Georg Gadamer pisze:

Język nie jest zamkniętym obszarem tego, co da się powiedzieć, obok którego leżałby obszar niewypowiedzianego. Język jest wszechobejmujący. Wszystko, co domniemane, da się zasadniczo powiedzieć. Język jest równie uniwersalny jak rozum. Dlatego każdą rozmowę cechuje również wewnętrzna nieskończoność i brak końca. Przerwywamy ją – bo wydaje się nam, że dość już powiedzieliśmy albo że nie ma już nic do powiedzenia. Ale przerwanie takie nigdy nie jest ostateczne – rozmowa zawsze daje się podjąć na nowo²⁶.

²⁴ Przez „rzeczywistość społeczną” rozumiem również „rzeczywistość kulturowo-obiektywną” – za A. Pałubicką, patrz np.: A. Pałubicka, *Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz 2006.

²⁵ Zatem jeżeli uznajemy dany obszar (element, zjawisko) rzeczywistości społecznej za istniejący obiektywnie, to tym samym uznajemy go za komunikowalny (czyli – istnienie obiektywne oznacza tu tyle, co istnienie spełniające kryterium intersubiektywnej komunikowalności). A zarazem uznanie jakiegoś zjawiska za niekomunikowalne (leżące poza granicami komunikacji) wykluczałoby przyznanie mu statusu istnienia kulturowo-obiektywnego.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, w: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa*, Warszawa 2004, s. 157.

Oczywiście Gadamer do wniosku o nieograniczoności komunikacji językowej dochodzi drogą pod wieloma względami inną niż poprzez analizę stanowiska Hegla czy Fichtego; wydaje się jednak, że dynamika koła hermeneutycznego jest pod wieloma względami bliska dynamice klasycznej niemieckiej dialektyki. Gadamer, w cytowanej powyżej wypowiedzi, wspomina o „nieskończoności rozmowy”. Istotnie, właśnie rozmowa może być traktowana jako szczególnie obszary zainteresowania w ramach namysłu nad komunikacją. Rozmowa, dialog, ujawniają jeszcze jeden interesujący wymiar dialektycznej specyfiki granicy komunikacji.

Dialektyka granicy w odniesieniu do aktów mowy i przypadków realizacji kompetencji komunikacyjnej podmiotów uczestniczących w kulturze podkreśla dia-logiczny wymiar mowy. Mam tu na myśli to, że samo komunikowanie ma charakter dia-lektyczny, a tym samym i właśnie *dzięki* temu – dia-logiczny. Logos komunikacji, jako rozumne słowo, którym uczestnicy dialogu się posługują, zawsze niejako rozłożony jest na dwa bieguny konstytuujące perspektywę porozumienia komunikujących się podmiotów (jednostkowych czy zbiorowych). W rozpowszechnionej tradycji badań nad komunikacją owe dwa bieguny dialogu określane są najczęściej jako „nadawca” oraz „odbiorca” komunikatu. Bardzo często owe podmioty ujmowane są jednak (w rozmaitych teoriach komunikacji) w sposób swoiście statyczny – ich role zdają się być trwałe i niezmiennie; wiele modeli czy schematów procesu komunikacji nie uwzględnia (albo niewystarczająco podkreśla) dialektyczny wymiar tych ról – nadawcy i odbiorcy. Tymczasem proces wyłaniania się dia-logicznej sytuacji (relacji), w której dochodzi do działania komunikacyjnego, ma wiele cech relacji dialektycznej: nadawca i odbiorca, intencjonalnie przystępujący do działań komunikacyjnych i dysponujący wiedzą pozwalającą im na interpretowanie tych działań, nie są statycznymi elementami kilkuelementowego zbioru, ale raczej współ-konstituującymi się wzajemnie uczestnikami relacji. Nie stoją więc po przeciwległych stronach granicy, ale nieustannie ją przekraczają. Tak postrzegana rozmowa staje się – według Gadamera – swoiście nieskończona. Dialektyka komunikacji i odpowiadająca jej postać granicy ujawnia się szczególnie wyraźnie przy uwzględnieniu tego specyficznego momentu rozmowy, jakim jest milczenie, zamilknięcie. Kategorii milczenia poświęcę na zakończenie trochę uwagi.

Milczenie, jak wynika z ostatniej tezy *Traktatu...* Wittgensteina, miało być jedyną alternatywą wobec tego, co wypowiedzalne. Jak nietrudno zauważyć, Wittgenstein traktuje milczenie jako proste zaprzeczenie, negację mowy. Mowa natrafia tu na nieprzekraczalną barierę, poza którą człowiek nie może wyjść; milczenie oznacza, że komunikacja zostaje przerwana,

mowa ustaje. Albo można o czymś mówić, albo należy milczeć, milczenie jest zatem zaprzestaniem mowy, kresem działania komunikacyjnego. Nie ma tu innej, trzeciej możliwości. Tymczasem zasadnicza różnica między statycznym a dynamicznym rozumieniem granicy polega na tym, że w perspektywie dynamicznej, dialektycznej, mówić można dlatego i dzięki temu, że możliwe jest również milczenie, i zarazem odwrotnie. Mowa i milczenie wzajemnie warunkują się i uzupełniają – a nie wykluczają, nie są dla siebie nawzajem prostym zaprzeczeniem. Tak samo wzajemnie warunkują się i określają mówiący nadawca i milczący – bo słuchający – odbiorca. Przywołując teraz wcześniejsze ustalenia, przypomnijmy raz jeszcze specyficzny dla myśli Hegla moment *Aufhebung*, które jest zniesieniem pozytywnym: to, co przeciwstawne, nie jest, z dialektycznego punktu widzenia, tylko prostym zaprzeczeniem. Odnosząc to do analizowanej kategorii milczenia, widać, że milczenie jako jedna z stron granicy przeciwstawiona mowie nie jest tylko zwykłą jej negacją, nie jest więc przerwaniem, zaprzestaniem komunikacji.

W istocie – czy milczenie, zamilknięcie, urywa proces komunikacji? Można tak przyjąć na pierwszy rzut oka: kto nie mówi, ten milczy, mowa w milczeniu napotyka swoją granicę, komunikacja urywa się w zamilknięciu. Tak by to również wyglądało, gdyby niefrasobliwie przenieść językowe ustalenia młodego Wittgensteina na problematykę komunikacyjną. Jednak perspektywa dialektyczna postuluje raczej postrzeganie milczenia nie jako tylko prostego zaprzeczenia mowy, ale raczej jako oczywistego i niezbędnego elementu procesu komunikowania, niezbędnego elementu dia-logu. Jak pisze Heidegger, „Powiadanie natomiast i mówienie nie są tym samym. Ktoś może mówić, mówić bez końca, natomiast wszystko to niczego nie powiada. Ktoś natomiast milczy, nie mówi, i wiele może powiadać tym niemówieniem”²⁷. Istnieją takie formy działania komunikacyjnego, w których przejawia się ono nie w wypowiedzianiu słów (czy posługiwaniu się jakimiś innymi znakami), ale w milczeniu, jak np. „minuta ciszy” na pogrzebie czy „wymowne milczenie” przy stole, kiedy jakiś niefortunny uczestnik spotkania popełni *faux pas*. W wielu sytuacjach społecznych milczenie może być więc traktowane jako działanie o charakterze komunikacyjnym, a nie jako ograniczenie i urwanie komunikacji. Oczywiście możemy mieć również do czynienia ze „zwykłym” milczeniem, któremu nie towarzyszy intencja zakomunikowania czegoś, które nie jest zamierzone jako działanie komunikacyjne. Cały czas podtrzymujemy bowiem założenie, że nie każde działanie człowieka ma

²⁷ M. Heidegger, *Słowo*, w: tegoż, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000, s. 189.

charakter komunikacyjny. Jednak takie „komunikujące” milczenie, którego wiele przykładów można wskazać, nie jest tożsame z milczeniem, jakie sugeruje Wittgenstein, czyli koniecznym momentem w obliczu czegoś, co pozostaje niewyraźne. Rozpatrujemy raczej milczenie jako integralny moment dialogu.

Specyfika tego momentu polega na tym, że, ujmując rzecz dosłownie, jedna ze stron aktu komunikacji dochodzi do głosu, podczas gdy druga milknie – co w żaden sposób nie przerywa jednak samego procesu komunikowania, wręcz przeciwnie, sankcjonuje go. Milczący w trakcie dialogu odbiorca nie znajduje się poza obrębem działania komunikacyjnego. Komunikacja, samo mówienie nie jest tylko mono-logiem, ale zawsze dia-logiem i jeśli porozumienie ma być konsensem zawierającym przez co najmniej dwie strony uczestniczące w dialogu, sam dialog powinien uwzględniać graniczność opartą na dynamice dialektyki. Nie-dialektyczny (nie-dia-logiczny), a więc mono-logiczny tryb mówienia nie stwarza jeszcze możliwości komunikacji (abstrahuję w tym momencie od problematyki tzw. komunikacji intrapersonalnej, która zasługiwałaby na osobne omówienie). Jest więc tak samo niemożliwy, jak niemożliwy jest „język prywatny”, krytykowany przez starszego już Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*. Podobnie jak Ja absolutne Fichtego konstytuuje się dopiero na zasadzie zakreslenia granicy Ja i tym samym przeciwstawienia się Nie-Ja, tak w procesie komunikacji rozumienie, interpretacja komunikatu, czyli rozumienie mowy drugiego, staje się możliwe tylko o tyle, o ile dynamika granicy uwzględnia moment milczenia, czyli swoistej antytezy mowy. Myślenie takie wychodzi naprzeciw tym wykładniom komunikacji, które, w duchu np. George’a Herberta Meada czy Karla-Ottona Apla, ale również, o czym warto jednak pamiętać – późnego Wittgensteina, podkreślają społeczne uwikłanie komunikacji, jej nierozzerwalne splecenie z kontekstem kulturowym. Mam tu na myśli interpretowanie granicy w kontekście społecznie uwikłanej interakcji symbolicznej, a nie w kontekście bardziej abstrakcyjnych reguł systemu językowego.

Można z powyższego wyprowadzić dwa wnioski: po pierwsze, komunikowanie, albo raczej pewien możliwy model komunikowania, jest relacją opartą na dynamice dialektyki. Oznacza to, że granica jest niezbędnym momentem warunkującym porozumiewanie się i nie urywa rozumienia, ale czyni je dopiero możliwym. Granica jest więc niejako wpleciona w komunikację, w rozmowę, w dialog. Aby mówić, komunikować się, trzeba również milczeć, trzeba przejść w pewnym momencie na drugą stronę granicy, gdzie jednak zamilknięcie nie oznacza prostej negacji mówienia i przerywania aktu komunikacji, lecz raczej uzupełnienie i dialektyczne tło

rozmowy. Po drugie, postulowanie pojęcia granicy języka w taki sposób, który sugeruje istnienie czegoś, czego nie da się zakomunikować, zdaje się, o ile brać pod uwagę powyższe ustalenia, nieuzasadnione. Przeciwnie, uwzględnienie dynamiki dialektycznego charakteru graniczności pociąga za sobą założenie o nieskończoności, nieprzerywalności komunikacji w sensie, w jakim pisze o tym Gadamer. Tym bardziej że jeśli, z punktu widzenia m.in. Hegla, postulat czegoś, co nie-rozumne, zawsze stawiany jest z perspektywy rozumności, to postulat czegoś, co niekomunikowalne (czyli leżące poza granicami komunikacji), również stawiany jest z perspektywy komunikowalności. Zmierzam ku podkreśleniu jednego z możliwych uzasadnień dość powszechnie przyjmowanego we współczesnej humanistyce kryterium intersubiektywnej komunikowalności jako zarazem metodologicznego warunku uzasadnienia prawdziwości sądów o wspólnie doświadczanym świecie, a jednocześnie kryterium kulturowo-obiektywnego istnienia komunikowalnych zjawisk z zakresu rzeczywistości społecznej. Można też powiedzieć, że założenie o poza-kulturowym i poza-komunikacyjnym istnieniu czegoś niejako samoistnego (w platońskim) sensie, jest założeniem źle postawionym o tyle, że nie uwzględnia zasadniczych konsekwencji zwrotu lingwistycznego. Można także powiedzieć, że problem granic języka (granic komunikacji) można postrzegać jako problem – przynajmniej w pewnym sensie – doniosły z perspektywy filozofii *przed* zwrotu lingwistycznego. Oznacza to, że zakładanie istnienia granic języka – a tym samym nawet milczące zakładanie istnienia obiektywnej rzeczywistości pozajęzykowej (którą należałoby tym samym rozumieć jako całkowicie „wolną” od języka, niepowiązaną z językiem, nie-wyrażalną) – daje pierwszeństwo „ontologicznemu” sposobowi myślenia o świecie, w którym język byłby tylko jednym z (być może w określony sposób wyróżnionych) elementów świata, w tym przypadku – punktem granicznym świata lub w każdym razie jego elementem w jakiś sposób ograniczonym. Modus zapytywania o granice (czy modus jakiejś filozoficznej koncepcji granicy i tego, co poza nią) przybierał w zachodniej filozofii postać pytania o granice wiary (Tomasz z Akwinu), o granice poznania (Kartezjusz, Kant) itp., jednak w przypadku pytania o granice języka stało się ono pytaniem najprawdopodobniej źle postawionym od czasu, kiedy dokonał się zwrot lingwistyczny. Wynika z tego założenia, że ogólnie pojmowana idea zwrotu lingwistycznego pozwala raczej przypuszczać, iż język nie może być granicą czegoś (czyli tak czy inaczej rozumianego świata) ani – przynajmniej w pewnym sensie – sam język nie może być przez coś (przez coś poza- czy nie-językowego) ograniczony w takim sensie, w jakim wcześniej w nowożytnej filozofii – analogicznie – postulowano

np. ograniczenie możliwości poznawczych. Postulowanie niejako „zewnętrzny” względem owego „obszaru wyrażalności” świata, który byłby niepoznawalny (i niewyraźalny), pozostając zarazem obiektywnym, zawsze dokonuje się również w języku.

Podsumujmy: uwzględniając dwie wykładnie pojęcia granicy języka i komunikacji językowej, wykładnię Wittgensteinowską oraz dialektyczną, np. Hegłowską, można przyjąć, że są one zgodne co do tego, że w ogólnym, abstrakcyjnym sensie model granicy zawsze uwzględnia moment pozytywny, wewnętrzny, oraz negatywny, zewnętrzny. Różnica między nimi sprowadza się do tego, że wykładnia Wittgensteinowska, uwzględniająca tylko (albo przynajmniej głównie) logiczną, formalną stronę języka, ujmuje jego granicę bez wzięcia pod uwagę towarzyszącej jej dynamiki. Innymi słowy, problem Wittgensteina bierze się poniekąd z tego samego źródła, co wcześniejszy problem Kanta: nie uwzględnia on w swojej „Traktatowej” analizie świata czynników społeczno-kulturowych, podobnie jak Kant, od którego domagano się później, i słusznie, „krytyki rozumu historycznego”; świat według *Traktatu*... jest wyabstrahowany z historii (jak również z kontekstu społeczno-kulturowego), podobnie jak człowiek w ujęciu *Krytyki czystego rozumu*. Wittgenstein wyznacza więc światu granicę mającą postać teoretyczną bliską tej, jaką przyjmują Fichte i Hegel – ale w przeciwieństwie zwłaszcza do tego ostatniego myśliciela nie uwzględnia procesualnego, historycznego i dialektycznego wymiaru samego świata (czyli nie przewiduje „stawania się” świata) oraz bytujących w nim podmiotów. W konsekwencji druga, zewnętrzna strona granicy pozostaje trwale niedostępna językowi i mowie, uzasadniając tym samym postulat obiektywnego istnienia pewnych bytów poza-światowych, poza-językowych. W duchu Hegłowskim wolno jednak przyjmować, iż granica świata, uwzględniająca jego kulturowo-historyczny charakter, nie jest granicą nieprzekraczalną. Nierozjaśniony dia-logiczną, inter-subiektywną aktywnością komunikacyjną „obszar tego, co niewyraźalne”, musi pozostać Hegłowską „nocą, w której wszystkie krowy są czarne”.

Literatura

Fichte J.G., *Teoria wiedzy*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1996.

Gadamer H.-G., *Człowiek i język*, w: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa*, Warszawa 2004.

Gadamer H.-G., *Granice języka*, w: tegoż, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Warszawa 2003.

- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa 1967.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Heidegger M., *Słowo*, w: tegoż, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Kraków 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2002.
- Wohlfahrt G., *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Alberg, Freiburg 1984.