

KATARZYNA GURCZYŃSKA
UMCS w Lublinie

INNY DROG DO POZNANIA SAMEGO SIEBIE HEIDEGGER JAKO KLUCZ DO ROZUMIENIA WITTGENSTEINA

Jednym z klasycznych tematów jakie porusza Wittgenstein w swojej filozofii, jest problem znajomości umysłów innych. Problem różnic stanów psychicznych zajmujących znakomite miejsce w jego pismach, problematyka ta zajmuje niemal centralne miejsce. Ich lektura musi zrodzić pytanie nie tyle o to, dlaczego problematyka ta Wittgensteina w ogóle interesuje - uzasadnienie bowiem, jeżeli chodzi o pojawienie się klasycznych zagadnień w czyjej filozofii jest po prostu zbędne - ale o to, dlaczego wyczerpuje w dużej mierze ogólne dociekania nad istotą naszego życia psychicznego w ogóle. Innymi słowami: dlaczego odpowiedź na pytanie o naturę poszczególnych stanów psychicznych Wittgenstein chce udzielić rozpatrując kwestię ich znajomości u innych ludzi?

Nie zastanawiaj się: „Jak to jest u mnie?” - Zastanów się: „Co wiem o innych?” (DF, s. 288)¹.

Poczucie ufności. Jak się to przejawia w zachowaniu? (DF, 579).

Dociekania nad istotą różnic zjawisk psychicznych w postaci, na przykład, myślenia o czymś, wyobrażenia sobie czegoś, strachu przed czymś itd. Wittgenstein prowadzi stawiając pytanie o innych: co o innych wiemy? Postawienie kwestii dlaczego tak jest, wydaje się tym bardziej zasadne, jeżeli prowadzenie analiz od tej strony nie stanowi, by tak rzec, celu samego w sobie - Wittgenstein nie szuka docelowo odpowiedzi na pytanie: jak dane zjawisko rzeczywiście przebiega poza własnym wnętrzem? Przyjmuje ta zasada prowadzi do odpowiedzi na pytanie o naturę danego zjawiska psychicznego w ogóle. Skąd zatem pomysł tego

¹ (DF 288) Litera DF w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej strony lub uwagi, odsyła do: L. Wittgenstein : *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972.

rodzaju? Skąd owa - jak się zdaje - okrąży droga docierania do serca problemu? Dlaczego badając istotne zjawiska psychiczne, nie bada ich przyglądając się owym zjawiskom u siebie, niejako w ich „domu”?

Droga „poprzez innego” wydaje się „podwójnie” okrążyć: nie tylko bowiem zdaje się wieść do innych pomijając samego siebie, ale zdaje się te pomija samo przeżycie, ograniczając się do jego przejawów w zachowaniu. Dlaczego Wittgenstein nie wybiera drogi prowadzącej wprost, przez obserwację własnego życia psychicznego?

Odpowiedź na to pytanie jest prosta: droga wydykała się drogą wprost, wiedzie donikąd. Myliciel odrzuca bowiem introspekcyjny wątek jako mało dotarcia do istoty badanego zjawiska psychicznego. Jego zdaniem, introspekcyjna znajomość własnych przeżyć niczego nam o nich nie mówi. Dlaczego?

Argumentacja przeciwko receptywnemu „namierzeniu” własnych stanów psychicznych zajmuje w pismach Wittgensteina sporo miejsca. Ze względu na to jednak, że nie stanowi ona tematu niniejszego eseju - a wręcz przeciwnie, jej mało przedstawić się wyłącznie jako „drogą odrzuconą” - zostanie wiadomie ograniczona do jednej z jej wąskich linii.

Wydyka nam się oczywiście, że aby poznać istotę danego stanu psychicznego wystarczy mu się przyjrzeć, to jest odpowiednio skoncentrować na nim uwagę. Jeżeli chcemy na przykład dowiedzieć się, czym jest ból, oczekiwanie na coś, lub na czym polega myślenie o czymś, przyjęcie postawy receptywnej wydyka nam się krokiem najwłaściwszym. Przeżywać dany stan powinniśmy skupić na nim uwagę. Kroki - wewnątrz obserwacja - choć wydyka się niewinny, bo całkowicie oczywisty, gubi nas (DF, 308). Postawa receptywna, co do której spodziewamy się, że odłoni nam istotę określonego stanu, zamyka nam mało dotarcia do niej. Skupiając bowiem uwagę na przeżyciach, wiemy się, jak pisze Wittgenstein, z określonym ujściem naszego życia psychicznego, a mianowicie jako czegoś, co ma postać zjawiska podlegającego obserwacji. Sam sposób ujęcia dyktuje to, co ma być ujmowane. Co jednak złego jest w takim ujęciu? Dlaczego ujmowanie życia psychicznego w postaci zjawisk podlegających obserwacji wiedzy, wedle Wittgensteina, na manowce?

Zwodnicza paralela: psychologia bada zjawiska w sferze psychicznej, tak jak fizyka - w sferze fizycznej.

Widzenie, słyszenie, myślenie, doznawanie, chcenie nie stanowi przedmiotu psychologii w *takim sensie* jak ruchy ciała, zjawiska elektryczne itd. - przedmiot fizyki. Widać to stąd, że fizyk widzi

swoje zjawiska, sły szy je, my li o nich i nam je komunikuje; natomiast psycholog obserwuje *przejawy* (zachowanie) podmiotu. (DF, 571)

Bł d nasz polega na tym, e nie zauwa amy, e cho czujemy, i zjawiska psychiczne maj inn natur ni fizyczne (rozmó nienie to przychodzi nam przecie bez trudu), ujmujemy je tak samo. Jednolito uj - cia polega na tym, e za ka dym razem dane zjawisko traktujemy jako podlegaj ce obserwacji, za ró nica mi dzy zjawiskami fizycznymi a psychicznymi ma polega na tym, e uwag kierujemy raz na zewn trz, a drugi raz do wewn trz. Wła nie takie podej cie do zagadnienia Wittgenstein kwestionuje. Wedle niego, wspomnana ró nica polega nie na miejscu obserwacji, ale na tym, e jedne zjawiska daje si obserwowa , drugie za nie. Wiedz o zjawiskach fizycznych czerpiemy z obserwacji („fizyk widzi swoje zjawiska”), takie za podej cie jest fałszywe je li chodzi o zjawiska psychiczne. Tym, co jest dane s „przejawy”, zachowanie podmiotu, a własne zachowanie jako przejaw danego stanu psychicznego, który prze ywamy, zwykle nie podlega naszej obserwacji.

Pomo e nam tu, je li uzmysłowimy sobie pierwotny charakter zachowania polegaj cy na tym, e piel gnujemy, leczymy bolesne miejsce u innego człowieka, a nie tylko własne - a wi c ma tym, e zwracamy uwag na czyje zachowania w bólu, jak te *nie* zwracamy uwagi na własne zachowanie w bólu (K, 540)².

Obserwacja zachowania innych jako droga wiod ca do znalezienia odpowiedzi na pytanie o istot okre lonych stanów psychicznych nie jest dla Wittgensteina przyj t , niejako „na lepo” metod , ale konieczno ci wynikaj c z tego, e metoda introspekcji zdaje si do niczego nie prowadzi . Warto te zaznaczy , e w zwi zku z tym Wittgensteinowskie pytanie: „co wiem o innych?” nie dotyczy wyl cznie zjawisk psychicznych innych ludzi, ale, skoro jest przyj t metod docierania do istoty prze y psychicznych w ogóle, dotyczy równie tak zwanego własnego ycia psychicznego.

St d te o tyle trafnym b dzie powiedzenie, e odkrywanie „własnego wn trza” dokonuje si u Wittgensteina na drodze okr nej -- wiodcej poprzez znajomo „zewn trza innego” - o ile przyjmie si , i droga wprost (skupianie na nich uwagi) wiedzie donik d. Prze ledzenie

² (K. 540) Litera K w nawiasach okr głych, ł cznie z numerem odpowiedniej uwagi, odsyła do: L. Wittgenstein: *Kartki*. Warszawa 1999.

tej drogi, a przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie: jak prawda o innych dotyczy nas samych (?) b dzie przedmiotem tego artykułu. Postaram si wykaza , e wiele wiatła na te kwesti rzucaj uwagi Heideggera dotycz ce fenomenu współbycia i współjeststwa.

Analizy porównawcze maj to do siebie, e w ich wyniku dochodzi si do wytyczonych z góry - logik samych odniesie - wniosków. Rezultat w postaci twierdzenia, e porównywani my liciele głosili te same, lub ró ni ce si w pewnych aspektach prawdy - pod wzgl dem poznawczym nie nale y do najciekawszych. Dlatego te , jak si zdaje, porównawcze odniesienie ma sens w tej mierze, w jakiej udaje si dzi ki niemu pogł bi rozumienie okre lonej kwestii stanowi cej przedmiot namysłu u jednego z porównywanych my licieli, dzi ki drugiemu z nich. W tym te celu przywołuje si w tym artykule Heideggera: kwestia, o której mowa - owa okr na droga znajomo ci siebie poprzez znajomo innego, pojawia si w analityce jeststwa w *Byciu i czasie*. Do jakich wniosków dochodzi Heidegger?

Analitik jeststwa mo na scharakteryzowa ogólnie jako wydobywanie struktury bycia bytu ludzkiego zwanego przez niego jeststwem. Wydobywanie owych struktur to odkrywanie, jak jeststwo jest zrazu i zwykle - odkrywanie sposobu bycia owego bytu w powszednio ci. Odsłaniaj c fenomenalny obszar powszednio ci jeststwa Heidegger stawia pytanie o „kto” owej powszednio ci: kim jest ten, kto w powszednio ci jest jeststwem? (BC, s. 162)³.

Odpowied na to pytanie jest prosta i brzmi: ja nim jestem. Wychodzi si w niej od samego podmiotu, *subiectum*, traktuj c go jako oczywist dan tematycznego obszaru. Podej cie owo polega na refleksyjnym postrze eniu *ja*, postrze eniu opartym na abstrakcji od wszystkiego, co poza tym jest dane. I to wła nie jest dla Heideggera nie do przyj cia. Samoprezentacja, która polega na postrze eniowej refleksji nad *ja* aktów, wiedzie nas na manowce. Rezultatem bł dnego kroku, który czynimy wyobra aj c sobie taki sposób dania *ja*, jest jego wyobcowanie - izolacja, która „yciowo”, czyli egzystencyjnie jest nam obca. Siebie odnajdujemy nie poprzez postrze eniow refleksj nad sob , izoluj c nas od wszystkiego co nami nie jest, ale na gruncie tego, czym si zajmujemy, czego u ywamy, oczekujemy - a to zakłada wiat, w którym s te inni (BC, s. 170). Dlatego te „ani zrazu, ani nigdy nie jest dany sam tylko podmiot bez wiata. I tak samo ostatecznie nie jest najpierw dane izolowane *ja* bez innych” (BC, s. 166). Tu wła nie daje si odnale

³ (BC, s. 162) Litery BC w nawiasach okr głych, ł cznie z numerem odpowiedniej strony odsyłaj do: M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994.

my I, która unifikuje sposób podejścia do odpowiedzi o *ja* aktów Heideggera i Wittgensteina: charakterystyka *ja*, ze względu na to, czym ono jest, orientuje się na innych. Paradoksalnie to, co wydaje się nie należeć do charakterystyki własnej, stanowi na nią odpowiedź.

Podejście, w którym dani sobie jesteście my od strony innych, zdaje się nie grozić pozbawienia człowieka substancjalnie ci, „masywność” rzeczy cielesnej. Uwolnienie ducha ludzkiego z zamknięcia w jego własnym wnętrzu wdaje się go niweczy. I rzeczywiście: zarówno u Heideggera jak i Wittgensteina nie ów „zamknięty” duch jest duchem ludzkim. My I obu filozofów scala odrzucenie podejścia do człowieka jako substancji duchowej pojmowanej jako coś stale obecnego w pewnym zamknięciu tym obszarze. Nie oznacza to jednak, że człowiek traci swoją substancjalność, ów oczekiwany przez nas „masywność”. Owo „co” człowieka jest stanowione inaczej. Względem w jego własnym substancjalności zyskuje się odrzucając postrzeżenia refleksyjnie nad *ja* aktów - prowadząc do pojmowania ducha ludzkiego jako czegoś stale w nas obecnego - przyjmuje się za opcję „przyglądania” się innym. Do jakiego mnie prowadzi droga „poprzez innych”?

Jeśli mam poznać siebie od strony innych, muszę najpierw przeleździć sposób, w jaki dowiaduję się czegośkolwiek o innych. Jak się oni w ogóle mi dani? W jaki sposób ich spotykam?

Heidegger wyróżnia dwa sposoby. Po pierwsze, innych spotykamy na podłożu tego, czym się zajmujemy, co nas obchodzi, czego oczekujemy itd., np.: „pole, którego skrajem idziemy, ukazuje się jako należą do tego a tego, jako porządek przez niego utrzymane; przeczytany księga kupiono u ..., otrzymano od ... itd. (BC, s. 168). Po drugie, jako tematycznych innych, czyli takich jakimi są „przy pracy”.

Nawet gdy widzimy innego, jak „stoi sobie obok”, nie bywa on nigdy ujmowany jako obecny człowiek-rzecz, lecz „stanie obok” jest egzystencjalnym *modus* bycia: bez troski, nieprzełączający się przebywanie w ród wszystkiego i niczego. (BC, s. 171)

Oba sposoby spotykania innych wiadczy o tym samym: inni spotykani są, użycie słów samego Heideggera: „na gruncie *wiata*, w którym z istoty zatrzymuje się zatroskane i przełączający się jestestwo” (BC, s. 169). Spotykamy ich na gruncie tego, co nas porusza, obchodzi, jest w najlżejszym choćby sensie dla nas ważne. Przebywanie z innymi nie polega więc na tym, że by tak rzecz jestem ja, a ze mną i inni. Nie jest tak, że najpierw ujmujemy najbliższy byt obecny, czyli własny podmiot, by później móc dostrzec innych jako tych pozostałych. Ta negatywna

charakterystyka spotkania z innymi pojawia si u Wittgensteina pod postaci krytyki poznania innych przez analogi z samym sob⁴.

W jaki sposób wyobra amy sobie znajomo ycia psychicznego innych ludzi? Wykładnia, do której odczuwamy my low skłonno to taka, która mówi, e znajomo ta ma swoje ródło w samowiedzy na temat własnego ycia psychicznego. To, czego dowiaduj si wprost na temat stanu własnego ducha, przenosz na innego człowieka, gdy ten zachowuje si podobnie, jak zachowuj si ja, gdy prze ywam ów stan. Charakterystyczne dla tej wykładni pozostaje to, i „startuje” ona z poziomu istniejącego podziału na ja i innych (innego) i zakłada poznawcze pierwsze stwo ja w stosunku do innych. W tym tkwi te jej słabo - gdy owego ja bez *innych* yciowo nie do wiadczy. Wskazuje na to Heidegger: inni nie pojawiaj si dla nas jako pozostali - jako ci, którzy pojawiaj si w wyniku samej ciał, które izoluje mnie samego by wyda byt innych jako tych poza mn . W przejrzysty sposób t zawił nieco my l mo na prze ledzi na podstawie analizy Wittgensteina dotyczącej doznania bólu. Analiz t otwiera pytanie o ródło naszej wiedzy na temat prze y wewn trznych.

Sk d bierze si u nas w *ogóle taka my l*, e jakie istoty, jakie przedmioty, mog czego doznawa ?

Czy doprowadziło mnie do tego wychowanie, zwracaj c m uwagę na moje własne uczucia, i ide t przenosz teraz na obiekty poza mn ? Czy rozpoznaj , e jest co takiego (we mnie), co bez popadania w konflikt ze zwyczajem j zykowym innych mog nazwa „bólem”? (DF, 141)

Sk d bierze si w nas pomysł przenoszenia własnych doznań poza siebie? Dlaczego tak silnie idea ta do nas przemawia? Prze y innych faktycznie przecie nie przetestujemy na sobie zanim je im przypiszemy. yciowo ceremonia tego rodzaju jest nam obca. Dlaczego wi c jeste my skłonni przyj wyja nienie, które z racji braku potwier-

⁴ Wedle Veseya, alternatyw dla argumentu z analogii przy wskazaniu ródła znajomo ci umysłów innych u Wittgensteina byłby solipsyzm - pogl d, w którym znajomo innych okazuje si by niczym wi cej ni tylko samoznajomo ci . Solipsyzm jest jednak, jak ciekawie zauwa a ten interpretator, pogl dem *intuicyjnie* nie do przyj ciał, co czyni poznanie przez analogi jedynym możliwym wyja nieniem tego, e wiemy cokolwiek o yciu psychicznym innych. (Cf. G. Vesey: *Other Minds*, w: *Understanding Wittgenstein*, red. G. Vesey, Ithaca: Cornell University Press 1974, s. 152).

dzaj cych go do wiadczce powinno zosta odrzucone? Odpowied na to pytanie nasuwa si nast puj ca: wyobra enie tego, e znajomo przy innych wynika ze znajomo ci własnego prze ycia, wzmocniona jest inn - fałszyw , lecz spójn z tamt - wykładni tłumacz c sposób, w jaki uczymy si znaczenia słów, za pomoc których opisujemy własne prze ycia wewn trzne.

(...) gdyby kto rzeki: „Nie wiem czy to, co czuj , jest bólem , czy mo e czym innym?” to gotowi by my pomy le , e nie wie on, co znaczy po polsku wyraz „ból” i obja niliby my mu to. - Jak? By mo e gestami albo kluj c go igł i mówi c: „Widzisz, to jest ból” (DF, 288).

Nauk słowa ból wyobra amy sobie w ten sposób, e słowo (d wi - ki) ł czymy z fizycznym odczuciem bólu, podczas jego trwania. Wyobra amy sobie, e koncentracja naszej uwagi na bólu „uzmysławia” nam tre tego poj cia. Koncentracj t wyobra amy sobie jako wewn trzne wskazanie, a cał ceremoni traktujemy jako posta nadania słowu definicji ostensywnej, tyle e wewn trznej. Zapominamy jednak, e tak jak w przypadku ka dego ostensywnego wskazanie - równie i owo wewn trzne (o ile za wskazanie w ogóle je uzna) ró nie mo na rozumie .

Nie my l zawsze, e słowa swe odczytujesz z faktów; e fakty odzworowujesz według pewnych reguł na słowa! (DF, 292)

ródłem umiej tno ci posługiwania si słowem ból, na przykład tego, e umiemy powiadomi innych o tym, e co nas boli, nie jest to, co skłonni byliby my nazwa własnym do wiadzeniem bólu. O tym, czym jest ból paradoksalnie nie dowiadujemy si od siebie⁵. Zwrot „sam po sobie wiem” jest nieadekwatny je li chodzi o ródło znajomo ci okre lonego doznania.

Wa nym wnioskiem jaki wynika z odrzucenia nazywania dozna rozumianego w postaci ceremoniału ł czenia nazwy z okre lonym odczu-

⁵ Całkiem odkrywczco brzmi w tym kontek cie banalna z pozoru uwaga Sachsa, który wskazuje na to, e znaczenia danego poj cia o charakterze psychologicznym uczymy si przecie na przykładach zachowa innych ludzi, nie za poprzez koncentracj uwagi na sobie. Ów prosty fakt zostaje jednak przez nas „przeoczony” zwłaszcza gdy filozofujemy. (Cf. D. Sachs: *Wittgenstein on Emotion*, w: *Essays on Wittgenstein. In Honour of G. H. von Wright*. „Acta Philosophica Fennica” 28/1976, s. 282).

ciem jest ten, e aby uzna doznanie za własne musi by nam ono jako ju znane. St d te wyobra ane ródła znajomo ci ycia wewn trznego innych ludzi w postaci przenoszenia wiedzy zaczerpni tej z tego, co sami o sobie wiemy, cho by z powy szego wzgl du musi by nieprawd .

„Nie jestem pewien, czy ona ma bóle.” - Gdyby kto mówi c te słowa, kłuł si zawsze igł , aby mie ywo przed oczyma duszy znaczenie słowa „ból” (aby nie musie zadowala si wyobra e-niem) i wiedzie , czego dotycz jego w tpliwi ci w odniesieniu do innego człowieka! - Czy to zapewniłoby sens jego wypowiedzi? (K, 546).

Je li pierwotno do wiadczenia własnego bólu okazuje si fikcj w jaki inny sposób uczymy si słowa „ból”, je li nie przez rzutowanie własnego do wiadczenia na innych? Głównym argumentem Wittgensteina, zarówno przeciwko pojmowaniu ródła znajomo ci znacze czasowników o charakterze psychologicznym jako ceremonii ł czenia nazwy z odczuciem, jak i znajomo ci stanów ducha innych w postaci poznania analogicznego w stosunku do stanów własnych, jest argument, i „yciowo” posuni cia takie nie s nam znane. Formułowana odpowied na powy sze pytanie powinna wi c dotyczy tego, jak faktycznie uczymy si znaczenia danego czasownika psychologicznego i w jaki sposób wiemy cokolwiek o prze yciach innych.

Mówisz, e piel gnujesz osob j cz c poniewa do wiadczenie nauczyło ci , e sam j czysz, czuj c to a to. Poniewa jednak nie wyci gasz faktycznie takiego wniosku, mo emy poniecha uzasadnienia przez analogi (K, 535).

Faktycznie nie wyci gamy wniosków o stanach innych osób na podstawie własnego zachowania. Co, je li nie to, zatem si dzieje? Odpowied na to pytanie ułatwi postawienie go w formie: dlaczego widz c kogo j cz czego z bólu nie wyci gamy wniosku, e osoba owa doznaje bólu? Odpowied wtedy okazuje si prosta: bo jest tak, jakby my nie mieli na to czasu. Widz c, e kto j czy, wiemy *od razu*, nie przeprowadzaj c adnego wcze niejszego rozumowania, e doznaje bólu. Dlaczego? Na co wskazuje owe *od razu*?

Kluczem do zrozumienia ródła wiedzy o bólu, czy to własnym, czy cudzym jest to, co Wittgenstein nazywa pierwotnym zachowaniem. To, na co powinni my zwróci uwag , to pierwotne odruchy - one wła nie nie pozostawiaj miejsca na my lenie i wyci ganie wniosków i one sta-

nowi ródło znajomo ci okrelonych czasowników o charakterze psychologicznym⁶. ródłem wiedzy o bólu nie mo e by prywatne dowiadczenie bólu, gdy wiedza o nim odsyła do reakcji, po ród których reakcje na ból własny nie stanowi podstawy dla reakcji na ból cudzy.

Co jednak mówi tutaj słowo „pierwotny”? Otó , e taki sposób zachowania jest *przedj zykowy*. e *na nim* opiera si gra j zykowa, e jest on prototypem pewnego sposobu my lenia, a nie wynikiem my lenia (K, 541).

(...) Mie pewno , e kto ma bóle, w tpi , czyje ma, itd. to tyle naturalnych, instynktownych rodzajów stosunku do innych ludzi, a nasz j zyk jest tylko rodkiem pomocniczym i dalszym rozbudowaniem tego zachowania. Nasza gra j zykowa jest rozbudowaniem pierwotnego zachowania. (Gdy nasza *gra j zykowa* jest zachowaniem) (Instynkt) (K, 545).

Rozumienie tego, czym jest ból, jest logicznie wcze niejsze ni umiejtno powiedzenia „Bardzo boli mnie głowa”, i to nie dlatego, e ból odczuwamy zanim nauczymy si mówi . Gra j zykowa z pojciem bólu na równi wymaga tego, by umiej je odnosi do własnego dowiadczenia bólowego, jak i do wiadczenia bólowego innych osób. *Wiedza o własnym bólu jest bowiem jednakowo pierwotna, co i wiedza o bólu innych ludzi*⁷. Wypowiadanie zda w postaci: „To nie mnie, to j boli”, „Mój ból jest silniejszy ni jego”, „Mój ból zel ał”, „Musiał cierpie

⁶ Upatrywanie ródła znajomo ci znacze poj psychologicznych w prymitywnych reakcjach, cho wydaje si my l odkrywcz , zdaniem Wolgast rodzi pewne problemy. Szukaj c bowiem zachowa (instynktownych), które stanowiłyby ródło okrelonych poj odwoływaliby my si - przynajmniej w przypadku niektórych z nich - do tych samych reakcji. Tym samym ró nice znaczeniowe stałyby si czym niewytłumaczalnym. (Cf. E. Wolgast: *Primitive Reaction*. „Philosophical Investigations” 17/1994, s. 587-603).

⁷ Kiedy my limy o tym, e tym samym słowem nazywamy zarówno swoje jak i *jego* stany, s dzimy , e dzieje si to tak dlatego, e poj cie to wła ciwie odniesione wył cznie do stanów własnych, stosujemy równie opisuj c stany innych osób, niejako w nastpstwie tego. Umyka naszej uwadze brak logicznego pierwsze stwa odniesie , czyli nie zauwamy tego, e j zyk naszych dozna , jak pisze o tym Anscombe, zawiera w sobie *od razu* asymetri *ja - on*. (Cf. G. E. M. Anscombe: *Linguistic Idealism*, w: *Essays on Wittgenstein. In Honour of G. H. von Wright*. „Acta Philosophica Fennica” 28/1979, s. 191).

straszne m ki” to rozbudowanie „instynktownego” zachowania, w którym przejawia si nasze rozumienie tego, czym jest ból⁸. To wła nie rozumienie pozwala nam nazywa zarówno własne bóle jak i bóle innych osób. Dlatego te nie istnieje poznawczy prymat *mojego* nad *jego* bólem⁹. Reakcje na to, co nazywamy własnym bólem nie maj charakteru funduj cego. W jaki sposób takie postawienie kwestii dozna zmienia poj cie substancjalno ci człowieka? Do jakiego mnie wiedzie droga „poprzez innych”?

Id c „okr n ” drog - poprzez innych dowiadujemy si o czym bardzo wa nym: przekonujemy si mianowicie, e jeste my bytem, który sam sobie jest dany równocze nie wraz z innymi bytami o charakterze ludzkim (Heidegger opisuje to pod postaci fenomenu współbycia i współjестestwa). Przekonujemy si , e nie istnieje do wiadczenie, w którym mógłbym sam siebie odnale , by potem móc do wiadczy inności bytów ludzkich poza mn . Tam, gdzie odnajduj siebie, odnajduj te innych, albo raczej: **tam, gdzie odnajduj siebie nie mog nie odnale i innych.** Owym „tam”, miejscem odnalezienia jest wiat, który wyzwala we mnie okrelone reakcje, na gruncie których powstaje gramatyczny podział na moje i *jego* doznania, moje i *jego* my li, moje i *jego* uczucia, słowem na moj i *jego* substancj .

⁸Znaczenie danego słowa i zachowanie w jakim przejawia si nazywany stan wydaj nam si czym odr bnym. Zapominamy jednak, e tym, co zapewnia regularno u ycia danego poj cia jest regularno zachowania, które do owego u ycia nas skłania. Jak pisze o tym Savigny: ró nica znaczenia danego poj cia jest ró nic zachowa regularnych. (Cf. E. Savigny: *Common Behaviour of Many a Kind: Philosophical Investigations section 206*, w: *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, red. R. L. Arrington, H.-J. Glock. Londyn: Routledge 1991, s. 118).

⁹ Takie uj cie braku ufundowania rozumienia tego czym jest ból we „własnym” do wiadczeniu (wiedzy typu „sam po sobie wiem”) nawi zuje do cz ciejsz spotykaniej interpretacji tej kwestii, w której wyra enie „boli mnie” nie mo e by opisem do wiadczenia umo liwiaj cego wiedz o bólach innych, ze wzgl du na to, e owo *ja* okazuje si by iluzj . Jak na przykład pisze o tym Hacker *ja*, a wraz z nim mo liwo wszelkiego samodo wiadczenia znikaj ze wzgl du na to, e owo *ja* nie mo e by poj te jako wła ciciel danego do wiadczenia. *Ja* w zdaniach typu "ja odczuwam ból” nie oznacza kartezyjskiej substancji pomy lanej jako epistemologiczny fundament, gdy owo *ja* znaczy tam tyle, co słówko *it* w angielskim zdaniu „it rains”. (Cf. P. M. Hacker: *Inside and Illusion*. Oxford: Clarendon Press 1972, s. 188-214). W proponowanym tu uj ciu ufundowania mo liwo ci mówienia o bólach innych w mo liwo ci nazywania w ten sposób do wiadcze własnych, wskazuje si równie na gramatyczny, a nie „fizyczny” charakter *ja*.

Wskazanie tego, na czym polega bliźniokość wykładni znajomości stanów ducha poprzez analogię, pokazuje, że nie istnieje poznanie, w którym byłibyśmy dani sami sobie bez innych, by potem owych innych, w doświadczeniu opartym na owym pierwszym, dopiero odnaleźć. Nie chodzi jednak o to, że odnajdujemy siebie wraz z innymi jako pewną „sumę” lub współwystępowanie mojego bytu obok innych bytów o podobnym charakterze, chodzi o to, że owi inni obecni są w sposobie, w jaki odnajdujemy siebie. Nasza wiedza o innych jest jednakowo pierwotna co wiedza o sobie, żadna bowiem żadnej nie funduje, a obie odsyłać ku temu samemu źródłu jakim są nasze instynktowne reakcje. *Ja*, na gruncie tego podejścia, staje się klasyfikacją pewnych reakcji w odróżnieniu od innych reakcji. Odróżnienie to uwidacznia gra językowa, która „powtarza” je w postaci pojęć, mających odniesienie zarówno do pierwszej jak i trzeciej osoby. Nowa substancjalność, która pojawia się po odrzuceniu wykładni, w której jesteście my sobie dani w samodoświadczeniu to substancjalność *ja*, które w miejsce czegoś, *quasi* fizycznego, „masywnego” jak ujmują to Heidegger, przyjmuje charakter gramatyczny.

Summary

The aim of this essay is to show the source of the knowledge of „myself”. How do we know ourselves? The negative answer sounds: we do not know that on the basis of private experience. The way to know our “own” psychological content runs round about: it goes through the other people. To know that I think, feel pain, or hope we have to know that other people think, feel pain, or hope. The piece we find ourselves is the place of finding others. The source of understanding what is thinking, feeling - is primitive reactions, which include the others people as well.