

*Stanley Cavell*

## Sens późnej filozofii Wittgensteina\*

Epoki pozostają w zgodzie z sobą jedynie wówczas, kiedy lud przychodzi do owych jaśniejących konfesjonalów, którymi są teatry czy areny, i na ile to możliwe... wstępuje się we własne wyznania tchórzostwa i poświęcenia, nienawiści i żarliwej miłości... Bowiem nie ma teatru, który nie byłby wyrocznią. Nie tym fałszywym wieszaniem, które wymienia nazwy i daty, ale prorocstwem prawdziwym, tym, które odsłania ludziom prawdy zaskakujące: że wszystko, co żyje, umiera; że jesień nieuchronnie następuje po lecie, a wiosna po zimie; że są cztery żywioły; że istnieje szczęście, że są niezliczone nieszczęścia; że życie jest czymś realnym, i że jest snem; że człowiek jest istotą żyjącą w pokoju, i że jest źdźdźką krwi; krótko mówiąc, te rzeczy, których oni nigdy nie będą wiedzieć.

*Jean Giraudoux*

W czerwcu 1929 roku Wittgenstein otrzymał tytuł doktorski Uniwersytetu w Cambridge, niespełna rok po swym powrocie do Anglii i zarazem do filozofii. Jego egzaminatorami byli Russell i Moore, a jako rozprawę doktorską przedstawił *Traktat logiczno-filozoficzny*, opublikowany siedem czy osiem lat wcześniej, napisany zaś jeszcze dawniej i już wówczas cieszący się dużą sławą. W następnym miesiącu odmówił odczytania referatu („Kilka uwag o formie logicznej”), który przygotował na połączoną sesję Mind Association i Towarzystwa Arystotelesowskiego, a którego treść w oczywisty sposób pokrywała się z ideami wypracowanymi w *Traktacie*. Po latach wyznał Moore’owi „mniej więcej te słowa, że kiedy napisał [artykuł o formie logicznej], przysły mu do głowy nowe idee, które wciąż wprawiały go w zakłopotanie, lecz nie myślał, aby zasługiwały na jakąkolwiek uwagę”<sup>1</sup>.

\* Przekład za: „The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, *The Philosophical Review*, vol. LXXI, Nr 1 (January 1962), ss. 67-99. Za zgodą Duke UP.

<sup>1</sup> Informacje biograficzne w tym (oraz ostatnim) paragrafie pochodzą z pierwszego z trzech artykułów Moore’a „Wittgenstein Lectures in 1930-33”, *Mind* LXIII (1954) i LXIV (1955); z przedmowy R. Rheesa do *Niebieskiego i brązowego zeszytu*; oraz z biograficznego szkicu G.H. von Wrighta, opublikowanym wspólnie z poruszającym wspomnieniem Normana Malcolma, *Ludwig Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1958).

W styczniu 1930 w Cambridge zaczął wyklądać te nowe idee i w roku akademickim 1933-34 podyktował zbiór uwag związanych z swymi wykładami; w roku 1934-1935 podyktował prywatnie jeszcze jeden manuskrypt, dłuższy od poprzedniego, bardziej ewoluujący w stronę *Dociekań filozoficznych* i bliższy im pod względem stylistycznym. Te dwa zbiory wygłoszonych uwag, które – z powodu okładek, w jakie były obłożone – nazwane zostały kolejno *Niebieskim* i *Brązowym zeszytem* – są teraz powszechnie dostępne i właściwie opatrzone wspólnym podtytułem *Szkice do „Dociekań filozoficznych”*<sup>2</sup>. Jednak stopień jasności przedstawionych tam idei pozostaje dziś, czyli w siedem lat po opublikowaniu *Dociekań*, wciąż kwestą wątpliwą, nawet po ukazaniu się pierwszej książki poświęconej późnej filozofii Wittgensteina – bowiem żadnej z zawartych w tej filozofii myśli nie sposób odnaleźć w książce Davida Pole’a *The Later Philosophy of Wittgenstein*<sup>3</sup>.

Co uderzyło mnie najbardziej w tej książce, to nie skromność zrozumienia czy pretensjonalność i bezceremonialność krytyki, ale całkowity brak jakiegokolwiek niepokoju, że jakaś uwaga Wittgensteina może nie być całkowicie oczywista co do swego znaczenia i konsekwencji. Kiedy na pierwszej stronie przeczytałem, że

[Pomimo faktu, iż] był on zwykle ukazywany jako fanatyk wszelkiej subtelności, o ile nie, co gorsza, maniak wszystkiego, co enigmatyczne [...], będę utrzymywał, że najważniejsze idee Wittgensteina [...] są zasadniczo proste,

to, choć pozostałem sceptyczny, byłem jednak pod wrażeniem: wprawdzie nie lada to sztuka zajmować się jakimś trudnym filozofem i umieć poprzeć go w argumentacji, ale próbę taką warto przecież podjąć. W przypadku Wittgensteina sztuka ta jest podwójnie trudna. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z oczywistymi trudnościami niejako na samej powierzchni tekstu, ale również z nowym filozoficznym pojęciem samej trudności: *trudność* filozofowania, a w szczególności trudność owocnej *krytyki* filozofii, jest jednym z najdonioślejszych tematów Wittgensteina (a zarazem niewątpliwym i prostym, ale już po jego zrozumieniu). Moje rozczarowanie odpowiednio wzrosło, kiedy przekonałem się, że Pole wyobraża sobie, iż zadanie wydobycia ukrytej

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd., 1958. Polskie wydanie: *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1998.

<sup>3</sup> David Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein*, London: The Athlone Press 1958.

prostoty jest samo w sobie proste. Rozczarowanie zmieniło się w rozpaczy, kiedy przekonałem się, że znane i pasjonujące, aczkolwiek niejasne fragmenty z *Dociekań* cytowane są nie tylko bez żadnego objaśnienia, ale tak, jak gdyby same były objaśnieniami:

Przynajmniej jasne jest tyle, że, po pierwsze, Wittgenstein wprowadza rozróżnienie pomiędzy strukturalnym aparatem a treścią języka; i po drugie, że utrzymuje, iż filozofowie skłonni są popełniać błąd polegający na ujmowaniu pierwszego w kategoriach drugiego. Tworzymy sobie obraz istniejącej niezależnie rzeczywistości. „Orzekamy o rzeczy to, co jest sposobem jej przedstawiania (§104)” (s. 37).

Tymczasem warto by było na przykład spróbować pokazać związek tej idei – zwykle przywoływanej dla skwitowania filozoficznego zamętu – z ideą (cytowaną zresztą przez Pole’a, s. 54) głoszącą, że „Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotem mamy do czynienia” (§373)<sup>4</sup>, która wskazuje z kolei na to, czego filozofia mogłaby w sensie pozytywnym dokonać i na czym mogłaby polegać jej doniosłość.

Krytyka jest zawsze pewnego rodzaju afrontem, a usprawiedliwiona jest jedynie wtedy, gdy jest przydatna, gdy pomaga właściwie ustosunkować się do jej przedmiotu. Praca Pole’a nie jest przydatna. Gdzie Pole nie zniekształca w nonszalancki sposób omawianych kwestii, tam wstawia różne własne riposty typu: „Powiada on [Wittgenstein], że sprawy mają się tak a tak, jednak ja – z drugiej strony – twierdzę, że jest inaczej” („Dla Wittgensteina... wyrażenie posiada tyleż znaczenia, ile sami mu nadaliśmy. [...] W przeciwieństwie do tego, będę głosił, iż w wyrażeniu zawiera się więcej znaczenia, niż sami mu nadaliśmy (ss. 83, 88)). Pole czyni to zupełnie tak, jak gdyby sprawy wymagały jakichś działań ze strony proroka lub polityka, jak gdyby było *oczywiste*, że to, co Wittgenstein rozumie przez „tyleż znaczenia”, przeczy możliwości tego, co Pole chciałby rozumieć przez „więcej znaczenia”; jak gdyby sprawa wymagała od nas nie tyle krytycznej oceny, ile politycznego zaangażowania. Przeinaczenia, którym poddana jest myśl Wittgensteina, są tak wszechobecne, że żaden poszczególny błąd czy niewłaściwe rozłożenie akcentów, nie wydaje się wymagać oddzielnej dyskusji bardziej niż pozostałe. Dlatego też niniejszy artykuł ma na-

<sup>4</sup> Wszystkie przypisy poprzedzone symbolem „§” to numery paragrafów Części I *Dociekań filozoficznych* (polskie wydanie: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000); przypisy do Części II poprzedzone są symbolem „II”.

stępującą formę: dwie poniższe sekcje omawiają najważniejsze pojęcia, które Pole atakuje w swym opisie oraz interpretacji Wittgensteinowskiej wizji języka; dwie kolejne komentują te stanowiska wobec „filozofii języka potocznego”, które Pole podziela również z innymi krytykami Wittgensteina; ostatnia sekcja sugeruje pewien sposób rozumienia literackiego stylu Wittgensteina, który może pomóc uczynić ten styl bardziej zrozumiałym.

### Reguły

Główny wysiłek pracy Pole’a skierowany jest na ukazanie i zdyskredytowanie poglądów Wittgensteina na temat języka. Przy czym nie ma żadnego problemu z tym, jakie są to poglądy:

Zasadniczo, jego teza głosi, że język [...] zbudowany jest ze złożonego zbioru procedur, do których można się także odwoływać jako do reguł. Pojęcia normatywne – słuszność, prawomocność [*validity*], być może również prawda – mają znaczenie [*are significant*] o tyle, o ile istnieją jakieś standardy, do których możemy się odwołać, i zasady, na które możemy się powołać. Ale tam, gdzie po raz pierwszy wykonujemy nowy ruch, pojawia się całkiem nowy przypadek i oczywiście żadne takie standardy nie mogą być zastosowane; wychodzimy wówczas poza istniejącą praktykę. Wydaje się, że Wittgenstein zajmuje stanowisko głoszące, iż żaden tego typu krok nie może być nazwany poprawnym lub błędnym; żaden krytyczny osąd [*evaluative assessment*] nie jest tu możliwy (s. 56).

\*

Mamy myśleć o języku jako czymś złożonym z dwóch czynników: z jednej strony z poszczególnych ruchów lub praktyk, które są oceniane poprzez odwołanie się do reguł; z drugiej strony z samych tych reguł. Poza tymi ostatnimi nie ma już żadnej wyższej instancji; są tylko rzeczy, na które się po prostu zgadzamy, które przyjmujemy.

\*

Gdzie nie ma żadnych reguł, do których można się odwołać, tam jedyne, co możemy zrobić, to zdecydować; sądzą więc, że przede wszystkim dlatego krok ten nazywany jest decyzją (s. 61).

Powyższe cytaty brzmią jakby znajomo. Ta manichejska koncepcja „reguł” przypomina Carnapowski podział na kwestie „wewnętrzne” i „zewnętrzne”, przywodzi też na myśl najnowsze pisma z filozofii moralnej, które wprowadzają rozróżnienie pomiędzy oceną indywidualnych działań a oceną praktyk społecznych; natomiast użycie słowa

„decyzja” stanowi reminiscencję chociażby „decyzji wolicjonalnych” u Reichenbacha czy „wyboru” pomiędzy racjonalnymi i perswazyjnymi metodami oparcia sądów moralnych u Stevensona. Jeśli opis Pole’a miałby odwoływać się do tych poglądów, to byłby całkowicie nieudolny, skoro nie zawiera najmniejszej sugestii tego, skąd one pochodzą ani na czym właściwie polega ich siła. Zaś jako opis samego Wittgensteina jest po prostu chybiony, i to w sposób przewrotny; nie dość bowiem, że jest niepoprawny, to jeszcze pomija fakt, że idee Wittgensteina zawierają ustawiczną i radykalną krytykę takich poglądów – oczywiście słowo „przypomina” winno więc być tu ujęte w cudzysłów.

Opis Pole’a wydaje się obejmować następujące idee:

Poprawność lub niepoprawność użycia języka jest wyznaczana przez reguły tego języka, i to „wyznaczana” w dwóch różnych sensach:

Reguły stanowią system zupełny, w tym sensie, że dla każdego „ruchu” w obrębie języka oczywiste jest, czy dana reguła ma zastosowanie, czy też nie.

Tam, gdzie reguła ma zastosowanie, oczywiste jest, czy zastosowana została poprawnie, czy też została naruszona.

Tam, gdzie żadne istniejące reguły nie mają zastosowania, zawsze możemy przyjąć jakąś nową regułę, która obejmować będzie dany przypadek, ale wówczas w oczywisty sposób zmieniamy samą grę.

Jest to dosyć proste ujęcie; tymczasem to, co Wittgenstein mówi o grach, regułach, decyzjach, poprawności, uzasadnieniu i tak dalej, jest raczej trudne – chociaż nie na tyle, aby trzeba się było wahać przed stwierdzeniem, że Pole wcale nie próbował zrozumieć tego, co Wittgenstein z największym bólem usiłował powiedzieć o języku (oraz znaczeniu i rozumieniu). Opis Pole’a wydaje się bowiem, ogólnie rzecz biorąc, sugerować, w jaki sposób poprawność wyznaczana jest w języku *skonstruowanym* albo w najprostszych grach losowych. Że język potoczny nie opiera się – zarówno faktycznie, jak i ze swej natury – na tego typu strukturze i takiej koncepcji reguł, oraz że brak tego typu struktury w żaden sposób nie przeszkadza jego funkcjonowaniu, jest właśnie główną myślą zawartą w obrazie języka nakreślonym w późnej filozofii Wittgensteina. Obraz ten stanowi bodaj najpoważniejszą krytykę, jaką Wittgenstein wysuwa przeciwko *Traktatowi*; nasuwa mu wiele doniosłych problemów jego późnej filozofii – na przykład problem relacji pomiędzy słowem, zdaniem a językiem – i zmusza do podjęcia nowych sposobów badania znaczenia, rozumienia, odniesienia

[*reference*] i tak dalej; zawarte w nim nowe i kluczowe pojęcie „gramatyki” rozwijane jest przecież w opozycji do *Traktatu*; powtarzane jest to niemal na każdym kroku. Kwestia, czy późny Wittgenstein ujmuje język jako rodzaj rachunku o ustalonych regułach i funkcjonującego w ustalony sposób, nie jest kwestią, którą można poważnie dyskutować.

Jak zatem mamy rozumieć fakt, że Wittgenstein wciąż porównuje fragmenty mowy z ruchami w grze? Pole rozumie to następująco:

porównanie to [...] jest mu przydatne co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, gra jest zwykle formą społecznego działania, w którym różni gracze pełnią różne role; po drugie, w grze przestrzega się reguł (s. 29).

Ale czemu właściwie służą poszczególne punkty tego porównania? Rozważmy je w odwróconej kolejności:

Tam, gdzie porównanie języka do gier dotyczy „przestrzegania reguł”, Wittgenstein przywołuje i wynajduje różne gry nie w celu pokazania kontekstów, w których jasne jest, na czym owo „przestrzeganie reguł” polega, lecz dla nakreślenia kontekstów, w których można to zjawisko *badac*. W szczególności, analogia do gier pomaga nam dostrzec następujące rzeczy:

W przypadku rozmaitych działań, o których można powiedzieć, iż przebiegają według określonych reguł, działania te nie są (i nie mogą być) „wszędzie otoczone regułami” (§68). Czy oznacza to, że reguły są „niekompletne”? Po prostu pokazany jest nam pewien przykład na to, jak wygląda „bycie rządzonego przez reguły”.

„Kierowanie się regułą” jest działaniem, którego uczymy się na tle nieskończenia wielu innych działań i w trakcie ich nauki – na przykład wykonywania rozkazów, obierania jakiegoś kierunku i podawania go komuś innemu, powtarzania tego, co się zrobiło lub powiedziało, i tak dalej. Pojęcie reguły nie wyczerpuje się w pojęciu poprawności lub uzasadnienia („poprawne” i „błędne”), a jednocześnie nie miałyby żadnego znaczenia, gdyby te drugie już wcześniej nie miały. Niemal w każdym z działań podlegających regule, może być ona zawsze źle zinterpretowana w trakcie „kierowania się” nią, lub też w imię „kierowania się” nią.

Jest jeszcze bardziej zasadniczy sens, w którym reguły nie „określają tego”, jaka jest gra. Można wyjaśnić, powiedzmy, różnicę pomię-

dzy kontraktem a licytacją w brydżu poprzez „podanie spisu reguł”, ale nie można poprzez „poprzez podanie spisu reguł” wyjaśnić, *jak się gra w grę*. Granie w grę „należy do naszej [tj. naszej ludzkiej] historii naturalnej” (§25) i dopóki ktoś nie zostanie wprowadzony w tą typowo ludzką formę działania, ludzki odruch „przywoływania reguł” może nic nie znaczyć. Zresztą możemy się nauczyć nowej gry w ogóle bez uczenia się jej reguł i bez ich formułowania (§31); aczkolwiek nie możemy tego zrobić, jak można powiedzieć, bez opanowania pojęcia gry.

Nie ma jednego zbioru cech – i jest to najbardziej oczywiste w naszym porównaniu – wspólnych wszystkiemu, co nazywamy „grą”, stąd też nie ma żadnej jednej cechy, którą można nazwać „byciem określonym przez reguły”. Nie ma czegoś takiego jak istota języka (§66).

Dla Wittgensteina „kierowanie się regułą” jest po prostu pewną „praktyką”, „graniem w grę” (§199). Jakież więc są jego reguły? Otóż „przestrzeganie reguł” nie ma reguł w sensie, w jakim „gra w szachy” ma reguły (być może wyjątkiem jest jakiś specjalny kod czy rachunek, który wprowadza określony porządek pierwszeństwa w stosowaniu różnych reguł); jednakże może ono być poprawne lub niepoprawne – co jest równoznaczne z tym, że może ono zachodzić lub nie zachodzić. A czy zachodzi, czy nie zachodzi, nie jest kwestią reguł (czy też opinii lub uczucia, życzenia lub intencji). Jest raczej kwestią tego, co Wittgenstein w *Niebieskim zeszycie* nazywa „konwencjami” (s. 54), a w *Dociekaniach* opisuje jako „sposoby życia” (np. §23). To one są dla Wittgensteina zawsze ostateczną instancją odwoławczą – nie reguły i decyzje. To właśnie do nich odnosi się on, kiedy wypowiada poniższe słowa:

Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: „Po prostu tak właśnie postępuję” (§217; por. §211).

Tym, co po prostu trzeba przyjąć, co jest dane, są – można rzec – sposoby życia (II, s. 317).

Pole słyszy w takich sformułowaniach następujące znaczenie: To, że gra się [w daną grę językową], nie jest niczym więcej, jak tylko faktem; zawsze można pomyśleć, że nie powinno się w nią grać. Można zatem powiedzieć, że podnieśiona tutaj kwestia dotyczy tego, czy powinno się w daną grę grać, i to sformułowanie problemu – którego Wittgenstein nie omawia – bardziej zbliża nas, jak sądzę, do sedna sprawy.

Jeśli komuś bardzo zależy, to może rzecz ująć w ten sposób. Natomiast Wittgenstein nie dyskutuje, czy w gry językowe *powinno się grać*, ponieważ oznaczałoby to dyskusję albo nad tym, (1) czy ludzie powinni się zachowywać jak stworzenia, które uważamy za ludzi; albo (2) czy świat powinien być inny niż ten, który jest. „Fakty”, jakimi zajmuje się Wittgenstein, opisuje w taki na przykład sposób:

Tym, co tu notujemy, są właściwie spostrzeżenia z zakresu historii naturalnej człowieka; jednakże nie ciekawostki, lecz konstatacje, o których nikt nie wątpi, i które tylko dlatego uchodzą naszej uwadze, ponieważ stale mamy je przed oczami (§ 415).

Nie mówię (w sensie hipotezy): Gdyby te a te fakty przyrody wyglądały inaczej, to ludzie mieliby inne pojęcia. Lecz: Jeżeli ktoś sądzi, iż pewne pojęcia są po prostu prawidłowe – a kto miałby inne, ten nie rozumiałby czegoś, co my rozumiemy – to niech wyobrazi sobie inaczej niż zwykle pewne *bardzo ogólne fakty przyrody*. Powstawanie pojęć innych niż zwykle stanie się dlań wtedy zrozumiałe (Część II, s. 321, podkreślenie moje).

„Zawsze można pomyśleć”, że na przykład w grę (czy też gry), w którą obecnie gramy, a w której zadajemy pytanie: „Co powiedziałeś?”, nie powinno się grać. O czym właściwie myślimy, kiedy pomyślimy coś takiego? Być może o tym, że kiedy zapytamy o coś *A*, wówczas tylko ojcu *A* wolno odpowiedzieć; albo że odpowiedź polega zawsze na powtórzeniu przedostatniej poczynionej przez ciebie uwagi; albo że polega na powiedzeniu tego, co chciałeś powiedzieć, lecz ci się nie udało; albo że być może nie jesteśmy w stanie zapamiętać, co przed chwilą powiedzieliśmy; lub też że po prostu w żaden sposób nie możemy tego pytania zadać. Jaki sens ma sugerowanie, że w jedną czy drugą z tych gier powinno lub nie powinno się grać? Powstaje pytanie: Jak wyglądałoby nasze życie i które z bardzo ogólnych faktów byłyby inne, gdyby te możliwe do pomyślenia alternatywy rzeczywiście obowiązywały? (Byłyby na przykład inne sposoby i cel okłamywania kogoś; inna struktura społeczna; inne sposoby wykonywania tego, co się powiedziało; inna waga, jaką przykładamy do naszych słów; i tak dalej).

Dysponując choćby tylko tymi wskazówkami, będącymi zaledwie echem echa tego, co Wittgenstein „miał na celu”, kiedy badał pojęcie reguły, możemy stwierdzić, że: (1) pozwala mu ono opisać, skąd bierze się zniekształcona koncepcja języka – ta, którą skłonni jesteśmy przyjąć zwłaszcza kiedy filozofujemy i która sama niejako pomaga zachować owe zniekształcenia w filozoficznej teorii:



To, co mamy na myśli, gdy mówimy o języku jako o symbolizmie używanym w jakimś ścisłym rachunku, można odnaleźć w nauce i w matematyce. Zwyczajny sposób używania języka rzadko potrafi sprostać tym standardom ścisłości. Dlaczego więc filozofując nieustannie porównujemy nasz sposób używania słów do postępowania zgodnego z ścisłymi regułami? Odpowiedź brzmi: zagadki, które staramy się usunąć, wypływają zawsze z tego właśnie podejścia do języka (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 55).

Lub też:

„Człowiek, który popadł w filozoficzne zakłopotanie, dostrzega działanie pewnego prawa [=reguły] w sposobie używania jakiegoś słowa i próbując konsekwentnie stosować to prawo, natrafia na przypadki, w których prowadzi ono do paradoksalnych wyników” (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 57)

(2) Chce on ukazać, jak nieistotne jest „odwołanie się do reguł” w objaśnianiu natury języka. Bowiemy tym, co trzeba by przy tym „objaśnić”, są – ujmując rzecz z grubsza i skrótowo – następujące kwestie:

Uczymy się i nauczamy słów w różnych kontekstach, a następnie oczekuje się od nas, i sami oczekujemy tego od innych, że będziemy w stanie projektować te słowa na dalsze konteksty<sup>5</sup>. Nic nie gwarantuje nam, że taka projekcja rzeczywiście nastąpi (w szczególności gdy chodzi o pojmowanie pojęć ogólnych lub rozumienie regulaminów), podobnie jak nic nie gwarantuje, że będziemy dokonywać tych samych projekcji i tak samo je rozumieć. Że to, ogólnie rzecz biorąc, robimy, jest kwestią naszych wspólnych zainteresowań, uczuć, sposobów reagowania i wspólnego poczucia: humoru; tego, co ważne; spełnienia; tego, co oburzające; co podobne do czegoś innego; co jest naganne; czym jest przebaczenie; kiedy wypowiedź jest asercją, kiedy apelem, a kiedy wyjaśnieniem czegoś – krótko mówiąc jest kwestią całego tego organicznego splotu, który Wittgenstein nazywa „sposobami życia”. Ludzka mowa, działanie, zdrowy rozsądek oraz wspólnota, opierają się na niczym więcej – ale też niczym mniej – jak tylko na nich. Jest to wizja o tyle prosta, co trudna, i o tyle trudna, co przerażająca (i trudna ponieważ przerażająca). Próba *pokazania* jej prostoty byłaby rzeczywistym krokiem ku uczynieniu późnej filozofii Wittgensteina dostępną.

<sup>5</sup> Czym jest tutaj „uczenie się” i „nauczanie” jest, lub też powinno być, sprawą mocno problematyczną. Wypowiadamy słowo a dziecko je powtarza. Czym jest tutaj „powtarzanie”? Wszystko, co wiemy, to że dziecko wydaje dźwięk, który my akceptujemy. (Jak dziecko rozpoznaje akceptację? Czy nauczyło się, czym ona jest?).

## Decyzja

Ponieważ Pole już na wstępie niewłaściwie obsadził rolę reguły, a następnie potraktował decyzję jako pojęcie komplementarne wobec pojęcia reguły, nie można oczekiwać, że rzuci on jakieś światło na rzeczywistą wagę (a to wcale nie tak wiele), jaką Wittgenstein przykłada do pojęcia decyzji, ani też na sposób rozumienia przez Wittgensteina tych fragmentów mowy, w których, ujmując rzecz słowami Pole'a, „po raz pierwszy wykonujemy nowy ruch”.

Jedyny fragment, jaki Pole rzeczywiście cytuje (na stronie 44, a potem znów na 61), aby podeprzeć swą interpretację pojęcia „decyzji”, pochodzi z *Uwag o podstawach matematyki*<sup>6</sup>: „Dlaczego nie mam powiedzieć: dzięki dowodowi udało mi się uzyskać pewne *rozstrzygnięcie* [decision]? (III, §27). Sądzę, że Wittgensteina interesuje tutaj pytanie: „Co czyni dowód przekonującym?” Nawet bez omawiania kwestii, co doprowadziło do postawienia tego pytania, ani czy odpowiedź na nie jest satysfakcjonująca, jest wystarczająco jasne, że Wittgenstein traktuje przekonanie, jakiego dostarcza dowód, jako funkcję tego, w jaki sposób „można go ujmować”, jak „można się nim kierować”, „użyć go jako modelu”, „posłużyć się nim jako wzorem lub paradygmatem”. Ale to, co „można ujmować” w dany sposób, i tak dalej, *nie jest czymś, odnośnie do czego mamy jakiś wybór, o czym możemy decydować*. Powiedzenie, że „problem, jaki napotykamy w matematyce, polega zasadniczo na decydowaniu, jakie nowe formy wprowadzić” (s. 44), jest tyleż sensowne, co powiedzenie, że problem, jaki napotykamy w komponowaniu kody polega na zdecydowaniu, co będzie brzmiało tak jak kadencja, albo że problem przy opisywaniu nowego przedmiotu polega na zdecydowaniu, co uznać za opis.

Błędnosc podanej przez Pole'a interpretacji Wittgensteina – kiedy sugeruje on, że matematyk decyduje „o użyciu pewnej reguły” – nie polega na tym, że bierze on „zbyt literalnie to, co Wittgenstein mówi o standardach i regułach” (s. 60), ale na tym, że wcale nie przedstawia tego, co Wittgenstein mówi. (Wyrażenie: „Decydowanie o użyciu pewnej reguły” poprawnie opisuje decyzję logika, aby posłużyć się, powiedzmy, uniwersalną generalizacją, kiedy w jakimś przypadku dostrzeżę on pewne wady, nad którymi jednak – jak uważa – przeważają inne

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 134.

zalety). Wittgenstein głosi zaś, że „wyrazem, wynikiem [...] przekonania jest [...] to, że *przyjmujemy pewną regułę*” (*Uwagi o podstawach matematyki*, III, 26). Nie bardziej *decydujemy* o przyjęciu reguły w powyższym sensie niż o tym, że jesteśmy przekonani. I nie bardziej *decydujemy* o tym, co będzie wyrazem naszych przekonań w danym przypadku, niż o tym, co będzie wyrazem naszych przekonań na temat czegokolwiek innego – na przykład tego, że drogą do Nowego Orleanu jest droga na lewo, że przetworzenie w formie sonatowej jest za długie, i tak dalej.

Pole wściekle atakuje słowo „decyzja”, ponieważ boi się, że zaprzeczy ono racjonalności wyboru; pogardza taką implikacją użycia tego terminu w najnowszej filozofii (zobacz s. 62). Sam podzielał jego niepokój w związku z najnowszą filozofią moralną. Ale błędne w owych dyskusjach nie jest samo użycie słowa „decyzja”, lecz implikacje, które biorą się z *niezbadanego* użycia tego słowa – użycia, w którym pojęcie wyboru jest oderwane od swych (gramatycznych) związków z pojęciami zobowiązania i odpowiedzialności. Jak i dlaczego do tego doszło jest już inną sprawą<sup>7</sup>.

Wittgenstein rzeczywiście wspomina o pewnych sposobach wyrażania się, o których można by myśleć jako reprezentujących „nowy ruch” we wspólnym języku, mianowicie tych, których „gramatykę trzeba by jeszcze objaśnić” (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 34). (Dodanie tutaj zdania: „ponieważ nie ma żadnych reguł dla ich zastosowania” nie dodaje niczego). Jednak mówi o takich wyrażeniach tylko tyle, że w ich wyjaśnianiu *decydujemy się* przyjąć reguły, które nadają im znaczenie; nic więcej tutaj nie mówi na temat samego pojęcia decyzji, czego właśnie chciałby Pole.

<sup>7</sup> Gdyby zapytano mnie: „W jakiego rodzaju świecie decyzja nie byłaby związana z zobowiązaniem i odpowiedzialnością?”, mógłbym odpowiedzieć: „W świecie, w którym moralność stałaby się upolityczniona”. Nie jest tajemnicą, że to właśnie zachodzi w dzisiejszym świecie i że być może nie jesteśmy w stanie tego zatrzymać. Jest to nieszczęście, które każdemu z nas z osobna przypada w udziale. Ale ból potęgowany jest jeszcze okrutniej, kiedy filozofowie opisują relacje i rozmowy pomiędzy osobami, jak gdyby przebiegły w świecie całkowicie politycznym – to znaczy w świecie, w którym stosunki międzyludzkie nie mają już charakteru osobistego, ani nawet kontraktualnego – i określają to, co dzieje się pomiędzy takimi osobami, mianem (dobrym czy też złym) moralności. Zniekształca się przez to nie tylko nasza moralność, ale i zatracą samo jej pojęcie.

Przykłady, takich wyrażen jakie podaje Wittgenstein są następujące: „wyczuwam to wzrokowe przedstawienie dwa cale za nasadą mojego nosa” (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 32); „Wyczuwam w mojej ręce, że woda jest trzy stopy pod ziemią” (*ibid.*, s. 33); „róża ma zęby w pysku zwierzęcia” (II, 310). Pisz o nich w ten sposób:

Nie twierdzimy wcale, że człowiek, który mówi, iż czuje wzrokowe przedstawienie dwa cale za nasadą nosa, kłamie lub gada bzdury. Twierdzimy tylko, że nie rozumiemy znaczenia takiego wyrażenia. Występują w nim dobrze znane słowa, jednakże takiej kombinacji tych słów jeszcze nie rozumiemy. Trzeba nam objaśnić gramatykę tego wyrażenia (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 34).

Nie twierdzi, i nie ma też na myśli tego, iż „nie istnieje poprawne lub błędne” użycie takich wyrażen. Pytanie: „Poprawne czy błędne?” nie ma (jeszcze) zastosowania do to takich sformułowań, a zatem stwierdzenie, że „takie sformułowania nie są ani poprawne, ani błędne” samo także niczego nie stwierdza. „Ani poprawne, ani błędne” mogłoby też wprawdzie znaczyć „nieortodoksyjne” lub „nie do końca poprawne i nie do końca błędne”, jednakże użycie takich krytycznych wyrażen zakłada jasny sens tego, co mogłoby być ortodoksyjnym lub całkowicie poprawnym przykładem omawianej kwestii. Czy sformułowania, o których mowa, są nieortodoksyjnymi sposobami powiedzenia czegoś? Czym są nieortodoksyjne sposoby mówienia?

Pole potęguje jeszcze krytyczny zamęt uznając, że niestosowność pytania: „Poprawne czy błędne?” polega na tym, że „żaden krytyczny osąd nie jest tu możliwy”. (Gdyby rzeczywiście na tym rzecz polegała, to nie powinniśmy dokonywać żadnego krytycznego osądu wiersza, kiedy uważamy, że jest szampowy, niespójny lub że brakuje w nim podsumowującej strofy, ani też decyzji, kiedy ukazaliśmy, że jest bezmyślna, bezduszna czy tchórzliwa. Nacisk, jaki Pole kładzie na to, aby poprawność i błędność były kamieniem probierczym osądu, stanowi jeszcze jedną próbę zespolenia akademickiej nieufności wobec kwestii moralnych z rodzajem akademickiego moralizmu. Stanowiska te są po prostu dla siebie stworzone). Czy nie jest to żaden osąd sformułowania językowego, jeśli powiemy, że jego gramatykę trzeba jeszcze objaśnić? Ależ jest to bardzo szczególna ocena, nowa kategoria krytyki. Ze strony Wittgensteina nie pojawia się bowiem żadna sugestia, że każde objaśnienie będzie możliwe do przyjęcia. Nazywa on jedynie objaśnienie różdżkarza „całkiem zadowolającym” (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 34).

Takie sformułowania nie są jedynymi przypadkami, w których nasz brak rozumienia można przypisać niezrozumieniu gramatyki; są one jedynie przypadkami najbardziej radykalnymi i oczywistymi. Gdy tylko przekonamy się, że gramatyka jakiegoś wyrażenia czasami *potrzebuje* objaśnienia, i uświadomimy sobie, że wszyscy wiemy, jak dostarczyć całkiem zadowalające objaśnienia, możemy być bardziej otwarci na wymóg zbadania gramatyki wyrażenia, którego znaczenie wydaje się oczywiste, jak również na zapytanie samych siebie, jak ona *ma być* objaśniona.

Takie badanie będzie niewątpliwie przypominało procedury, które od długiego czasu składają się na znaną tkankę filozofii analitycznej; w szczególności brzmi ono jak żądanie weryfikacji twierdzenia – i Pole rzeczywiście sugeruje (s. 96), iż w gruncie rzeczy nie różni się ono w istotny sposób od krytyki metafizyki. Brzmi również jak Russellowskie żądanie „prawdziwej [tj. logicznej] formy sądu” – czego zresztą Wittgenstein z *Traktatu* również się domagał. Korzystnym, jak sądzę, sposobem podejścia do myśli późnego Wittgensteina jest prześledzenie, jak kwestie dotyczące gramatyki różnią się u niego od tych właśnie (a także innych), bardziej znanych kwestii. Rodzaje różnic, o jakie mi chodzi, mogą być zasugerowane w następujący sposób: (1) To prawda, że można pytać o objaśnienie gramatyki asercji pytając: „Jak byś to zweryfikował?” Ale, po pierwsze, że jakieś pytanie można zadać, nie znaczy od razu, że samo pytanie ma sens; to powyższe akurat nie jest sensowne, chyba że powstaje wątpliwość odnośnie tego, jak rozumieć zweryfikowanie tej asercji – co nie prowadzi jednak do żadnej teorii znaczenia (por. § 353). Po drugie, nie jest to jedyny sposób, w jaki można pytać o objaśnienie gramatyki; o braku zrozumienia przez nas gramatyki asercji świadczy również niemożność odpowiedzenia na takie pytania, jak: „W jaki sposób nauczyłybyś kogoś, co ona stwierdza?; „Jak wykazałbyś, że jest prawdziwa?; „Jak wygląda samo rozpatrzenie tego, czy jest prawdziwa?” (2) W *Traktacie*, o ile dobrze rozumiem, Wittgenstein zapytywał: „Dlaczego prawdziwą formą sądu jest jego forma logiczna?” Ale w późnej filozofii odpowiada w efekcie, że „nie jest”. I zadaje dalsze pytania: „Dlaczego sądzimy (ja sam sądziłem), że jest?; i „O czym mówi nam prawdziwa forma (=gramatyka) sądu?”

Znamienne dla przedstawionego przez Pole'a krytycznego studium Wittgensteina jest i to, że nie podejmuje on żadnej próby zbadania bliźniaczych pojęć „gramatyki” i „kryteriów”. A przecież kiedy Witt-

genstein mówi, że filozofia jest w rzeczywistości nauką deskryptywną, ma na myśli, że jest deskrypcją „naszej gramatyki”, „kryteriów, jakich używamy” – aby rozumieć jeden drugiego, poznawać świat, rozumieć samych siebie. Gramatyka jest tym, co mają odsłaniać gry językowe; bowiem to one dostarczają nowych sposobów badania pojęć i nowych sposobów krytyki tradycyjnej filozofii. Wszystko to jest oczywiście trudne do zrozumienia (wszak i trudność pisarstwa samego Wittgensteina nie jest zamierzona), jednakże każdy wysiłek zrozumienia Wittgensteina z konieczności musi się na te kwestie skierować.

### *Znaczenie odwołania się do języka potocznego*

Wydaje się, że dwa z wysuniętych przez Pole'a twierdzeń podzielane są przez wielu filozofów, których Wittgenstein gorszy, dlatego użyteczna byłaby próba ukazania tych twierdzeń jako kwestii, wokół których tworzy się nie tyle rodzaj wspólnego frontu, ile wspólnej pracy badawczej. Twierdzenia, o które chodzi, związane są z następującymi dwoma pytaniami: (1) W jakim sensie lub do jakiego stopnia odwołanie się do „naszego codziennego użycia” danego wyrażenia jest sposobem krytyki użycia tego wyrażenia w kontekstach filozoficznych? (2) Jakim rodzajem wiedzy jest nasza wiedza (lub rzekoma wiedza) o tym, „jak zazwyczaj używamy” danego wyrażenia? Niniejszy rozdział dotyczy pierwszego z tych pytań, a kolejny drugiego.

Pole twierdzi, albo daje do zrozumienia, że Wittgenstein uważa język potoczny za „nienaruszalny” – że jest on rzecznikiem niczego więcej jak tylko zachowania „status quo” – oraz że „zabronił filozofom manipulować przy [naszych potocznych wyrażeniach]” (s. 57). Inni filozofowie, z pobudek zupełnie różnych od tych, którymi kierował się Pole, wyrobili sobie ten sam pogląd, a ich zniecierpliwienie nie zostało powściągnięte choćby przez takie słowa Wittgensteina:

W określonych celach praktycznych reforma taka – poprawa terminologii zapobiegająca nieporozumieniom – jest oczywiście możliwa. Nie z tymi jednak wy-padkami mamy do czynienia. (§ 132)

Uparcie odczytują Wittgensteinowskie odwołanie się do naszego codziennego użycia wyrażen tak, jak gdyby jego wysiłek sprowadzał się do wzgardzenia mową sprzątaczką w trosce o mowę swej niani.

Na wspomniany pogląd składają się obydwie kwestie; jeśli jest on zniekształceniem myśli Wittgensteina, to jest zniekształceniem cze-

goś. Czego? Pole na poparcie swojego twierdzenia mówiącego o tym, czego Wittgenstein „zabrania”, przywołuje ustęp zaczynający się w następujący sposób:

Filozofia nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, a więc może je w końcu tylko opisywać (§ 124).

Przy pewnym nastawieniu zakaz ten może się wydać czymś przesadnie ograniczającym<sup>8</sup>. Ktoś zapewne odczyta wypowiedź Wittgensteina tak, jak gdyby znaczyła albo że filozofia nie powinna zmieniać faktycznego użycia (w którym to przypadku Wittgenstein będzie oskarżony o intelektualny a nawet społeczny konserwatyzm), albo że faktyczne użycie języka w żaden sposób nie może się zmieniać (w którym to przypadku Wittgenstein będzie oskarżony o brak wyobraźni lub dostatecznej świadomości postępu naukowego). Tymczasem wypowiedź ta oznacza, że chociaż istnieje oczywiście wiele sposobów zmiany potocznego języka, to filozofia go nie zmienia. I zarzutu tego nie można uniknąć powtarzając do znudzenia niczym strofująca niania, że „przecież powinna go zmieniać”.

A jednak zarzut, jaki wysunął Wittgenstein, jest poważny. Dlaczego Wittgenstein sądzi, że jest właśnie taki? Dlaczego filozofowie odpowiadają na niego tak, jak gdyby takim był? Czyżby utrzymywali (albo myśleli o sobie w ten sposób), że zmieniają język lub jakoś w niego ingerują?

Siłę tego zarzutu można sobie najlepiej uzmysłowić przywołując dokonane w starożytności odkrycie, że filozoficzna teza może stać w konflikcie (albo taką się wydawać) z „przekonaniami”, które uważamy za wspólną własność zwykłych ludzi; a także równie starożytne twierdzenie, głoszone przez filozofów, że w tym konflikcie stanowisko

<sup>8</sup> Jest rzeczą zmienną, że Wittgenstein uważał swoje metody za wyzwalające. „Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę. – Które da filozofii spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które ją samą stawiają pod znakiem zapytania” (§ 133). Powód, dla którego metody zmuszające do przyjrzenia się temu, co mówimy, i uświadomienia sobie naszych form językowych (a zarazem naszych sposobów życia), mogą jawić się jednej osobie jako ograniczające, a drugiej jako wyzwalające, można, jak sądzę, zrozumieć w następujący sposób. Otóż rozpoznanie tego, co mówimy, w znaczący dla filozofii sposób jest jak rozpoznanie naszych obecnych zobowiązań i ich konsekwencji; u jednej osoby poczucie wolności doprowadzi do ucieczki od niej, zaś u drugiej do bardziej zintegrowanej akceptacji świata. Czy jednak oczywiście jest, że jedno z tych stanowisk musi, w danym przypadku, być właściwe?

filozofii jest lepsze od owej wspólnej własności – że filozofowie odkryli, iż twierdzeniem takim, jak na przykład: „Wiemy, że istnieją przedmioty materialne”, „Widzimy je w sposób bezpośredni”, „Wiemy, że inni ludzie mają zdolność postrzegania”, wyznawanym przez prosty lud, brak racjonalnego uzasadnienia.

*Natura* tego odkrycia i *rodzaj* konfliktu, o którym mowa są problemami tak starymi jak sama epistemologia. Ich najnowsza postać być może bardziej się uwydatni, jeżeli ujmijemy rzecz w następujący sposób: Nie miałyby żadnego sensu takie odkrycie<sup>9</sup>, gdyby nie miał sensu jego konflikt z tym, „w co wszyscy kiedyś wierzyliśmy”; z kolei sam ten konflikt nie miałby żadnego sensu, gdyby słowa filozofów znaczyły to, co zwyczajnie znaczą. A czy nie znaczą?

Filozof języka potocznego odpowie: „Nie znaczą; filozof ‘niewłaściwie używa słów’ lub ‘zmienia ich znaczenia’; filozof jest nieuważny, pospieszny, a nawet podstępny<sup>10</sup> w swoim użyciu języka”. obrońca tradycji może odpowiedzieć: „Oczywiście, że nie znaczą; filozof używa terminów technicznych, czy też terminów mających szczególny sens, ażeby uwolnić się od niejasności i braku precyzji języka potocznego, i dzięki temu właściwie ocenić przekonania, jakie język potoczny wyraża”. Żadna z odpowiedzi nie jest satysfakcjonująca. Pierwsza, o ile nie jest zbyt mało precyzyjna, aby poważnie uznać ją za pełne wyjaśnienie kłopotu, jest w oczywisty sposób nieprawdopodobna. Nie rozumiem wprawdzie, jak można z czystym sumieniem zaprzeczyć, że filozofowie języka potocznego (na przykład Austin i Ryle) wskazali pewną trudność w tradycyjnej filozofii, a jednocześnie sprawili jej pewną trudność. Jednak zrozumienie tej trudności, jak również ocena jej znaczenia i trwałości, jest przedsięwzięciem innego porządku. O ile wiem, nie skierowano żadnego wysiłku na to zadanie, a przecież kwestia nie jest w tak bezpośredni sposób przekonująca, jak to zwykle jest w przypadku ich uwag wysuwanych już w trakcie badania samego języka potocznego.

<sup>9</sup> Znaczenie i rolę, jaką odgrywa zagadnienie sensu odkrycia w filozoficznym paradoksie (jeden ze stałych tematów w filozofii Johna Wisdoma), a zwłaszcza wagę faktu, że ten sens nie został objaśniony przez powszechnie znane krytyki wysuwane przez filozofów języka potocznego przeciw tradycji, wszystko to uświadomiłem sobie w rozmowach z Thompsonem Clarke’em. On również przeczytał ten artykuł i zrobił, co mógł, aby wyeliminować z niego niejasności.

<sup>10</sup> John L. Austin, „Umysły innych” w: *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN 1993, s. 119.



Z drugiej strony, ktoś, kto wyobraża sobie, że broni tradycji utrzymując, że ma ona prawo do wprowadzania technicznych terminów (lub, jak sugeruje Pole, do wynajdowania szczególnych filozoficznych gier językowych – na przykład na ss. 96-97), prawdopodobnie ma na myśli filozoficzne użycie takich terminów, jak „dane zmysłowe”, „analityczny”, „transcendentalna jedność apercpepcji”, „idea”, „powszechnik” czy „kwantyfikator egzystencjalny” – terminy, których żaden filozof języka potocznego nie skrytykowałby z tego powodu, że nie są potoczne. Ale czy słowo „widzieć” w stwierdzeniu „Nigdy bezpośrednio nie widzimy przedmiotów materialnych” *użyty jest jako* termin techniczny? Albo słowo „prywatne” w stwierdzeniu: „Moje doznania są prywatne”? Czy słowa techniczne występują w takim stwierdzeniu, jak: „Nigdy nie wiemy, czego doświadcza inna osoba”? Czy takie stwierdzenia używane są w jakiejś specjalnej grze językowej? Założenie, podzielane zarówno przez naszego potocznojęzykowego krytyka, jak i naszego obrońcę tradycji, głoszące, że wspomniane słowa nie są użyte w ich potocznych sensach, zatracą sedno (by nie powiedzieć znaczenie) takich stwierdzeń. Ponieważ na bazie tego założenia nie jesteśmy w stanie wyjaśnić jak to się dzieje, że wydają się one być w konflikcie z czymś, w co wszyscy wierzymy (albo w co wydawałoby się, że wierzymy); a zatem nie potrafimy wyjaśnić, co sprawia, że wydają się nam one odkryciami, lub – jak można powiedzieć – zasugerować, czym jest ów niezauważony dotychczas fakt, który filozofia odkryła. Dlaczego Kartezjusz wyraził „zdumienie”, „utwierdziwszy się w mniemaniu”, że śni, jeżeli nie chciał zaprzeczać temu, czy też zakwestionować tego, co każdy, kto wypowiada na przykład zdanie: „Wierzę, że siedzę koło ognia” i temu podobne, ma na myśli? A dlaczego Hume rozpaczał z powodu swych sceptycznych konkluzji, uważając je za „chorobę, której nigdy nie można radykalnie wyleczyć”<sup>11</sup> (*Traktat*, I, iv, 2), jeżeli jego konkluzje nie były sceptyczne (czy też, jak on sam to ujął, „przeciwne”) wobec „takich poglądów, które przyjmujemy pod wpływem pewnego rodzaju instynktu czy impulsu naturalnego”<sup>12</sup>?

Ktoś mógłby wysunąć obiekcję, że przecież teorie naukowe, jakkolwiek techniczny byłby ich język, także wchodzą w konflikt z potocznymi

<sup>11</sup> David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2005 s. 299.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 295.

mi poglądami. Ale kluczową sprawą jest tutaj fakt, że ani Hume, ani Kartezjusz z *Medytacji*, ani w gruncie rzeczy żaden z szeregu klasycznych epistemologów od Kartezjusza i Locke'a do Moore'a i Price'a, nie prowadzili badań naukowych. Zwłaszcza zaś nie przedstawiali oni żadnego zbioru bardziej lub mniej skomplikowanych faktów czy niezrozumiałych zjawisk, które podjęliby się teoretycznie wyjaśnić. Ich metoda jest nieodmiennie tym, co Hume opisuje jako „*myśl głęboką i intensywną*”, z której, jak powiada, „wątpliwość sceptyczna powstaje w naturalny sposób” (op. cit., podkreślenia moje). Wszyscy rozpoczynają od tego, co wydaje się być faktem o takiej oczywistości, że nikt nie mógłby się z nim nie zgodzić („Wszyscy wierzymy, że istnieją przedmioty materialne, które nie przestają istnieć, kiedy nie są postrzegane”), wykorzystują przykłady, które są nam najbardziej znane („Wszyscy możemy powiedzieć, że oto trzymam w ręku kopertę i wszyscy możemy ją zobaczyć”), oraz wprowadzają rozważania, których sens może pojąć każdy, kto potrafi mówić („Ale żadne z nas dwojga nie widzi dokładnie tej samej rzeczy”; „Jednak w wiele z tych rzeczy mogę zwątpić”). (Aczkolwiek oryginalność Wittgensteina nie pochodzi stąd, że powiedział on, iż problemy filozofii dotyczą czegoś, o czym wszyscy już wiemy). Że tego typu fakty, przykłady i rozważania „w naturalny sposób” prowadzą do sceptycyzmu, jest fenomenem, który nas właśnie tutaj interesuje. Relacja pomiędzy tym sposobem wejścia w konflikt z potocznymi poglądami a sposobem, w jaki nauka wchodzi z nimi w konflikt, jest kwestią fascynującą i, o ile wiem, jeszcze niezbadaną.

Być może rzecz można teraz ująć tak: jeśli w nienaukowym (sceptycznym) konflikcie z potocznymi poglądami, słowa w jakiś sposób pozbawione są normalnej funkcji, to konceptualizacja tego wypaczenia będzie musiała wyjaśnić dwa następujące fakty: po pierwsze, że słowa filozofa muszą (czy też wydaje się, że muszą) być używane w normalny sposób, inaczej bowiem nie byłyby w konflikcie z tym, co zwykle mamy na myśli, kiedy ich używamy; po drugie, że słowa filozofa nie mogą być używane w (całkowicie) normalny sposób, inaczej bowiem zwyczajne fakty, przykłady i rozważania, które filozof przytacza, nie prowadziłyby do ogólnej konkluzji sceptycznej.

Na te dwa fakty, jak chcę zasugerować, odpowiada Wittgenstein, kiedy mówi o filozoficznych (nazywa je „metafizycznymi”) wyrażeniach, iż „używane są poza ich normalną grą językową”, że „ich gramatyka jest źle rozumiana”, że „lekceważą potoczne kryteria używane wspól-

nie z tymi wyrażeniami”. Takie stwierdzenia nie głoszą, że „filozof zmienia znaczenie swych słów” (jakież znaczenie mają one teraz?). Ani też nie są równoznaczne z powiedzeniem (o ile w ogóle zawarta jest w nich jakaś prawda), że jego słowa używane są w jakichś szczególnych sensach, ponieważ żadne z krytycznych twierdzeń Wittgensteina nie byłoby prawdziwe w odniesieniu do terminów technicznych. Reprezentują one nową kategorię krytyki.

Wittgenstein zaprzecza zatem, jakoby w (pozornym) konflikcie filozofii z potocznymi „poglądami” (założeniami?) zwykłych ludzi stanowisko filozofii było lepsze. Jednakże nie oznacza to, że broni on potocznych poglądów przed filozofią. Że „istnieją przedmioty materialne”, albo że „inni ludzie postrzegają”, nie są twierdzeniami, o których powiedziałby, że można by się z nimi zgadzać lub nie zgadzać. Wydają się nam „poglądami” potocznymi tylko wtedy, kiedy filozof poweźmie co do nich „wątpliwość”. Nie twierdzę, że oczywiście jest, iż wątplenie to nie jest realne, lecz tylko sugeruję, że nie jest oczywiście, iż jest ono realne, oraz że jest sprawą całkowicie nieoczywistą – jeżeli jednak nie jest to wątplenie realne – jaki stanowi ono rodzaj doświadczenia i dlaczego przedstawia się nam jako wątplenie.

Wittgenstein nie głosi także, że stanowisko filozofii jest gorsze od stanowiska zwykłych ludzi. Można chyba powiedzieć, że chce on pokazać, iż w konflikcie z „tym, w co wszyscy wierzymy” filozof nie zajmuje żadnego stanowiska, jego konkluzje nie są fałszywe (nie są też pozbawione znaczenia), lecz, jak można by to ująć, *nie nadają się na przekonanie* [are not *believable*] – to znaczy, nie stanowią trwałego przeświadczenia wyrażonego w sądach, które mogłyby być (w sensie gramatycznym) przedmiotem czyjegoś przekonania. (Przyznał to z bólem także Hume, który, jak wiadomo, chciał tę kwestię wyjaśnić, ale wyznał, że jego próba spełzła na niczym. Kiedy porzucił już badania, zgodnie z wcześniejszymi przewidywaniami i nadziejami, zapomniał o sceptycznych konkluzjach swoich przemyśleń. Ale jakież jest to rodzaj „przekonania”, którego siła słabnie, jak tylko przestajemy bezpośrednio zajmować się rozważaniami, które nas do niego doprowadziły?) Dla Wittgensteina filozofia popada w tarapaty nie dlatego, że zaprzecza temu, o czym wszyscy wiemy, iż jest prawdziwe, ale dlatego, że usiłuje uciec od ludzkich sposobów życia, które same dostarczają spójności naszej ekspresji. Chce on uznania ludzkiego ograniczenia, które nie zostawia nas rozdrażnionych poczuciem bezsilności wynika-

jącej z niemożności wyjścia poza ludzkie warunki wiedzy. Granice wiedzy nie są już przeszkodami na drodze do doskonalszego poznania, ale warunkami wiedzy *überhaupt*, wszystkiego, co powiniśmy nazywać „wiedzą”. Podobieństwo do Kanta jest tutaj oczywiste i poniżej powiem jeszcze kilka słów na ten temat.

### *Wiedza o naszym języku*

W jaki sposób możemy dojść do takiego uznania własnego ograniczenia? Odpowiedź Wittgensteina brzmiała: „*My sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytki codziennego*” (§ 116). W efekcie zadałem pytanie: W czym to pomaga? I w zasadzie zasugerowałem odpowiedź: Otóż pokazuje nam, że nie wiedzieliśmy, co mówimy, co sami sobie czynimy? Ale teraz chciałbym zapytać: Jak możemy wypełnić zadanie sprowadzenia słów na ich właściwe miejsce? Skąd wiemy, że już to zrobiliśmy?

Skąd więc logik wie, że zdanie (1) „Na sali nie ma nikogo” trzeba zapisać inaczej niż zdanie (2) „Na sali jest Peabody<sup>13</sup>”? Przez intuicję? Poprzez staranne badania empiryczne? Być może powie on: „Ależ oczywiście nie chcemy wyciągać tego samego rodzaju wniosku ze zdania (1), co z (2), zwłaszcza gdy chodzi o wniosek, że na sali ktoś jest”. Ale skąd on *to* wie? Niezależnie od tego, skąd to wie, na pewno wie – tak, jak Wittgenstein wie, że gramatyka, powiedzmy, „wskazywania przedmiotu” różni się od gramatyki „wskazywania barwy” (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 131-132; § 33). Nie mając świadomości tej różnicy, traktujemy oczywistą różnicę między nimi jako funkcję jakiegoś szczególnego doświadczenia, które towarzyszy aktowi wskazywania. Skąd Wittgenstein to wie? Stąd, skąd Russell wie (i my także), że jeżeli nie uchwycimy różnicy formy logicznej pomiędzy zdaniem „Pegaz nie istnieje” a zdaniem „Whirlaway<sup>14</sup> nie rży”, wykorzystamy oczywistą różnicę pomiędzy nimi do wskazania obecności jakiegoś specjalnego królestwa bytu, które towarzyszy potocznemu słowu.

<sup>13</sup> Endicott Peabody, polityk amerykański związany z Partią Demokratyczną; w latach 1962-1965 był gubernatorem stanu Massachusetts. W oryginale wykorzystana jest gra podobnie brzmiących słów: „nobody” i „Peabody” (przyp. tłum.).

<sup>14</sup> Amerykański koń wyścigowy, który w 1941 roku zdobył Potrójną Koronę USA, wygrywając trzy prestiżowe gonitwy: Kentucky Derby, Preakness Stakes i Belmont Stakes (przyp. tłum.).

Ale jaki jest to rodzaj wiedzy? Jakim rodzajem wiedzy jest wiedza o tym, co potocznie mamy na myśli, kiedy używamy danego wyrażenia; albo też wiedza o konkretnych okolicznościach, w których dane wyrażenie jest faktycznie używane? Pole wypowiada się na ten temat następująco:

Zastanówmy się nad wielkim celem tego wszystkiego – nad deskryptywnym przedstawieniem gier językowych. Prowadzi nas ono do uświadomienia sobie, że jakiś poszczególny ruch, który braliśmy za ruch należący do tej gry, nie ma w niej właściwego miejsca. Pokazuje ono, że taki ruch nie jest połączony z całą resztą ogólnego wzoru. Wittgenstein porównuje to do koła obracającego się na jałowym biegu, odłączonego od maszyny, do której powinno należeć. Jest to całkiem jasna metafora, – a jednak nie więcej niż metafora. Ponieważ nie ma sposobu sprawdzenia, czy to lub inne językowe koło nie działa dobrze, chyba że w każdym przypadku obejmiemy cały wzór; że dotrzemy do jakiegoś rodzaju wglądu w ten niepowtarzalny zbiór relacji, który go wyraża, ale nie stanowi jego części. (s. 81)

To zaś ma nam pokazać, że:

jak tylko dopuścimy myśl, że moglibyśmy słusznie odrzucić jakieś twierdzenie lub sposób mówienia, ponieważ w ogólnym wzorze nie ma dla niego miejsca, [...] to wynika z tego, że musimy czasem słusznie przyjąć inne twierdzenia z tego samego powodu – że wymaga tego sam wzór. Nie ma w takim pojęciu żadnej wewnętrznej trudności [...]. Jednak wylania się z niego pewien sposób spojrzenia na język, któremu cały talent myśli Wittgensteina się przeciwstawia. (s. 82)

Jeśli dobrze zrozumiałem, co Pole ma na myśli (nie podaje bowiem żadnych przykładów ani w tym miejscu, ani w żadnym innym), wygląda na to, że jeszcze mniej przejął się Wittgensteinowską koncepcją języka, niż to wcześniej widzieliśmy. Nie tyle „talent” myśli Wittgensteina przeciwstawia się idei, iż „postulat stawiany przez wzór” uzasadnia użycie przez nas jakiegoś wyrażenia, ile zasadnicza myśl jego całej nauki. Pisze on bowiem: „Im dokładniej przyglądamy się rzeczywistemu językowi, tym silniejszy staje się rozdźwięk między nim a naszym postulatem. (Kryształowa czystość logiki nie jest przecież czymś, do czego *doszedłem*: była jedynie pewnym postulatem)” (§ 107). „Więził nas pewien obraz [= wzór?]. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten starał się go nieubłagalnie powtarzać” (§ 115). Nie tylko „nie ma żadnej wewnętrznej trudności w pojęciu” „objęcia całego wzoru”, trudnością jest powstrzymać się od traktowania naszego poczucia tego, co on wymaga – czy też tego, co musi być właściwe – za rzecz z góry oczywistą.

Inni filozofowie uważali wiedzę o języku potocznym – jako że jest ona w oczywisty sposób wiedzą o „faktach” – za czysto empiryczną, wymagającą obserwacji i weryfikacji, których, jak nas uczono, wymaga każde twierdzenie empiryczne. Tacy filozofowie uznają odwołanie się do tego, co powinniśmy potocznie mówić i mieć na myśli – kiedy nie jest ono poparte naukowym zbiorem „naszych” wypowiedzi – za mające jedynie wartość archaiczną; natomiast filozofowie zależni od owego odwołania się uznają wysunięte w tym punkcie zaproszenie do naukowości za przejaw taniej *modernité*. Ów konflikt nie jest poboczną sprawą w ogólnym sporze między Wittgensteinem (w tym aspekcie razem z „filozofią języka potocznego”) a tradycyjną filozofią; sam w sobie jest przykładem, czy też wyrazem tego ogólnego sporu – nie można więc zakładać, że okaże się łatwy do rozwiązania. Sam Wittgenstein nie wypowiada się w bardzo bezpośredni sposób o wiedzy, jaką mamy o naszym języku, ale kiedy zobaczymy, jakiego rodzaju roszczenie ta wiedza zawiera, wówczas uświadomimy sobie, że badanie języka leży w samym centrum całej jego późnej filozofii. Spróbuję dokładniej pokazać, o co mi chodzi.

Otóż ani Wittgenstein, ani filozof języka potocznego, kiedy pyta: „Co powinniśmy powiedzieć (jak byśmy coś nazwali)...?”, nie zadaje właściwie żadnego pytania odnośnie do użycia języka. W szczególności nie przewiduje, co będzie powiedziane w określonych okolicznościach, nie pyta na przykład, jak często jakieś słowo będzie użyte, ani jaki zwrot będzie najbardziej skuteczny dla konkretnego celu. (Te pytania mogą oczywiście być postawione, a odpowiedzi na nie rzeczywiście wymagać będą zwykłych metod empirycznych do zbierania socjologicznych danych). Zapytuje o coś, na co można odpowiedzieć przypominając sobie, co mówimy i mamy na myśli, lub wypróbując własną odpowiedź w jakiejś wyobrażonej sytuacji. Odpowiedzi, do których dotrzemy w ten sposób, nie powiedzą nam wszystkiego, ale dlaczego mielibyśmy zakładać, że mają nam powiedzieć o czymś, co powiedzieć może jedynie zbiór nowych danych? Rozwiązanie problemów filozofii nie polega na „wykrywaniu nowych faktów; przeciwnie, w dociekaniach naszych istotne jest to, że w ich rezultacie nie chcemy dowiedzieć się niczego nowego. Chcemy zrozumieć coś, co mamy już wprost przed oczami, gdyż zdaje się nam, że *tego* właśnie, w jakimś sensie, nie rozumiemy” (§ 89).

Jak wyglądają takie odpowiedzi? Będą one faktami dotyczącymi tego, co nazywamy (jak pojmujemy, jakie mamy pojęcie, co uważamy

za) na przykład: kawałkiem wosku, tym samym kawałkiem wosku, widzeniem czegoś, niedokładnym widzeniem czegoś, nie widzeniem czegoś w całości, kierowaniem się czymś, znajdowaniem czegoś, stratą czegoś, powracaniem, wybieraniem, zamiarem, życzeniem, wskazywaniem czegoś i tak dalej. Możemy więc powiedzieć, że takie odpowiedzi nie mają nam dostarczyć większej wiedzy o faktach, ale wiedzy o tym, co uważalibyśmy za rozmaite „fakty”. Czy jest to wiedza empiryczna? *A priori*? Otóż jest to wiedza o tym, co Wittgenstein nazywał gramatyką, a Kant określił jako poznanie „transcendentalne”:

I tu zrobię uwagę, której wpływ sięga na wszystkie późniejsze rozważania i którą trzeba dobrze mieć w pamięci. Mianowicie nie każde poznanie *a priori* winno się nazywać transcendentalnym (tj. dotyczącym apriorycznej możliwości poznania lub jego stosowania), lecz tylko to, przez które poznajemy, że i w jaki sposób pewne przedstawienia (dane naoczne lub pojęcia) bywają stosowane lub że są możliwe tylko *a priori*. [...] transcendentalnym może się nazywać jedynie poznanie, że te przedstawienia nie są wcale pochodzenia empirycznego, tudzież możliwość, w jaki sposób może się ono mimo to *a priori* odnosić do przedmiotów doświadczenia (*Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. I, PWN, Warszawa 1957, s. 143-144)

Nie jest to uwaga najjaśniejsza, jaką kiedykolwiek zrobiono, ale sądzę, że każdy, komu nie brakuje obeznania z problemem, o którym pisał Kant, zrozumiałby słowa Wittgensteina:

Dociekania nasze nie zwracają się ku zjawiskom, lecz – by tak rzec – ku ‘możliwościom’ zjawisk (§ 90).

jako „transcendentalną myśl przewodnią [wiodącą do] odkrywania wszystkich czystych pojęć intelektu” (*Krytyka czystego rozumu*, s. 157). Kant posługuje się ideą głoszącą, że:

W ten sposób powstaje tyleż właśnie czystych pojęć intelektu odnoszących się do przedmiotów naoczności w ogóle, ile było w [...] zestawieniu funkcji logicznych we wszystkich możliwych sądach. (s. 171).

Wittgenstein idzie za cytowaną powyżej uwagą w takich oto słowach: „Znaczy to, że próbujemy uprzytomnić sobie rodzaj wypowiedzi, jakie o zjawiskach wygłaszamy [...]. Rozważania nasze mają więc charakter gramatyczny (§ 90)”. I gdzie Kant mówi o „pozorze transcendentalnym” – iluzji, iż poznaliśmy to, co wykracza poza warunki możliwego poznania – tam Wittgenstein mówi o złudzeniach wytwarzanych poprzez użycie słów pod nieobecność gry językowej, w której są powszechnie stosowane (por. § 96). („Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych

niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka (§ 119)).

Jeśli dostrzeże się jego podobieństwo do Kanta, wówczas różnice rozjaśnia naturę problemów, jakie stawia sobie Wittgenstein. Dla Wittgensteina byłoby pozorem nie tylko to, że znamy rzeczy same w sobie, ale również to, że ich nie znamy (ogólnie rzecz biorąc dlatego, że pojęcie „poznania czegoś, jakim rzeczywiście jest” używane jest bez jasnego sensu, poza jego zwykłą grą językową). Powstają zatem problemy, które można następująco wyartykułować: „Dlaczego czujemy, że nie możemy poznać czegoś w sytuacji, kiedy nie ma żadnego sensu powiedzenie, że czegoś nie znamy?”; „Jaka jest natura tego złudzenia?”; „Co sprawia, że jesteśmy niezadowoleni z naszej całej wiedzy?”; „Jaka jest natura i moc ‘pojęciowego ujęcia świata’?”; „Dlaczego ujmujemy świat pojęciowo w sposób, w jaki to czynimy?”; „Jak wyglądałyby alternatywne ujęcia?”; „Jak można by do nich dotrzeć?” Wittgenstein oczekuje bowiem, jak sądzę, odpowiedzi na pytania, o których wyraził się, iż: „Nie było ważne, czy rezultaty są prawdziwe, czy nie: liczyło się to, że ‘została znaleziona metoda’” (Moore, „Wittgenstein’s Lectures”, *Mind*, LXIV, 1955, s. 26).

Stwierdził on również, że: „Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie” (§ 133). Rodzaj rzeczy, które uważał za „metody”, jak go rozumiem, to: „wyobrażenie sobie [lub rozważenie] gry językowej, do której dane ujęcie rzeczywiście pasuje” (na przykład § 2, § 48); „odnajdywanie i wynajdywanie ogniwi pośrednich” (§ 122); „wymyślenie fikcyjnej historii naturalnej” (II, s. 321); badanie jednego wyrażenia przez badania wyrażen gramatycznie z nim powiązanych, na przykład gramatyki „znaczenia” przez gramatykę „objaśniania znaczenia” (*Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 21, s. 52-53); i tak dalej. Ale we wszystkich tych metodach konieczne jest między innymi to, żebyśmy odpowiadali na pytania w sposób: „Co byśmy powiedzieli, gdyby...?” lub „Czy ktokolwiek nazwałby...?”. Założenie, że w pytaniach tych chodzi o przewidywanie tego, co zostanie powiedziane – i to przewidywanie, dla którego mamy nikłe świadectwo – byłoby tyleż sensowne, co odpowiedzieć na prośbę: „Przypuśćmy, że masz trzy jabłka, i daję ci jeszcze trzy. Ile będziesz ich miał?” w sposób: „Jak mogę odpowiedzieć z pełnym przekonaniem? Mógłbym przecież zgubić jedno i mieć pięć, albo odziedziczyć sad i mieć ich tysiąc”.



O co tutaj pytamy? Jeśli przyjmiemy, że „językiem” (językiem naturalnym) posługują się jego rodzimi użytkownicy, oraz że mówienie językiem jest kwestią jego praktycznego opanowania, to pytania takie jak: „Co powinniśmy powiedzieć, jeżeli...” lub „W jakich okolicznościach nazwalibyśmy...?” postawione komuś, kto język opanował (na przykład sobie samemu) jest prośbą, aby ta osoba powiedziała coś o sobie, opisała, co robi. A zatem owe różne metody są metodami osiągnięcia samowiedzy; są to – dla różnych (ale powiązanych z sobą) celów i w odpowiedzi na różne (ale związane z sobą) problemy – metoda „swobodnych” skojarzeń, analiza snów, badanie przeżyć i behawioralnych pomyłek, zapis i analiza „przekazanych” uczuć; i tak dalej. Zapewne bardziej szokujące, a na pewno ważniejsze niż jakakolwiek szczegółowa konkluzja Freuda czy Wittgensteina, jest ich odkrycie, że istnieją metody służące do poznawania siebie – że zatem poznawania siebie można się nauczyć (choć nie w jakiś oczywisty sposób) i praktykować.

Ktoś może chcieć zaprotestować: „Ale przecież takie stwierdzenia, jak ‘Mówimy...’, ‘Nazwiemy...’ i tak dalej, są nie tylko stwierdzeniami o tym, co *ja* mówię, myślę i robię, ale również o tym, co *inni* mówią, myślą i robią. Jak więc mogę mówić za innych na podstawie wiedzy o sobie samym?” Powstaje więc pytanie: Dlaczego pewne stwierdzenia o sobie wyrażane są w formie „*My*...”? O jakich rzeczach mogę mówić za innych na podstawie tego, czego sam się o sobie nauczyłem? (Warto je porównać z pytaniem: O jakich rzeczach mogę mówić za innych na podstawie tego, co zdecyduję się zrobić? Kiedy głosujesz, mówisz za siebie; kiedy ciebie wybierają, mówisz za innych). Przypuśćmy zatem, że ktoś zapyta: „Ale skąd wiem, że inni mówią tak, jak ja?” Cóż, pewnych rzeczy, o których ja wiem, oni nie wiedzą; mam przecież pewną wiedzę o cechach właściwych tylko mnie. Jednak jeśli to pytanie znaczy: „Skąd w ogóle wiem, że inni mówią tak, jak ja?”, to odpowiedź brzmi: wcale tego nie wiem. Mogę się przecież przekonać, że najbardziej pospolite pojęcia nie są przez nas używane w ten sam sposób. I jednym z pytań, jakie stawia Wittgenstein, jest kwestia: Jak można by się o tym przekonać<sup>15</sup>? W pewnym miejscu pisze on:

<sup>15</sup> Naturę i zakres tego faktu, a także różnych metod, jakie do niego prowadzą, sugeruje odmiennosc problemów dostrzeżonych przez psychoanalityków w przypadkach komunikacji neurotycznej i psychotycznej (zarówno werbalnej, jak i niewerbalnej). Zob. na przykład Frieda Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive*

człowiek może być dla drugiego kompletną zagadką. Przekonujemy się o tym, gdy trafiamy do obcego kraju o zupełnie obcych nam tradycjach; i to nawet wtedy, gdy władamy tamtejszym językiem. Ludzi tych nie *rozumimy*. (I to nie dlatego, że nie wiemy, co do siebie mówią). Nie potrafimy się w nich wczuć. (II, s. 313)

W języku niemieckim ostatnie zdanie zawiera idiom, który literalnie brzmi: „Nie potrafimy odnaleźć w nich siebie”. Okazuje się, że my, którzy potrafimy mówić wzajemnie za siebie, nie potrafimy mówić za nich. Oczywiście częściowo przekonujemy się o tym, kiedy przekonujemy się, że nie potrafimy mówić *do* nich. Jeśli mówienie *za* kogoś innego wydaje się zagadkowym procesem, to być może dlatego, że mówienie *do* kogoś nie wydaje się dość zagadkowe.

Jeżeli to, co w skrócie powiedziałem, uwiarygodnia ideę, że pytanie: „Skąd wiemy to, co mówimy (zamierzaliśmy powiedzieć, chcemy powiedzieć)?” jest aspektem ogólnego pytania: „Jaka jest natura samowiedzy?”, to łatwiej uzmysłowimy sobie, że nie jest wcale tak, iż Wittgenstein najpierw „przyjął” czy „zastosował” jakąś metodę, a następnie przyjął jej rezultaty; ponieważ sama natura samowiedzy – a wraz z nią natura „ja” – jest jednym z wielkich tematów całych *Dociekań*.

Jest również jednym z najtrudniejszych obszarów *Dociekań*, w których można by się było jakoś wygodnie zadomowić. Powodem, jak sądzę, jest fakt, że tak zdumiewająco niewiele prób zbadania samowiedzy podejmowano w filozoficznym pisarstwie odkąd Bacon, Locke i Kartezjusz przygotowali miejsce dla nowej nauki. Klasyczna epistemologia koncentrowała się na poznaniu przedmiotów (i oczywiście matematyki), nie na poznaniu ludzi. Jest to z pewnością jeden z najbardziej uderzających faktów dotyczących nowożytnej filozofii w ogóle, i jej historia nie zostanie zrozumiana dopóki nie zostanie podane jakieś wyjaśnienie tego faktu<sup>16</sup>. W ostrym ataku na nową filozofię Russell sugeruje, iż jej brak zainteresowania metodami i wynikami nowo-

*Psychotherapy*, Chicago: University of Chicago Press, 1950, Phoenix Book, zwłaszcza rozdział 8 i dalej. Warto chyba przypomnieć, że neurotyk ukrywa wyrażenie poszczególnych aktów komunikacji (np. przedstawia coś, czego się boi, tak by wyglądało i brzmiało atrakcyjnie), podczas gdy psychotyk zniekształca całą swoją gramatykę. Neurotyk ma powód i siłę, aby nie dopuszczać do siebie tego, co ma na myśli; psychotyk nie dopuszcza innych do tego, o czym wie, że ma to na myśli. Wittgenstein zajmuje się oboma rodzajami niedostosowania.

<sup>16</sup> Bernard Williams w recenzji książki Stuarta Hampshire'a *Thought and Action*, w: *Encounter*, XV, Nov. 1960, ss. 38-42, sugeruje pewien ważny fakt dotyczący

czesnej nauki świadczy o odcięciu się przez nią od pierwotnego i stałego źródła filozoficznej inspiracji. „Filozofowie począwszy od Talesa próbowali zrozumieć świat” (*My Philosophical Development*, New York, 1959, s. 230). Jednakże filozofowie począwszy od Sokratesa próbowali także (czasami) zrozumieć siebie, i upatrywali w tym zarówno metodę, jak i cel filozofowania. Jest zupełnym absurdem ciągle utrzymywanie, że fizyka dostarcza nam najdoskonalszej wiedzy o świecie. Z pewnością problemy, jakie spotykamy dziś, nie są tymi samymi, dla których zająbili się kiedyś Bacon i Galileusz. Nasze intelektualne kwestie (mówiąc oszczędnie) powstają niejako na bazie sukcesu ich programów – z oczywistego faktu, że środki służące do zdobycia wiedzy o świecie pozostawiają nas w głębokiej niewiedzy co do nas samych. Nie jest naszym problemem to, że brakuje nam adekwatnej metody osiągnięcia wiedzy o naturze, ale to, że nie jesteśmy w stanie uchronić naszych najlepszych idei – włączając idee dotyczące wiedzy o naturze – przed ideologizacją. Owa niezdolność nie wynika tutaj z rzekomego faktu, że język potoczny jest mętny; stwierdzenie takie jest wymówką mającą usprawiedliwić brak rozpoznania, że (i to, kiedy) mówimy mętnie, nieprecyzyjnie, bezmyślnie, niesprawiedliwie, bez uczucia, i tak dalej.

Ponieważ badanie przez Wittgensteina samowiedzy i wiedzy o innych opiera się na jego koncepcji „kryteriów”, warto zauważyć, że chociaż Pole dyskutuje idee Wittgensteina dotyczące „doświadczenia wewnętrznego”, to ostrożnie powstrzymuje się od jakiegokolwiek opinii dotyczącej roli kryteriów w tych ideach. Nie sugeruje, jakoby Wittgenstein uważał, że słowa mają znaczenie „przy całkowitej nieobecności świadomego uczucia” (s. 88), jak gdyby Wittgenstein sądził, że użytkownicy języka znajdują się w stanie jakiegoś znieczulenia; sądzi jednak, że Wittgenstein uważał, iż „elementy doświadczenia nie odgrywają żadnej roli” w określeniu sposobu, w jaki język jest używany (s. 88, por. s. 86). Tymczasem co Wittgenstein rzeczywiście głosi – by użyć tych samych terminów – to że element doświadczenia w użyciu słowa nie jest tym rozpoznawalnym i powtarzalnym składnikiem, którego

tego, co nazywamy – nieco zaściankowo – „nowoczesną filozofią” (przez którą rozumiem angielską i amerykańską tradycję akademicką, która rozpoczęta została przez Kartezjusza i Locke’a, lecz która nigdy nie oswoiła się z Heglem i jego następcami). Fakt ten związany jest, jak sądzę, z brakiem zainteresowania wiedzą o ludziach a w szczególności samowiedzą, a chodzi w nim przede wszystkim o zaniedbanie historii jako formy ludzkiej wiedzy.

obecność zapewnia słowu znaczenie, a nieobecność pozbawia znaczenia. Gdyby tak rzeczywiście było, jak moglibyśmy kiedykolwiek ocenić nasze uczucia, rozpoznać, że nie pokrywają się z tym, co mówimy? Uczucia wyrażane są w mowie i ogólnie w zachowaniu (podobnie zresztą jak intencje, nadzieje czy życzenia, aczkolwiek nie w ten sam sposób); zaś problem wiedzy o sobie i innych (problem faktyczny, empiryczny) powstaje z wielorakich i subtelných zniekształceń tych wyrażeń. To, czego tutaj nie wiemy, tworzy nie naszą niewiedzę, lecz naszą alienację.

Jako że Wittgenstein pełniej oddaje sprawiedliwość roli uczucia w mowie i zachowaniu niż jakikolwiek inny filozof w anglo-amerykańskiej tradycji akademickiej, jest rzeczą zniechęcającą, kiedy widzi się jego myśl tak bardzo niezrozumianą. Pole powiększa szereg tych, którzy zgorszeni sposobem, w jaki myśl akademicka kłopotce się obecnością uczucia – zgorszeni jej chęcią zepchnięcia uczucia do „emotywnych” akompaniamentów dyskursu, poza zasięg intelektualnej oceny – w odpowiedzi traktują uczucia zbyt naiwnie i płacą za to tradycyjną cenę sentymentalisty, którego uczuć nie bierze się na poważnie. Inni filozofowie, jak sądzę, uważają, że Wittgenstein zaprzecza możliwości poznania tego, co myślimy i czujemy, a nawet możliwości poznania samego siebie. Ta nadzwyczajna idea bierze się bez wątpienia z takich uwag Wittgensteina, jak: „Mogę wiedzieć, co myśli inny człowiek, ale nie, co ja sam myślę” (II, s. 310); „O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż *wiem*, że czuję ból” (§ 246). Ale sformułowania „mogę” i „nie można” w tych uwagach mają naturę gramatyczną; oznaczają, iż „nie ma sensu mówić tych rzeczy” (w sposób, w jaki myślimy, że ma to sens); a zatem w równej mierze nie miałyby sensu powiedzenie o mnie, że nie wiem, co myślę, albo że nie wiem, iż mam bóle. Nie wynika z tego, że nie mogę poznać samego siebie, ale że wiedza o sobie samym – chociaż radykalnie różna tego, w jaki sposób wiemy o innych – nie jest kwestią poznania aktów mentalnych (klasycznie rzecz ujmując: „wglądu”) oraz poszczególnych doznań.

### Styl Dociekań

Wspomniałem na początku tego artykułu o trudnościach, jakie napotyka się na powierzchni pism Wittgensteina. Jego literacki styl wzbudził zarówno najwyższy podziw, jak i powszechny niepokój. Dlaczego pisał on w ten sposób? Dlaczego nie powiedział po prostu, co ma na

myśli, i nie wyciągnął zawartych w tym konkluzji? Motywy i metody jego filozofii, jak je tutaj naszkicowałem, sugerują odpowiedzi, które chciałbym na zakończenie wskazać<sup>17</sup>.

Pierwsza rzecz, o jakiej trzeba powiedzieć objaśniając jego styl, to że Wittgenstein *pisze*: nie relacjonuje, nie podsumowuje wyników. Nie wypracowałby stylu tak osobistego nikt, kto nie chciałby, i potrzebowałby, znaleźć właściwego wyrazu dla swojej myśli. Niemiecka dysertacja i brytyjski esej – nasze najbardziej powszechne opcje pisania filozofii – nie nadawałyby się; jego myśl nie tworzy systemu, a on sam nie jest obserwatorem. Chciałbym zasugerować, że problem stylu powstaje z dwóch aspektów jego pracy, na które zwracałem uwagę na wstępie: z nieobecności istniejących kategorii krytyki oraz z zawartej w niej metody samowiedzy<sup>18</sup>.

W swej obronie prawdy przed sofisteryą, filozofia stosowała ten sam gatunek literacki, co teologia w obronie wiary: w rywalizacji z rozumem – dogmatykę; z dogmatyką – wyznanie; z obiema – dialog<sup>19</sup>. Będąc poza zasięgiem dogmatyki krytyki filozoficznej, Wittgenstein wybrał wyznanie i ujął je w formę dialogu. Zawiera ono to, co wszystkie poważne wyznania muszą zawierać: pełne uznanie własnej pokusy („Chcę powiedzieć...”; „Chciałoby się rzec...”; „Tutaj pojawia się silna skłonność...”) oraz wolę poprawy i porzucenia tych pokus („W codziennym użyciu...”; „Nakładam na siebie wymóg, który nie pokrywa się

<sup>17</sup> Wittgenstein mówi o tym problemie w przedmowie do *Dociekań*.

<sup>18</sup> Być może inne słowo jaśniej oddałoby to, co rozumie przez „kategorie krytyki”. Wittgenstein rozpoczyna *Dociekania* (oraz *Brązowy zeszyt*) cytując ustęp z *Wyznań* św. Augustyna, w którym ten opisuje, w jaki sposób uczył się mówić. Wittgenstein uważa to za rzecz ważną, lecz niezadowalającą. Czy jest jakiś krótki sposób odpowiedzi na pytanie: Co Wittgenstein uważa w nim za błędne? (Czy popełniony w nim został jakiś dobrze znany błąd? Czy jest to przypadek pochopnego uogólnienia? Empirycznego fałszu? Czy nie jest weryfikowalny?).

<sup>19</sup> Znaczenie faktu, że pisarstwo wszystkich rodzajów (nie tylko „literatura”) zależne jest, w swej strukturze, tonie i skutkach, od całkiem określonego (choć obszerne) zbioru literackich form i gatunków nie zostało nigdzie pokazane pełniej niż w książce Northropa Frye’a *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press 1957; niewielki użytek, jaki z niej tutaj uczyniłem, nie sugeruje dostatecznie, że zainspirował ona moją pracę. Bardziej bezpośrednio jestem dłużnikiem wprowadzenia autorstwa Philipa Reiffa do wydanej przez Beacon Press książki Adolfa Harnacka, *Outlines of the History of Dogma*, Boston: Bacon Press 1957, a także cytowanym przez Reiffa fragmentom książki Karla Bartha, *Church Dogmatics*.

z moją prawdziwą potrzebą”). (Głos pokusy i głos poprawy są w dialogach Wittgensteina antagonistami). Czyniąc wyznanie nie objaśniasz i nie uzasadniasz, lecz opisujesz, co się z tobą dzieje. Ponadto wyznanie, w przeciwieństwie do dogmatu, nie jest czymś, co do czego wyraża się jakieś przekonanie [*to be believed*], ale czymś, co się analizuje, a następnie przyjmuje lub odrzuca. Nie jest ono też okazją do oskarżeń, chyba że te dotyczą mnie samego – a przez to również tych, którzy odnajdują siebie we mnie. Jest w nim nawołanie („Nie mów: ‘*Muszą* mieć coś wspólnego [...] tylko *patrz...*’” (§ 66)) nie do tego, by przyjąć jakieś przekonanie [*to believe*], lecz aby przyjrzeć się samemu sobie. I dlatego nie ma w zasadzie nic w *Dociekaniach*, co zwyczajnie nazwalibyśmy uzasadnianiem; Wittgenstein nie stwierdza niczego, co mogłoby być dowiedzione, ponieważ to, co stwierdza, jest albo oczywiste (§ 126) – czy to prawdziwe, czy fałszywe – albo dotyczy tego, na czym przekonanie (poprzez dowód, świadectwo czy autorytet) by polegało. Poza tym pojawiają się pytania, żarty, przypowieści i twierdzenia tak bardzo wymowne (podobnie jak wersy w poezji), że wykraczają poza kwestię samego przekonania. (Czy ktokolwiek prosi nas kiedyś, abyśmy uwierzyli, że „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć”? (II, s. 313)). Samo przekonanie tutaj nie wystarcza. Albo dana sugestia przenika na wskroś jakiś osąd i staje się częścią wrażliwości, z której osąd ten powstaje, albo jest filozoficznie bezużyteczna.

Takie pisarstwo podejmuje pewne ryzyko: nie tylko naraża się na znany skądinąd zarzut niespójności, niejasności, empirycznego fałszu czy nieuzasadnionego uogólnienia, lecz również na zarzut osobistego, wewnętrznego zamętu (wraz z towarzyszącą mu nieszczerością), lub też zarzut tyranii podporządkowującej świat czymś osobistym problemem. Ocena takich błędów polegać będzie na gruntownej krytyce, w której nie jesteśmy jeszcze wystarczająco wprawieni.

Domagając się czegoś więcej niż przekonania, pisarstwo takie niejako zaprasza do naśladowania siebie, przez co samo wystawia się na ryzyko nieszczerości i niechęci. Ale nie sądzę, aby wady jawnego naśladowania były bardziej niebezpieczne od wad pochodzących z podporządkowania się sposobom myślenia i wrażliwości, których źródła są ukryte i zapomniane, a więc które wywołują rozmaite formy zaślepienia, niemożliwe do wyleczenia w inny sposób. To trochę tak, jakby wybierać między przysłowiowym młotem a kowadłem.

Ponieważ wyjście poza taki wybór jest stałym dążeniem późnego Wittgensteina, jego pisanstwo jest głęboko praktyczne i negatywne, tak jak pisanstwo Freuda. I podobnie jak terapia Freuda, również i ono chce zapobiec rozumieniu, któremu nie towarzyszy wewnętrzna przemiana. Obaj mają zamiar obnażyć daremność naszej prawdziwej potrzeby (§ 108), kiedy kieruje się ona ku zadaniom, których właściwie nie oceniliśmy, czy też ujawnić zwodniczość naszych urojeń („obrazów”), od których nie potrafimy uciec (§ 115). U obu takie niepowodzenie jest oznaką rozdźwięku pomiędzy tym, co mówimy, a tym, co mamy na myśli i co wyrażamy; dla obu „ja” ukryte jest w wypowiedziach i działaniach, a odsłaniane w pokusach i życzeniach. Obaj sądzili, że negatywne aspekty ich myśli stanowią rewolucyjne rozszerzenie naszej wiedzy, i obu prześladowała myśl, albo fakt, że są opacznie rozumiani – z pewnością częściowo dlatego, że poznali smak samowiedzy – to, że jest on gorzki. Czas na obwinianie ich za to, że jako osobistą zdradę traktowali opaczne zrozumienie ich przez uczniów, przyjdzie wówczas, kiedy będziemy już wiedzieć, iż niewiedza o nas samych jest odrzuceniem wiedzy w ogóle.

*Przełożył Tomasz Zarębski*