

KATARZYNA GURCZYŃSKA

POZA LOGIKA TRAKTATU, CZYLI MILCZENIE WITTGENSTEINA

Cyril Barrett: *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford, Cambridge: Blackwell 1991, 285 s.;

B. R. Tilghan: *Wittgenstein's Ethics and Aesthetics*. Basingstoke: Macmillan 1991, (?) s.

W 1991 roku w krajach anglojęzycznych ukazały się, wśród wielu innych opracowań dotyczących filozofii Wittgensteina, dwie pozycje szczególnie zasługujące na uwagę: Cyryla Barretta *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, oraz B. R. Tilghmana *Wittgenstein Ethics and Aesthetics*. Ukazanie się tych pozycji jest godne uwagi nie tyle ze względu na niegasnące zainteresowanie filozofią Wittgensteina (w 1991 roku ukazało się aż 160 jej opracowań), ile na nieczęsto podejmowaną próbę odmiennego na nią spojrzenia. Odmiennosc polega przede wszystkim na przesunięciu akcentu z rozważań językowych filozofa na jego dociekania metafizyczne, szczególnie zaś na etykę. Obaj autorzy uważają zgodnie, że rozważania dotyczące sensu życia, estetyki, wiary religijnej, tego co mistyczne, czyli całej sfery niewyrażalnego, nie należą, jak zwykli sądzić reprezentanci Koła Wiedeńskiego, do zagadnień peryferyjnych filozofii Wittgensteina, ale stanowią jej jądro.

Interpretacja ta pojawia się w wyniku odmiennego spojrzenia na to, co niedorzeczne. Techniczną rolą *Traktatu logiczno-filozoficznego* było oddzielenie tego, czego nie można powiedzieć od tego, co powiedzieć się daje. Koło Wiedeńskie, przyjmując ten podział i jednocześnie sądząc, że zdania próbujące wyrazić coś niewyrażalnego, są niedorzeczne i jako takie — całkowicie pozbawione wagi. Odmienna zaś interpretacja kroczy drogą uznania owych niedorzeczności za ślady prowadzące do rzeczywistych odkryć filozoficznych, do tego, co stanowi cel rozważań filozofa, mianowicie do odkrycia sensu życia. Wydaje się to potwierdzać w sposób obrazowy uwaga pochodząca z listów Wittgensteina do Fickera, w którym pisze on, że *Traktat* składa się z dwóch części, tej napisanej i tej nienapisanej, a właśnie ta nienapisana jest właściwa.

Tilghman i Barrett, choć w inny sposób, podkreślają jedność filozofii Wittgensteina, brak zwrotu w jego myśli. Zmianie uległ, ich zdaniem, sposób obrazowania, nie zaś istotna treść. Mimo to obaj prowadzą swoje analizy w porządku chronologicznym, rozpoczynając od najwcześniejszych zapisków filozofa w *Notebooks 1914-1916*, a kończąc na tekście *O pewności*. Ze względu na to, że książki, o których piszę, nie należą do łatwo dostępnych, pozwolę sobie je szerzej omówić.

Jako pierwszą przedstawię pracę Cyrila Barretta. Autor *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, jezuita, profesor uniwersytetu w Warwick, jest, między innymi, wydawcą *Wittgenstein's Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1968). Celem, jaki Barrett sobie stawia, jest zebranie w całość uwag Wittgensteina dotyczących etyki oraz wiary religijnej. Choć, jak twierdzi, filozofia Wittgensteina nie tworzy systemu, to sama jej myśl jest systematyczna i, jako taka, może zostać uporządkowana. Co więcej — twierdzi — ta niesystemowość nie jest przypadkowa. Wittgenstein stworzył coś w rodzaju łamigłówek, krzyżówki myśli, których wzajemne powiązania niosą ze sobą istotną treść, będącą właśnie przedmiotem książki Barretta. Innym celem, jaki autor sobie stawia jest wykrycie tego, co ową krzyżówkę uwag spaja w całość. Są nimi mianowicie, twierdzi autor, wartości, bo choć nigdy nie definiowane, niezmiennie przeplatają się poprzez sieć problemów poruszanych przez Wittgensteina. Przyjrzyjmy się najpierw prezentacji owych problemów, a później poddamy ocenie zamierzenia autora.

Książka Barretta składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy wcześniejszego okresu myśli Wittgensteina, obejmując *Notebooks 1914-1916* i *Wykład o etyce*. Przedmiotem analizy Barretta są kolejno: wydobycie logicznego statusu istnienia wartości, odpowiedź na pytanie, w jaki sposób etyka jest niewyraźna, rozważania dotyczące woli, analiza doświadczeń mistycznych i miejsce Boga w *Traktacie*.

Barrett rozpoczyna swe dociekania od analizy znaczeń niedorzeczności. Zdania, którymi posługuje się etyką są niedorzecznościami w tym sensie, że nie dotyczą faktów. Wartości zatem muszą posiadać odmienny od faktów status ontologiczny. Jeżeli więc faktom przysługuje istnienie przypadkowe (wszystko mogłoby być inaczej), to, konkluduje Barrett, wartościom musi przysługiwać absolutny sposób istnienia. W tym właśnie sensie istnieją one poza światem. Od razu uderza tu pewna niefrasobliwość interpretacji, wydaje się bowiem, że Barrett powiedział więcej niż mówi Wittgenstein. Tekst *Traktatu* mówi tylko tyle, iż wartości pojawiają się w świecie, zaś autor opracowania twierdzi, że istnieją one poza światem. Wittgenstein dopuszcza nieistnienie wartości (Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość... ” [6. 41]), opracowanie zaś stanowi analizę sposobu istnienia wartości bez dopuszczenia jej nieistnienia. Również sposób, w jaki Barrett uzasadnia niedorzeczność zdań etyki, jest nieco zaskakujący. Etyką zdaniem Barretta, mówi o tym, co być powinno, nie zaś o tym, co jest i to decyduje, iż nie może ona dotyczyć faktów.

Argumentacja ta wydaje się być całkowicie chybiona. Ogólność zdań etyki, jej nieadekwatność co do poszczególnych przypadków zachodzących w świecie, nie jest niczym odmiennym od ogólności zdań, jakimi posługują się nauki przyrodnicze. Jej niedorzeczność, co *explicite* zostaje wypowiedziane w *Traktacie*, polega przede wszystkim na jej transempirycznym charakterze, kłócącym się z pojęciami o charakterze empirycznym, którymi etyka się posługuje. Kładąc nacisk na to, że etyka nie dotyczy faktów, autor zajmuje się analizą jej pojęć w sposób marginalny. Fakt ten dziwi dlatego, że właśnie wartości mają być przedmiotem uwagi autora. Utożsamianie niedorzeczności zdań etyki z jej ogólnością, zawęża etykę do jej aspektu normatywnego, co nie znajduje uzasadnienia w pismach Wittgensteina. Tego, czym jest wartość, Barrett, pozostając w zgodzie z myślą filozofia, nie próbuje powiedzieć. Jednak względy, dla których tego nie czyni, są motywowane czymś więcej niż tylko

owym pozostawianiem w zgodzie. Barrett zakłada bowiem, że choć nie potrafimy powiedzieć, czym wartość jest, to wszyscy to dobrze wiemy. Zakłada zatem cichą umowę co do rozumienia niektórych pojęć, przez Wittgensteina uznanych za niewyraźalne. Jeżeli jest to posunięcie słuszne, to nie zostaje ono przez autora wyjawione i uargumentowane.

Nosicielem etyki jest wola. Barrett analizuje stosunek „mojej” woli do woli „obcej”, czyli tej, na którą „moja” wola napotyka w świecie i na którą nie ma wpływu. Ostatecznie zostaje tu wyinterpretowane to, iż tym, co sprawia, że coś jest dobre a coś innego — złe, jest nastawienie podmiotu etycznego do świata.

Ostatnie tezy *Traktatu* dotyczące tego, co mistyczne, zestawia Barrett z fragmentami pochodzącymi z *Wykładu o etyce*. W interpretacji autora cud, to co transcendentalne, doświadczenia zdziwienia istnieniem świata i poczucia całkowitego bezpieczeństwa zostają określone wspólnym mianem mistycznego. Autor zastanawia się, czy każde doświadczenie, o które nie można sensownie zapytać (a to charakteryzuje wyżej wymienione doświadczenia), jest zarazem doświadczeniem mistycznym? Analizuje również spojrzenie, które pozwoliłoby na ujrzenie świata jako cudu. A takim jest właśnie spojrzenie religijne. Barrett uważa, że różnica w widzeniu świata może stanowić kryterium odróżniania człowieka religijnego od niereligijnego. W rozdziale poświęconym mistyce brakuje rozważań nad tym, co mistyczne, nie jest też uzasadnione włączenie w obszar rozważań dotyczących mistyki cudu i znów, jak w poprzednim rozdziale, wydaje się, że autor polega na naszym intuicyjnym wycuciu pokrewieństwa między nimi.

Pierwszą część kończy obraz Boga, taki, jaki można wyinterpretować na podstawie *Traktatu*, a zatem: obraz Boga jako sensu świata, Boga jako Ojca, czyli dawcy sensu świata i Boga jako Losu (tu Barrett analizuje problem wolności u Wittgensteina, w zestawieniu z wolnością u Sartre’a i Schopenhauera).

Część drugą, poświęconą późnej filozofii Wittgenstaina, obejmującą okres od *Dociekań filozoficznych* po ostatnie zapiski *O pewności*, Barrett rozpoczyna od przedłożenia argumentów za brakiem rozłamu pomiędzy tzw. pierwszą i drugą filozofią Wittgensteina, co przybiera postać argumentów za brakiem rozłamu w jego poglądach na wartości. Zmianie, twierdzi Barrett, ulegają wyłącznie terminy, w jakich się o wartościach mówi, nie zaś to, co się na ich temat sądzi. Zmienia się zatem sam sposób obrazowania, zaś poglądy, w tym również poglądy na język, nie ulegają zmianie. Język w postaci gier nie eliminuje dystynkcji wyraźalne — niewyraźalne. Rozróżnienie to staje się źródłem dla dwóch odrębnych gier językowych. Nie zmienia się zatem to, co leży w centrum uwagi Wittgensteina, choć, zdaniem Barretta, zainteresowanie filozofa etyką, estetyką i wiarą religijną pogłębia się. Sądy etyczne dotyczą czynów, estetyczne przedmiotów, zaś to, czego dotyczą rozważania religijne, pozostaje milczeniem. To rozróżnienie zostało poddane krytyce przez Tilghmana, o czym nieco dalej.

Prezentację późniejszej filozofii Wittgensteina, realizowaną ze względu na problematykę etyczną, rozpoczyna Barrett od uwag na temat gier językowych i na tak zarysowanym tle rozważa *status quo* tego, co niedorzeczne. Refleksja bowiem nad niedorzecznym przybiera obecnie kształt zdania: przyjrzyj się sytuacji, w której mógłbyś powiedzieć coś niedorzecznego. Ten typ refleksji umożliwia źródłową

prezentację tego, co etyczne i estetyczne. Pozostaje jednak problem wiary religijnej. Fakt ten pozwala, zdaniem Barretta, na wyróżnienie jej spośród zagadnień etycznych i estetycznych. Czy istnieje bowiem gra, w której byłoby zdomowione słowo „Bóg”?

Zagadnienie „widzenia że” i „widzenia jako” (zob.: *Dociekania*, cz. II, XI), adaptuje autor do rozważań na temat odmiennego widzenia świata przez osobę niewierzącą i wierzącą. Dla pierwszej z nich świat będzie się rozpadać na fakty, druga będzie go postrzegać jako ograniczoną całość. Barrett analizuje język religii posługujący się analogią, która, jego zdaniem, ma postać „widzenia jako”. Nie istnieje bowiem to, do czego odnoszą nas obrazy, które język religii stwarza. Analogia ma tu inny charakter: zamiast odnosić nas do czegoś, zdaje się mówić: zobacz to, o czym mówię, ale inaczej. Zarówno osoba wierząca, jak i niewierząca nie oglądały Boga, jednak ich spojrzenie na świat jest całkowicie inne.

Innym problemem przejętym przez Barretta z *Dociekań*, jest problem „rozumienia”. Autor rozpatruje go w kontekście rozumienia osoby wierzącej przez niewierzącą. Sprowadza go więc do postaci pytania o przedmiot rozumienia, czy też nierozumienia, czyli co rozumiemy, lub czego nie jesteśmy w stanie zrozumieć, kiedy ktoś mówi nam, że jest osobą wierzącą. Pytać tutaj będziemy o to, co stanowi dla nas przedmiot rozumienia lub nierozumienia: czy o to, w jaki sposób osoba wierząca mogła uwierzyć, czy raczej o to, co stanowi przedmiot jej wiary. W książce omawia się też problem, na ile Wittgenstein jest, a na ile nie jest relatywistą językowym.

Końcowa część książki poświęcona jest zagadnieniem wiary religijnej. Religia, zdaniem Barretta, na tle uwag Wittgensteina, jest ideą regulatywną ludzkiego życia i jako taka, ma postać: patrz na świat z religijnego punktu widzenia, czyli patrz na wszystko takie, jakie jest, ale z innej perspektywy. Religia u Wittgensteina zatem nie tylko nie ma postaci teorii, ale jej nieteoretyczność jest jej istotą. Nie mogą więc powstać dowody na prawdziwość religii, bo powstają ona zawsze *post factum* aktu wiary. Tym, co Barrettwi wydaje się szczególnie wartościowe w refleksji Wittgensteina nad religią, jest wskazanie na niedorzeczność zdań religii jako na źródło jej nieracjonalności. Bezpodstawne są zatem wszelkie próby formułowania racjonalnych dowodów na słuszność wiary. Prób tych dokonuje się poprzez analogiczne traktowanie religii i nauki. Nauka jednak, zdaniem Barretta, odnosi nas do faktów, zaś religia do nich nas odnieść nie może. Podstawy wiary mają charakter indywidualny i tam jest ich właściwe źródło, które zatem może być całkowicie nieracjonalne. Starając się pokazać ową nieracjonalność religii, Barrett za coś całkowicie pewnego przyjmuje racjonalność nauki.

Podsumowując całość uwag Wittgensteina na temat etyki, Barrett twierdzi, że żadna z tych uwag nie została wypowiedziana—biorąc pod uwagę to, co do tej pory powiedziano na temat etyki w ogóle — po raz pierwszy. Co więcej, sens tych uwag można znaleźć już u Ojców Kościoła. Wartość dociekań Wittgensteina leży, konkluduje Barrett, raczej w tym, że filozof rozważania dotyczące wartości, sytuuje w szerszym, bo obejmującym logikę kontekście i poszukuje ich korzeni w obserwacji samego języka.

Podstawową zaletą pracy Barretta jest zgromadzenie uwag Wittgensteina na temat etyki i wiary religijnej. Omówienie tego, co sam filozof uznał za właściwe przemilczeć, jest przedsięwzięciem ryzykownym. Próba uporządkowania materiału,

który w swej oryginalnej wersji został celowo nieuporządkowany (przyjmijmy taką możliwość), zawsze może budzić sprzeciw i krytykę. To należy już jednak do oceny samego czytelnika książki, tak, jak i należy do niej sposób prezentacji problemów. Zniecierpliwienie może wzbudzać prowadzenie badań na rzecz zgodności myśli Wittgensteina z doktryną Kościoła. Książka bowiem nosi silne znamiona światopoglądu chrześcijańskiego, który nierzadko, kosztem rzetelnej analizy tekstu, ciąży na sposobie interpretacji uwag Wittgensteina.

*

Autorem drugiej prezentowanej tu pracy jest B. R. Tilghman, profesor Stanowego Uniwersytetu w Kansas. Jak Barrett, Tilghman zakłada jedność obu filozofii Wittgensteina (łączy je, zdaniem autora, zainteresowanie filozofa związkiem języka ze światem). Tilghman jest również przekonany o tym, że etyka jest filozoficznym celem Wittgensteina. Przedmiotem pracy Barretta było wydobycie poglądów filozofa na etykę, zaś przedmiotem pracy Tilghmana jest estetyka. Praca stanowi komentarz do tezy [6. 421] *Traktatu*; „Etyka i estetyka to jedno”. Problem ten umieszcza autor na tle szerokiego łańcucha teorii estetycznych i poglądów na sztukę. Poprzez ukazanie tego, na czym polega istotny związek etyki i estetyki, Tilghman zamierza przybliżyć nam to, na czym polega, w rozumieniu Wittgensteina, związek sztuki z resztą naszego życia. Zdaniem autora książki, w pismach filozofa możemy znaleźć odpowiedź na pytanie, w jaki sposób sztuka jest ważna w życiu jednostki, a przede wszystkim, w jaki sposób sztuka wyraża sens życia. Prezentację tych zagadnień autor stawia sobie za cel.

Przyglądając się różnym teoriom estetycznym, Tilghman stwierdza całkowity brak zgodności w poglądach na rolę sztuki w życiu jednostki. Pojawienie się *Dociekań*, książki wnoszącej lingwistyczny sposób spojrzenia na problemy sztuki, przesuwającej akcent z poszukiwań istoty sztuki na język, jakim sztuka się posługuje, zostało, jego zdaniem, pominięte: żadna z teorii estetycznych nie wchłonęła jej treści. Ten brak uwagi wiąże się z taktowaniem filozofii Wittgensteina w duchu neopozytywistycznym. Z takiego spojrzenia Tilghman całkowicie rezygnuje w swojej pracy i podstawę swoich estetycznych dociekań umiejscawia w rozważaniach etycznych Wittgensteina.

Warto podkreślić, że Tilghman nie próbuje zrekonstruować teorii estetycznej z pism Wittgensteina, gdyż uważa, że teorii takiej znaleźć tam nie można. Nieteoretyczność estetyki jest tym, co dla niej najbardziej charakterystyczne. Nie znaczy to jednak, że niemożliwym jest umieszczenie jej na tle innych poglądów na sztukę, filozofię sztuki i wobec teorii estetycznych. Historii samych tych pojęć poświęcony jest drugi rozdział książki. Przegląd teorii prowadzi Tilghmana do wniosku, że sztuka współczesna utraciła swój ludzki charakter, tj. przestała odwoływać się do tego, co ludzkie, zaś przedmiotem jej odwołań stała się ona sama.

Autor stara się odkryć autentyczny wymiar sztuki, czyli jej wymiar ludzki. Dokonuje tego za pomocą Wittgensteinowskiej analizy związku pomiędzy etyką i estetyką. Zgadając się z Barrettem (Tilghman w kilku miejscach nawiązuje do jego pracy), autor uważa, że pomiędzy etyką i estetyką nie zachodzi relacja identity, ich związek natomiast ma naturę pokrewieństwa. Widzi je jednak inaczej niż Barrett, który uważał, że różnica między etyką i estetyką polega na tym, iż etyka odnosi się

do działania, zaś estetyka do przedmiotu. Z przyjęciem takiego rozróżnienia Tilghman nie godzi się, gdyż, jak sądzi, etyka jako działanie nie pojawia się w *Traktacie*. Jest ona, twierdzi autor, sposobem widzenia świata, nie zaś sposobem zachowania się w nim. Problem ten ma bowiem naturę estetyczną, nie polega na niewiedzy dotyczącej tego, jak żyć, jak zachować się w świecie, problematycznym jest tutaj widzenie świata. Rozwiązanie zagadki życia też, twierdzi autor, należy interpretować w tym właśnie duchu. Jej rozwiązanie polega bowiem na właściwym widzeniu świata, na jego właściwym nam się ukazaniu.

Paralele między etyką i estetyką uwidaczniają się przede wszystkim w ich niewyraźności, zatem wartości etyczne i estetyczne można tylko pokazać. Tym, co je łączy, jest kontemplatywne spojrzenie na rzeczy: z etycznego punktu widzenia, świat posiada duszę, zaś sztuka duszę świata wyraża. W ten sposób estetyka mówi o tym, co etyczne. Ta ostatnia uwaga skłania Tilghmana do postawienia pytania o sposób, w jaki sztuka wyraża duszę świata, a poprzez to mówi coś o nas samych. To bowiem, co stanowi duszę świata, zależy od mojego nań spojrzenia. Widzę świat takim, jakim sam jestem (świat jest moim światem). Zatem problem wyrażania duszy świata przez sztukę winien być poprzedzony analizą tego, co ludzkie, tj. ludzkich uczuć, zachowań, myśli, porozumiewania się (tu pojawia się problem „rozumienia” z *Dociekań*). Tak bowiem, jak porozumiewanie się ludzi zakorzenione jest w praktyce, tak ludzka natura — konkluduje autor — odślania się w życiu codziennym. Rozumienie dzieła sztuki opiera się na rozumieniu innej osoby, jest w stosunku do niego pasożytnicze, opiera się na nim. Tak jak ono, wymaga praktyki życia codziennego, opiera się na rzeczywistych stosunkach międzyludzkich. I te relacje stanowią jej przedmiot. Bowiem sztuka wyraża to, dzięki czemu w ogóle jest możliwa. Wyrażanie to jednak nie ma charakteru wyjaśniania, gdyż sztuka nie może wyrazić stosunku do swojego przedmiotu. Sztuka zdaje się nam mówić: patrz na podobieństwa między światem a sztuką, i to, co sztuka pokaże nam jako ludzkie, ukáže nam sens życia.

Jednak co znaczy, że sztuka ukazuje nam sens życia? Jest to zagadką. Czy bowiem wskazanie tego, co ludzkie, jako stanowiące pomost łączący świat ze sztuką, wyjaśni nam, dlaczego sztuka jest zdolna wyrazić sens życia? Jeżeli nawet odpowiedź znajduje się w książce Tilghmana, to bardzo trudno jest ją stamtąd wydobyć, nie zostaje wyrażone *explicite*. Pytanie, na które na pewno znajdziemy odpowiedź, to takie: co wyraża sztuka? Odpowiedź brzmi: Wyraża ona to, co ludzkie. Znajdziemy na to również argumenty i sposób argumentacji jest przejrzysty. Co znaczy jednak, że sztuka wyraża sens życia (?), pozostaje bez odpowiedzi.

Cennym aspektem książki jest umieszczenie omawianych problemów na tle historii estetyki, ekspresjonizmu w szczególności. Erudycja autora jest godna podziwu. Jednak tradycja nie pomaga Tilghmanowi w odpowiedzi na owo kluczowe pytanie dotyczące sztuki i sensu życia. Być może, na gruncie filozofii Wittgensteina takiego pytania w ogóle nie da się postawić; mimo to analiza tego problemu wymaga pewnego przybliżenia, pokazania miejsca skąd i dlaczego nie można już pójść dalej. Książka natomiast wydaje się dawać w tym względzie odpowiedź wymijającą.

Omawiane prace są nadal pracami pionierskimi z zakresu zagadnień etycznych i estetycznych u Wittgensteina. Rzucają one nowe światło na jego filozofię i jako

wprowadzające w obszar nieprzebadanego gruntownie pola etycznych i estetycznych rozważań filozofa, dobrze spełniają swoją rolę. Z pewnością literatura na ten temat powiększy się w najbliższym czasie i książki Barretta i Tilghmana, jako zbyt powierzchownie traktujące te problemy, zostaną zapomniane. Jednak takie przypuszczenie nie pomniejsza ich wartości w czasie obecnym.