

Wittgenstein jako filozof kultury

ABSTRACT. Dehnel Piotr, *Wittgenstein jako filozof kultury* [Wittgenstein as a Philosopher of Culture]. „Przestrzenie Teorii” 33. Poznań 2020, Adam Mickiewicz University Press, pp. 41–58. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2020.33.2.

The paper raises the question of the extent to which Wittgenstein’s philosophy can be read as a philosophy of culture. The answer aims at grasping the conceptual bonds between three aspects of Wittgenstein’s thought: first, his taking both language and thinking to be expressions of a ‘form of life’ (or culture); second, his taking philosophical theories to result from some disorders that occur in ‘language games’; and third, his critique and rejection of the scientific and technical civilization. The paper advances the thesis that the task of bringing words back from their metaphysical to their everyday use – recommended by Wittgenstein – can be understood as a critique of scientism and culture dominated by scientific and technical rationality.

KEYWORDS: Wittgenstein, language, culture, civilization, Spengler, Cavell, Hölderlin, poetry

Ludwig Wittgenstein nie zajmował się kulturą. Jego głównym przedmiotem badań był język, jego logika i gramatyka pojmowana jako zbiór reguł użycia słów. Sporą część pisarstwa Wittgensteina zajmowały problemy języka matematyki, albo po prostu filozofia matematyki. Nie znaczy to, że nie wypowiadał się na tematy związane z kulturą. Czynił to wielokrotnie w swoich dziennikach, które prowadził z przerwami przez całe życie. Georg Henrik von Wright zebrał te porozrzucane w różnych miejscach i czasie notatki i wydał w roku 1977 jako *Vermischte Bemerkungen*¹. Nie one jednak będą tematem niniejszego eseju. Uwagi Wittgensteina o muzyce, sztuce, literaturze, o kulturze w ogóle są niewątpliwie ciekawe i stanowią ważny przyczynek do poznania jego osobowości. Nie wydają się jednak aż tak interesujące jak podobne wypowiedzi Nietzschego, Adorna czy Freuda. To, czego będziemy tu poszukiwać, to kulturowy sens samej filozofii Wittgensteina, zwłaszcza tej późnej, w której język i myślenie rozumiane są jako wyraz „sposobu życia”, czyli ustalonego społecznie wzorca działań podejmowanych przez daną wspólnotę. Możemy „sposób życia” nazwać po prostu kulturą i powiedzieć, że dla Wittgensteina język i myślenie są splecione z tym, co zwykle robimy, nie powinny być rozumiane w oderwaniu od ich kulturowego podłoża. Jeśli tak, to zasadnym wydaje się pytanie, jak głęboko myślenie autora *Traktatu* tkwi w tym kulturowym podłożu, na ile jego filozofia może być interpretowana jako filozofia kultury?

¹ Wyd. polskie: L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000. Dalej cytowane jako UR.

W duchowym wyobcowaniu. Spengler

Po powrocie do Cambridge w roku 1929 Wittgenstein zaczął bardzo intensywnie pracować. Chciał napisać drugą po *Traktacie* książkę, o czym mogą świadczyć niektóre z jego notatek, na przykład projekty wstępów do przyszłej publikacji pochodzące z końca roku 1930. Jeden z tych fragmentów wykorzystał Rush Rhees i zamieścił jako *Słowo wstępne* do wydanych przez siebie w roku 1964 *Philosophische Bemerkungen (Uwag filozoficznych)*, czyli Ts 209². To *Słowo wstępne* całkowicie nie pasuje, przynajmniej *prima facie*, do treści *Uwag*, w większości dotyczących filozofii matematyki. Poza tym Rhees wybrał tylko dwa krótkie fragmenty z większej liczby planowanej przedmowy, w dodatku zostały one zaczerpnięte z Ms 109, a więc spoza korpusu *Philosophische Bemerkungen*, czyli Ms 105–108. Pozostałe fragmenty, choć nie wszystkie, opublikował von Wright w *Uwagach różnych*. Nie ma w nich mowy o konkretnej książce, tak jak w *Przedmowie do Dociekań filozoficznych*, co również problematycznym może czynić zabieg Rheesa.

Fragmenty, o których mowa, pokazują stosunek Wittgensteina do ducha czasów w których żył, ducha zachodniej cywilizacji. We wspomnianym *Słowie wstępnym* do *Philosophische Bemerkungen* czytamy na przykład:

Książka ta napisana jest dla tych, którzy przyjaźnie odnoszą się do jej ducha. Ten duch jest inny niż duch wielkiego nurtu cywilizacji europejskiej i amerykańskiej, w którym wszyscy jesteśmy zanurzeni. Wyraża się on w postępie, w budowaniu coraz większych i bardziej skomplikowanych struktur, tamten inny w dążeniu do jasności i przejrzystości (każdej możliwej struktury) jakichkolwiek struktur. Pragnie zrozumieć świat przez jego peryferie – w jego różnorodności – ten drugi w jego centrum – w jego istocie³.

W notatkach, z których pochodzi ten fragment, nieco wcześniej zapisał z kolei, że „Duch tej cywilizacji [europejskiej i amerykańskiej – przyp. P.D.], której wyrazem jest /nowoczesny/ przemysł, architektura, muzyka, faszyzm i socjalizm dzisiejszych /naszych/ czasów, jest dla autora duchem obcym i niesympatycznym” (Ms 109, s. 205). Istotą cywilizacji zachodniej był dla Wittgensteina postęp; pisał:

Naszą cywilizację charakteryzuje słowo postęp. To, że dokonuje ona postępu, nie jest jedną z jej cech, postęp jest jej formą. Typowe jest dla niej budowanie. Ma zdolność do konstruowania coraz bardziej skomplikowanych tworów. Także jasność służy /przecież/ jedynie temu celowi, a nie jest celem samym w sobie. Dla mnie natomiast

² Oznaczenia Ts i Ms odnoszą się do maszynopisów (Ts) i rękopisów (Ms) Wittgensteina według klasyfikacji G.H. von Wrighta. Por. G.H. Von Wright, *Wittgenstein*, Oxford 1982, s. 35–63.

³ L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, [w:] *Werkausgabe*, Bd. 2, hrsg. von R. Rhees, Frankfurt am Main 1984, s. 7.

jasność i przejrzystość jest celem samym w sobie. Nie interesuje mnie wzniesienie budowli, ale przejrzyste widzenie podstaw możliwych budowli. Mój cel jest więc inny niż cel uczonych i nasze drogi myślenia są różne.

Jest mi obojętne, czy zrozumie albo doceni mnie typowy zachodni uczyony, ponieważ nie rozumie on ducha, w którym piszę.

Tak więc piszę właściwie dla przyjaciół rozproszonych w zaułkach świata (Ms 109, s. 207)⁴.

Spenglerowskie tony przytoczonych wypowiedzi są wyraźnie słyszalne, co zresztą wcale nie dziwi, gdyż mniej więcej w tym samym czasie Wittgenstein czytał *Zmierzch Zachodu*⁵ i podobnie jak Spengler, którego wymienił wśród postaci, które wywarły na niego największy wpływ⁶, odczuwał współczesną mu epokę jako czas „braku kultury” („die Zeit der Unkultur”). Nie był to jednak czas zaniku ludzkich wartości, raczej tylko pewnych środków ich wyrazu. Dla Wittgensteina najwyższym i godnym miana Wielkiej Kultury sposobem wyrażania ludzkich wartości była sztuka. Kult nauki i techniki uważał w duchu Spenglera za obumarcie i skostnienie żywego organizmu kultury, po których pozostaje jedynie mechaniczny, martwy twór, to, co autor *Zmierzchu Zachodu* nazywał cywilizacją. Cywilizacje „stanowią zakończenie, następują po stawaniu się jako to, co się stało; po życiu jako śmierć; po rozwoju jako skostniałość; po wsi i duchowym dzieciństwie jako intelektualna starość oraz kamienne, petryfikujące umysły i serca metropolie. Stanowią nieodwołalny kres, ku któremu wciąż wiedzie droga najgłębszej konieczności”⁷. Opozycja między kulturą a cywilizacją to opozycja między

⁴ Co ciekawe obok fragmentów, w których Wittgenstein ujawnia swój stosunek do czasów mu współczesnych, znajduje się uwaga o *Traktacie*. Tak jakby jego światopogląd głęboko łączył się z jego filozofią, jakby myślenie było na zawsze splecione z życiem, z wyborem między przeszłością a teraźniejszością: „W mojej wcześniejszej książce [w *Traktacie* – przyp. P.D.] rozwiązanie problemów przedstawione jest jeszcze o wiele za mało zwyczajnie; za bardzo obecny jest pozór, jak gdyby konieczne były jakieś odkrycia, by rozwiązać nasze problemy i wszystko w zbyt małym stopniu przybiera formę gramatycznych oczywistości języka potocznego (potocznego sposobu wyrazu). Za bardzo jeszcze potrzebujemy dla wszystkiego odkryć” (Ms, 109, s. 213).

⁵ Wpływ Spenglera na późnego Wittgensteina analizuje systematycznie William J. DeAngelis, *Ludwig Wittgenstein – A Cultural Point of View. Philosophy in the Darkness of this Time*, Burlington 2007. Książka ta w wielu miejscach bardzo mocno podkreśla wpływ Spenglera nie tylko na Wittgensteina diagnozę czasów, w których żył, ale także na jego filozofię zawartą w *Dociekaniach*. Zob. także: W. Kienzler, *Wittgenstein und Spengler*, [w:] *Kulturen und Werte*, hrsg. von J.G.F. Rothhaupt, W. Vossenkuhl, Berlin/Boston 2013, s. 317–339; Y. Lurie, *Wittgenstein on Culture and Civilization*, „Inquiry” 1989, 32 (4) (December), s. 375–397; R. Haller, *Was Wittgenstein Influenced by Spengler?*, [w:] *Questions on Wittgenstein*, Omaha 1988, s. 74–89.

⁶ Oprócz Spenglera wymienił jeszcze Boltzmann, Herza, Schopenhauera, Fregego, Russella, Krausa, Weininger i Sraffę. Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, dz. cyt., s. 31.

⁷ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej. Skróty dokonany przez Helmuta Wernera*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 48.

grecką duszą a rzymskim intelektem, niefilozoficznym, odległym od sztuki, zmierzającym do konkretnych rezultatów i nastawionym na praktyczne cele. Człowieka cywilizacji charakteryzował Spengler jako typ człowieka zdecydowanego, całkowicie ametafizycznego, jako „człowieka faktów” niezdolnego do tworzenia wielkiego malarstwa, muzyki, architektury. Jego możliwości są czysto ekstensywne.

Trudno powiedzieć, na ile Wittgenstein akceptował pesymistyczną i profetyczną wizję Spenglera. Na pewno nie we wszystkim się z nim zgadzał. Lektura *Zmierzchu Zachodu* musiała jednak poruszyć w nim czułą strunę myślenia o czasach, w których przyszło mu żyć i które określał za Spenglerem mianem cywilizacji. Lektura ta pozwoliła także wyartykułować stosunek do ducha *tych* czasów, obcego i niesympatycznego, budzącego nieufność i dystans. Przede wszystkim Wittgenstein dostrzegał negatywny wpływ nauki, która za sprawą techniki przekształca wspólnotę ludzi w społeczeństwo przemysłowe i nieuchronnie prowadzi do upadku kultury. Maurice Drury w swoich wspomnieniach o Wittgensteinie opowiada, jak pewnego dnia wzburzony wpadł do jego pokoju i na pytanie o powody wzburzenia, odpowiedział: „Spacerując po Cambridge, miałem księgarnię, na wystawie widniały portrety Russella, Freuda i Einsteina. Kawalek dalej w sklepie muzycznym zobaczyłem portrety Beethovena, Schuberta i Chopina. Porównując te portrety, poczułem głęboko, jak straszliwej degeneracji uległ duch ludzki w przeciągu zaledwie stu lat”⁸. Oczywiście Wittgensteinowi nie chodziło o to, że Russell, Freud i Einstein nie byli wybitnymi i wielkimi postaciami, ale że w czasach cywilizacji, *in der Zeit der Unkultur*, wielkie osobowości odwracają się od dziedziny sztuki i zwracają ku innym obszarom, w których „wartość jednostki znajduje jakoś swój wyraz” (UR, s. 22).

W obcym i niesympatycznym duchu czasu należy także widzieć powód ciągłej obawy Wittgensteina przed tym, że będzie niezrozumiany. Duch, w którym pisał, był w jego mniemaniu inny, słowa mogły zatem nie trafiać do współczesnego czytelnika, być obce i jakby nie z tej epoki. Te obawy, żywione już na początku lat trzydziestych ubiegłego wieku, są obecne także w przedmowie do *Dociekań filozoficznych* z roku 1945: „Przekazuję je [uwagi zawarte w książce – przyp. P.D.] publiczności z mieszanymi uczuciami. Aby pracy tej, przy jej ubóstwie, miało być dane w pomroce naszego czasu oświecenie tego czy innego umysłu, nie jest rzeczą niemożliwą; ale nie jest też prawdopodobne”⁹. Choć nie możemy dziś stwierdzić na pewno, czy „pomroka naszego czasu” odnosi się do okresu II wojny, czy oznacza całą epokę

⁸ *Recollections of Wittgenstein*, ed. by R. Rhees, Oxford 1984, s. 112.

⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 5. Dalej cytowane jako DF.

cywilizacji, to niektóre inne wypowiedzi Wittgensteina z tego okresu¹⁰ mogą przemawiać za tym drugim przypuszczeniem.

W jakim duchu zatem pisał Wittgenstein i czym ten duch różni się od ducha cywilizacji? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, nie daje się jej wyczytać wprost z jego uwag o światopoglądowym charakterze. Są one bowiem skąpe, raczej lakoniczne, rzucane mimochodem w różnych miejscach, wydają się raczej zapiskami niepokojów i lęków niż owocem bardziej systematycznego namysłu. Pozostawione same w sobie stanowią zaledwie ciekawostkę. Ale w późnej filozofii Wittgensteina język i myślenie jednostki pozostają zawsze częściami „gier językowych”, na trwale połączonymi z tym, co nazywał sposobem życia (*Lebensform*). Niemal na początku *Dociekań* napisał, że „wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia” (DF, § 19). W *Brązowym zeszycie* zaś wprost utożsamił język z kulturą: „wyobraź sobie taki sposób używania języka (kulturę), gdzie istnieje wspólna nazwa z jednej strony dla koloru zielonego i czerwonego...” i dalej: „Moglibyśmy z łatwością wyobrazić sobie taki język (co znów oznacza również kulturę), gdzie...”¹¹. W tym sensie „pomroka naszego czasu” musi w jakiś sposób wyrażać się także w języku i myśleniu. I dzieje się tak, to znaczy odzwierciedleniem zaburzeń w naszych sposobach życia są niepokoje umysłu, czyli problemy filozoficzne. Biorą się one zdaniem Wittgensteina z językowego zamętu, z zakłóceń wewnątrz „gier językowych”, a tym samym z zaburzeń naszych społecznych praktyk. Von Wright w swoim posłowniu do *Uwag różnych* postawił pytanie, czy i jak dalece te trzy aspekty filozofii Wittgensteina to znaczy: (1) rozumienie języka i myślenia jako wyrazów „sposobu życia”; (2) identyfikacja źródeł filozoficznego błędzenia w zaburzeniach funkcjonowania „gier językowych”, a tym samym „sposobów życia” i (3) odrzucenie cywilizacji naukowo-przemysłowej, łączy jakaś pojęciowa więź¹². Szczególnie istotna była dla niego kwestia, czy trzeci, Spenglerowski aspekt splata się z pozostałymi w sposób wykraczający poza kontekst historyczny i psychologiczny. Jeśli nie byłoby tu żadnego pojęciowego związku, to stosunek Wittgensteina do jego czasów byłby dla jego filozofii nieistotny, choć ważny dla zrozumienia jego osobowości. Problem powstaje, zdaniem von Wrighta, z uwagi na aspekt drugi, to znaczy stanowisko Wittgensteina odnośnie do filozofii, która wyłania się z językowego zamętu wywołanego naruszeniem faktycznego użycia języka. Ponieważ dla Wittgensteina filozofia i życie przenikają się nawzajem, zamęt w języku jest odzwierciedleniem zamętu w sposobach życia ludzi. W *Uwagach o podstawach matematyki*

¹⁰ Por. W.J. DeAngelis, dz. cyt., s. 41–42.

¹¹ L. Wittgenstein, *Niebieski i Brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa 1998, s. 203–204.

¹² Por. G.H. von Wright, dz. cyt., s. 154.

możemy przeczytać, że: „Chorobę epoki leczy się przez zmianę sposobu życia ludzi, a chorobę, jaką są problemy filozoficzne, można by wyleczyć jedynie poprzez zmianę sposobu myślenia i życia, nie zaś dzięki lekarstwu wynalezionemu przez jednostkę”¹³.

Metafora choroby nie brzmi jednak Spenglerowsko. *Untergang* nie jest procesem nienormalnym i nienaturalnym jak choroba, nie jest rozrostem obcych dla organizmu komórek. Odwrotnie, jest czymś nieuchronnie naturalnym, organicznie prawidłowym jako zwieńczenie procesu narodzin, rozkwitu, starości i śmierci. Nie narzuca się z zewnątrz, nie atakuje zdrowego ciała, okazuje się zjawiskiem wewnętrznym, entelechią organizmu kultury. Wittgenstein powiedziałby zapewne, że źródła choroby tkwią potencjalnie w zdrowym ciele języka. Chodzi o to, że niebezpieczeństwo przekroczenia granic języka skrywa się w nim samym.

Ciągle słyszymy uwagę, że filozofia nie zrobiła właściwie żadnego postępu, że te same problemy, które zajmowały już Greków, zajmują także nas. Ci jednak, którzy to mówią, nie rozumieją przyczyny, dlaczego tak jest //musi być//. A musi tak być, ponieważ nasz język pozostał taki sam i kusi nas, byśmy zadawali ciągle te same pytania. Jak długo będzie istniał taki czasownik, jak „być”, który zdaje się funkcjonować tak jak „jeść” i „pić”, dopóki będą istniały przymiotniki „identyczny”, „prawdziwy”, „fałszywy”, „możliwy”, jak długo będzie mowa o upływie czasu i rozciągłości przestrzeni, itd., itd., tak długo ludzie wciąż będą natrafiać na te same zagadkowe trudności i zastanawiać nad tym, czego nic nie jest w stanie wyjaśnić. Zaspokaja to zresztą tęsknotę za tym, co pozaziemskie //transcendentne//, ponieważ wierząc, że widzą „granice ludzkiego rozumienia”, wierzą naturalnie, że mogą spojrzeć poza nie (Ms 111, s. 133).

Stanley Cavell – *Dociekania filozoficzne* jako wizja kultury

Powtórzmy pytanie von Wrighta: czy stosunek Wittgensteina do swojej epoki jest istotny dla zrozumienia jego filozofii? Twierdzącej odpowiedzi na to pytanie udzielił Stanley Cavell, który wysuwa tezę, że *Dociekania filozoficzne* można rozumieć jako obraz cywilizacji, czy raczej serię szkiców – by nawiązać do słów samego Wittgensteina – przedstawiających detale tego, co Spengler nazywał naszą „historią ducha”¹⁴. W jaki jednak sposób mamy opisać fragmenty, sceny, detale *Dociekań*, by wyrażały stosunek do ducha czasów, by przedstawiały obraz kultury? *Dociekania* to przecież książka

¹³ L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa 2000, s. 106.

¹⁴ Por. S. Cavell, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, „Inquiry” 1988, 31, 3, s. 258. Rozszerzona wersja tego artykułu znajduje się w: S. Cavell, *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Chicago 1989.

o tym, jak funkcjonuje nasz język, nie ma w niej nic o kulturze, cywilizacji, wspólnocie. Oczywiście Wittgenstein nie pisze o tym wszystkim wprost, ale Cavell zdaje się sugerować, że Spenglerowskie treści są ukryte, bardziej lub mniej głęboko, w scenach i szkicach traktujących o języku, znaczeniu, użyciu etc. Język jest przecież dla Wittgensteina, o czym wielokrotnie mówiliśmy, częścią kultury danej wspólnoty: „wyobrazić sobie jakiś język, to wyobrazić sobie pewien sposób życia”. Cavell nawiązuje do sceny, którą zaczynają się *Dociekania*, od cytatu ze św. Augustyna o tym, jak dziecko dziedziczy język. Jego zdaniem przedstawia ona obraz kultury jako procesu dziedziczenia dokonującego się, jak twierdził Freud, w konflikcie pokoleń. Figura dziecka obecna jest w tym portrecie cywilizacji w sposób o wiele bardziej znaczący niż w innych książkach filozoficznych, być może z wyjątkiem *Emila* Rousseau. Dzieciństwo, tak jak młodość u Nietzschego i Kierkegaarda, wymagają od kultury akceptacji oraz uwagi i nigdy nie zapomną kosztów ich uzyskania albo odmowy i braku. Słowa Augustyna wspominającego, jak jako dziecko uczył się języka, przenikają całe *Dociekania*. Wrócimy jeszcze do tej sceny. Główna teza interpretacji Cavella głosi,

że to, co Wittgenstein ma na myśli przez dyskurs prowadzony poza granicami gier językowych, będący odrzuceniem podzielanych przez nas kryteriów, jest pewnym sposobem interpretacji, albo pewną homologiczną formą tego, co ma na myśli Spengler, przedstawiając zmierzch kultury jako proces eksternalizacji [...]. W *Dociekaniach* Wittgenstein *ucodziennia* (*diurnalises*) Spenglera wizję przeznaczenia wiodącego do form obumarłych, ku nomadyzmowi, ku zanikowi kultury albo utracie domu czy wspólnoty i opisuje nasze codzienne zmagania z filozofią, z naszymi ideałami jako zmagania ze sceptycyzmem, w których starożytne zadanie filozofii, by nas obudzić, uświadomić, przybiera formę powrotu do potoczności, zwyczajności, dnia powszedniego, codzienności¹⁵.

Cavell zdaje się przekonywać nas o tym, że to, co Spengler rozumiał jako powszechnodziejowy proces eksternalizacji, którego rezultatem jest upadek kultury Zachodu, Wittgenstein jakby *ucodziennia*, utożsamiając ową eksteranlizację z wykraczaniem poza „gry językowe” i budowaniem śmiałych, zawiłych i wyrafinowanych konstrukcji myślowych, które jednak nie są splecione z żadną formą życia i w tym znaczeniu przypominają zamki na lodzie. Błędne użycie słów, pogoń za ogólnością, zauroczenie naukową metodą (scjentyzm), o których pisał *explicite* w *Niebieskim zeszycie*, byłyby równoznaczne ze zmierzchem i utratą kultury. Spengler interpretował eksternalizację jako proces obumierania form organicznych, które były dla niego *prasybolami* każdej kultury. Wyrażają się one w poczuciu formy właściwej każdemu człowiekowi oraz wspólnocie, kulturze i epoce, określając

¹⁵ S. Cavell, *Declining Decline...*, dz. cyt., s. 261–262.

oraz wyznaczając styl wszelkiej manifestacji życia¹⁶. Są jakby podstawowymi schematami czy też pojęciami, które determinują nasze widzenie i przeżywanie świata. Kiedy nadchodzi czas cywilizacji, formy te przestają już pasować do świata, stają się martwe, choć są ciągle eksploatowane. („Czysta cywilizacja jako proces historyczny polega na stopniowym eksploatowaniu nieorganicznych, obumarłych już form”)¹⁷.

„Dyskurs spoza granic gier językowych”, który jest właściwy dla tradycyjnej filozofii, byłby dla Cavella czymś podobnym czy nawet analogicznym do Spenglerowskiego wyobrażenia zmierzchu kultury. Opis Wittgensteina przedstawiający sposób, w jaki filozofowie przekraczają granice „gier językowych”, a tym samym granice poprawnego użycia słów, miałby ewokować ten sam obraz, który odmalował Spengler. Przywołanie kulturowego zmierzchu wydobywa się z samego wnętrza Wittgensteinowskiego dyskursu. Cavell stara się dostrzec to i pokazać, ujawniając różne formy podobieństw i analogii. Jedną z nich jest przeświadczenie o utracie domu, a właściwie o codzienności jako domostwie słów: „Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim jak ‘wiedza’, ‘istnienie’, ‘przedmiot’, ‘Ja’, ‘zdanie’, ‘nazwa’ – usiłując uchwycić *istotę* rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione [*seine Heimat hat* – przyp. P.D.], faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób?” (DF, § 116). Zdaniem Cavella w filozofii słowa są jakby „poza domem” „na uchodźctwie”¹⁸. Chodzi o to, że poprawne użycie wyrażen dokonuje się wewnątrz „gry językowej”, która oparta jest na zbiorze podzielanych przez daną wspólnotę reguł i kryteriów sensu. Kiedy filozof przekracza granice naszego codziennego użycia języka w danej „grze językowej”, wykraczając tym samym poza społeczne konwencje i praktyki, stawia się jakby poza tą wspólnotą. Powstały w ten sposób filozoficzny zamęt oznacza zarazem utratę orientacji w języku, a zatem w kulturze, utratę więzi z naszymi słowami, utratę więzi z tym, co zwykle robimy. „Problem filozoficzny ma postać: ‘Nie mogę się rozeznąć’” (DF, § 123). Filozofia odrzucając podzielane kryteria i reguły poprawnego użycia języka, odtrąca w rezultacie część ich naturalnego, kulturowego dziedzictwa, chce przekroczyć nasz sposób życia i ustanowić siebie (obok nauki) jako jedynie prawomocną perspektywę rozumu.

William J. DeAngelis przypisuje Cavellowi pogląd, że u Wittgensteina możemy znaleźć analogię do „obumarłych form” Spenglera. Wykraczanie przez filozofów poza granice „gier językowych” motywowane jest bowiem przekonaniem, że tylko poza granicami codziennych „gier językowych” daje się powiedzieć coś filozoficznie doniosłego. Filozofia traktuje więc je jako

¹⁶ Por. O. Spengler, dz. cyt., s. 121.

¹⁷ Tamże, s. 48–49.

¹⁸ S. Cavell, *Declining Decline...*, dz. cyt., s. 254.

formy wyczerpane, martwe. Są one dla niej bezużyteczne i trzeba je odrzucić, by móc wypełnić swe zadanie¹⁹. Trudno jednak znaleźć w obu tekstach Cavella poparcie dla takiego poglądu. Nie rozwija on wątku „obumarłych form”. Jeśli już mielibyśmy doszukiwać się tu analogii, to pamiętajmy, że u Spenglera mowa jest o cywilizacji, która te martwe formy ciągle stosuje. Filozofia wykraczając poza granice „gier językowych”, nadaje słowom specyficzny, abstrakcyjny sens, niezwiązany ze sposobem życia, i dlatego słowa te stają się dla nas martwe. Zapytajmy, proponował Wittgenstein, czy w języku, w którym słowo ma swój dom rodzinny (*Heimat*), kiedykolwiek używa się go na sposób filozoficzny? Jego odpowiedź jest prosta: nigdy. Formy nieorganiczne, formy wyczerpane, formy martwe – bynajmniej nie byłyby to nasze codzienne „gry językowe”, ale właśnie formy stworzone przez filozofię.

Ale filozofia ma dwie strony. Jest *farmaconem*, które może być lekarstwem, ale także trucizną, przyczyną błędzenia, utraty orientacji i więzi, ale też remedium na to wszystko. Jak już mówiliśmy w filozofii słowa są jakby „poza domem”, na „wgnaniu” i trzeba znów zaprowadzić je z powrotem, do *Heimat*. „My sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” (DF, § 116). Cavell w *Dociekaniach* widziałby nie tylko obraz zmierzchu kultury w duchu Spenglera, wyobrażenie utraty orientacji w języku i kulturze, ale zarazem próbę zwalczania chorobliwych tendencji wiodących do form wyczerpanych, ku nomadyzmowi i w konsekwencji upadku. To zadanie jest porównywalne ze starożytnym zadaniem filozofii obudzenia w nas świadomości i przybiera formę powrotu do codzienności. Jeszcze raz przywołajmy wcześniej już przytoczone słowa Wittgensteina z przedmowy: „Pracy tej, przy jej ubóstwie (*Dürftigkeit*) miało być dane w pomroce naszego czasu oświecenie tego czy innego umysłu” (DF, s. 5). Deklaracja ubóstwa nie jest tu prostym wyrazem pokory, ale złą wiadomością, ostrzeżeniem, że terapia przepisana, by wnieść światło w pomrokę czasów, zostanie zastosowana w książce. Ale właściwie w co ubogie są *Dociekania*?

Wittgenstein i Hölderlin

Niemieckie słowo *Dürftigkeit*, użyte przez Wittgensteina, ewokuje pytanie Hölderlina z elegii *Chleb i wino*:

Wśród tego wydaje mi się
Nieraz, że lepiej byłoby spać, niż tak bez przyjaciół
Czekać, i nie wiem po co poeci w tak jałowym czasie?

(przeł. M. Jastrun)

¹⁹ Por. W.J. DeAngelis, dz. cyt., s. 73.

Kiedy Hölderlin pisał o czasie jałowym (*dürftige Zeit*) miał na myśli nowożytność jako epokę, w której odeszli bogowie, to znaczy oni są „lecz żyją ponad naszymi głowami, w innym świecie” (*Chleb i wino*). Czas braku, ubóstwa, czas jałowy pozbawia życie człowieka trwałej podstawy, obiektywnego sensu przekraczającego jednostkowe cele i indywidualną ocenę zysków i strat. W wymiarze metafizycznym to czas utraconej jedności ducha i przyrody, czas *res cogitans* i *res extrensas*. Epoka wartości subiektywnych, świata odbóstwionego, pozbawionego wymiaru etycznego i duchowego, świata mechanicznego i materialnego, w którym liczą się tylko konkretne, pragmatyczne cele. Jego znamieniem jest rozpad prawdziwej wspólnoty i chroniczny indywidualizm, samotność. Epoce czasu marnego Hölderlin przeciwstawia epokę starożytnej Grecji, kiedy to bogowie żyli pośród ludzi – świat prawdziwej jedności ducha i przyrody, jednostki i wspólnoty. W tym świecie wartości były wpisane bezpośrednio w byt, a prawda miała ontologiczny wymiar. Ale ten świat przeminął. Chrystus – ostatni z bogów obwieszcza koniec dnia, ale mrok rozświetla pochodnią, niosąc obietnicę powrotu. W czasie jałowym, w epoce braku boskiego sensu i nocy metafizycznego ubóstwa, kiedy życie człowieka straciło wyższy cel i podstawę przekraczającą granice subiektywności, pozostali nam już tylko poeci. Są po to, by przypominać greckie dni prawdziwej jedności i duchowej wspólnoty, przywracać rzeczom pierwiastek boskości, tchnąć wielką nadzieję w bieg ludzkich spraw.

Hölderlinowska epoka czasu ubóstwa i biedy odpowiadałaby epoce cywilizacji, w której króluje „człowiek faktów”, typ ametafizyczny, niezdolny do wielkich czynów, przede wszystkim do tworzenia wielkich dzieł sztuki. Trzeba przyznać, że „czas jałowy” z *Chleba i wina* oraz Wittgensteina „pomroka (ciemność) naszych czasów”, czyli cywilizacja, mają w sobie coś niepokojąco bliskiego. Wystarczy wsłuchać się w słowa filozofa:

Niezwykle *godne uwagi* jest to, że ma się skłonność sądzić, iż cywilizacja – domy, ulice, auta itd. – oddala człowieka od jego źródeł, od tego, co wzniosłe, wieczne itd. Wygląda wtedy na to, jak gdyby nasze cywilizowane otoczenie, wraz z jego drzewami i roślinami, było tandetne, owinięte (zapakowane) w celofan i odizolowane od wszystkiego, co wielkie, niejako od Boga. Obraz, który nam się tu narzuca, jest wielce godny uwagi (UR, s. 81).

Wittgenstein poszukiwałby źródeł i początków epoki nocy w ekspansji nauki i metody naukowej, która objęła swym zasięgiem świat człowieka i kultury. Wiedzeni naśladowczym instynktem, tworzymy w tym świecie wielkie budowle, wielkie metafizyczne teorie, i jakby niepostrzeżenie stajemy obok, wykraczamy poza codzienność, poza nasze zwykłe i proste słowa, zrywamy więzi z tym, co jest nam bliskie, dobrze znane, i ruszamy w „po-

goń za ogólnością”. Za boskim spojrzeniem z góry w nadziei, że ujrzemy obiektywną istotę świata i sens naszego życia. Dążenia te kryją w sobie pragnienie absurdu. Nie można, jak mawiał Wittgenstein, za pomocą języka wykroczyć poza język, przynajmniej nie potrafi tego filozofia. Jesteśmy tylko w stanie to wykroczenie imitować, udawać, że odnaleźliśmy wielki skarb, który w świetle dnia okazuje się zwykłym żelastwem. „Ubóstwo” *Dociekań* należy rozumieć jako wyrzeczenie się przez filozofię roszczeń do bycia uprzywilejowaną perspektywą, z której spoglądamy na język, a więc na kulturę. To ubóstwo albo brak ma sens pozytywny, oznacza bowiem powrót do codzienności. Czyli tak naprawdę do czego? Także Hölderlin głosił wszak apoteozę dnia, zwykłych ludzkich chwil będących zaprzeczeniem nocy symbolizującej życie z dala od bogów, czas zerwania kulturowego dziedzictwa:

Pełna gwiazd gorejących i mało dbająca o nas,
Zdumiewająca noc, cudzoziemka wśród ludzi.

(*Chleb i wino*, przeł. M. Jastrun)

W wizji Hölderlina oczekiwany dzień i upragniona codzienność przepojone boskością były jednak daleko, w słonecznej i radosnej Grecji, o której możemy jedynie wspominać, wsłuchując się w słowa poetów. Powrót do codzienności u Wittgensteina ma oczywiście sens przede wszystkim filozoficzno-językowy: to powrót do użycia słów w potocznej praktyce językowej, powrót do codziennych ludzkich gier, do dobrze nam znanych sposobów życia, do wspólnoty, którą niszczy pragnienie wykroczenia poza to, co zwykle robimy, i dążenie do zajęcia boskiej pozycji widoku znikąd.

To pragnienie ma jedno ważne źródło – „zauroczenie metodą naukową”²⁰. Polega ona na redukcji wyjaśnień zjawisk przyrodniczych do możliwie niewielkiej liczby podstawowych praw przyrody. Filozofowie mają ciągle przed oczyma tę naukową metodę i ciągle zadają pytania i odpowiadają na nie tak, jak czyni to nauka. „Skłonność ta jest prawdziwym źródłem metafizyki i prowadzi filozofa w całkowitą ciemność”²¹. „Pomroka naszych czasów” ze wstępu do *Dociekań* jest tą samą pomroką (ciemnością), w którą wiedziony jest filozof naśladujący badaczy przyrody. Wittgenstein był przeświadczony, że rozwój nauki i techniki oraz wyrosła z tego wiara w postęp, mają negatywny wpływ na naszą kulturę, a zatem na rozumienie nas samych. Jego kulturowy pesymizm łączy z jego późną myślą głęboki sprzeciw wobec scjentyzmu – przekonania, że takie dziedziny ludzkiej aktywności, jak filozofia, literatura, sztuka, muzyka można studiować i badać, jakby były naukami²².

²⁰ L. Wittgenstein, *Niebieski i Brązowy zeszyt...*, dz. cyt., s. 45.

²¹ Tamże.

²² Por. R. Monk, *Wittgenstein's Forgotten Lesson*, „Prospect Magazine” 1999, 7, s. 66.

Różnica między filozofią a nauką polegała według Wittgensteina na tym, że nauka wyposaża nas w *wiedzę* o świecie, dostarcza wyjaśnień procesów i zdarzeń w nim zachodzących, w filozofii chodzi przede wszystkim o *rozumienie* nas samych. Pierwsza odkrywa nowe fakty empiryczne, konstruuje teorie i prawa, które je tłumaczą, druga jest badaniem naszych pojęć. Nie teorią, ale pewną *działalnością*, której celem jest konceptualna przejrzystość: „Dociekania filozoficzne: dociekania pojęciowe. Istota metafizyki: zacierania różnicę pomiędzy dociekaniem rzeczowymi i pojęciowymi”²³. Ale dlaczego to robi? Dlatego, że traktuje słowa w pewien szczególny, generalizujący sposób, który każe sądzić, że jeśli ktoś nauczył się posługiwać na przykład słowem „czas”, to wszedł tym samym w posiadanie czegoś w rodzaju ogólnego obrazu czasu, różnego od znaczeń tego słowa w poszczególnych „grach językowych”. Albo myślimy, że skoro takie słowa, jak „drzewo”, „książka”, „samochód” mają swe ontologiczne desygnaty, to „czas”, „prawda”, „liczba”, „znaczenie” też je mają, tylko nie pośród empirycznych rzeczy. W ten sposób rodzą się pytania: „Co to jest czas?”, „Co to jest prawda?”, „Co to jest liczba?”, „Co to jest znaczenie?”. Droga do metafizyki zostaje otwarta, ale nigdy nie zamknięta, gdyż pytania te nie mają ostatecznej odpowiedzi. Ray Monk²⁴ tłumaczy różnicę między nauką a filozofią u Wittgensteina jako różnicę między rozumieniem teoretycznym i nieteoretycznym. Rozumienie naukowe – teoretyczne – dane jest za sprawą teorii i hipotez weryfikowalnych bądź falsyfikowalnych empirycznie. Rozumienie nieteoretyczne nie ma jednego oblicza. Podobne jest do rozumienia poezji, muzyki, innych ludzi, ale czy tylko? Z pewnością nie. Na przykład ktoś, kto rozumie słowa swego języka, może je nie tylko właściwie użyć, ale także sparafrazować, szczegółowo objaśnić, użyć w stosownym kontekście etc. Tak jak ktoś, kto rozumie dzieci, potrafi z nimi rozmawiać, bawić się, odpowiadać na ich pytania, odczytywać gesty, wyraz twarzy, ruchy etc. Nie potrzeba mu znajomości teorii pedagogicznych, wystarczy życiowe doświadczenie i nabyta tą drogą umiejętność obcowania z dziećmi. Rozumienie jest tu czymś innym, to znaczy inną zdolnością niż na przykład rozumienie współczesnej muzyki albo współczesnego malarstwa. Ten, kto rozumie to ostatnie, nie musi wcale umieć malować ani postępować z jego twórcami, musi za to umieć użyć właściwych metafor do jego opisu, porównać je z innym rodzajem malarstwa, wskazać dobre i słabsze jego przykłady etc. Powiedzielibyśmy zatem, że są różne rozumienia: „rozumieć rachunek całkowity”, „rozumieć muzykę Schönberga”, „rozumieć abstrakcyjne malarstwo geometryczne”, „rozumieć kobiety”, „rozumieć angielski”, „rozumieć reguły gry w szachy”, „rozumieć

²³ L. Wittgenstein, *Karcki*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 1999, § 457.

²⁴ Por. tamże, s. 67.

działanie silnika spalinowego”, „rozumieć wiersz”, „rozumieć zasadę Pauliego”, „rozumieć zachowanie zwierząt”, „rozumieć dziesięć przykazań” etc.? Czy te wszystkie rozumienia mają ze sobą coś wspólnego? Raczej nie trzeba tego czegoś poszukiwać, by móc rozumieć każdą ze wspomnianych rzeczy. Czy bowiem ten, kto rozumie dzieci, rozumie tym samym angielski, $E = mc^2$, poezję Rilkego?

Wittgensteina najbardziej niepokoił fakt, że ludzkie uczucia, pragnienia, doznania i przeżycia chce się rozumieć w sposób teoretyczny, wychodząc naprzeciw scjentyistycznemu przekonaniu, że wiedza naukowa jest najlepszą ze wszystkich metod poznania i rozumienia. Pod koniec drugiej części *Dociekań*, która w najnowszym wydaniu Hackera i Schultego nie jest już częścią drugą, a *Fragmentem filozofii psychologii (Philosophie der Psychologie – ein Fragment)*²⁵, stawia pytanie: „Czy co do autentyczności wyrażanych uczuć może istnieć sąd ‘eksperta’?”²⁶ Oczywiście istnieją ludzie o mniej lub bardziej trafnym osądzie, którego można się nawet w pewnym sensie nauczyć, ale nie na jakiś kursach czy szkoleniach, tylko na podstawie wielorakich obserwacji, których nie da się podsumować w ogólny sposób. Nie ma tu bowiem żadnej techniki, może tylko wskazówki, a nawet reguły, ale nie tworzą systemu. „Autentyczności wyrazu nie można udowodnić; trzeba ją wyczuć” (DF, s. 319). Wydać trafny sąd – na przykład o autentyczności uczucia szczerości, gdy ktoś dawno niewidziany mówi: „musimy kiedyś wpaść na piwo i pogadać” – można tylko w odosobnionych przypadkach. Próby najogólniejszych wskazówek wyglądałyby dla Wittgensteina jak „ruiny systemu”. Cała tajemnica tkwi bowiem w „imponderabiliach”: niuanse spojrzenia, tonu, gestu. Potrafię rozpoznać spojrzenie szczerości i odróżnić od szczerości udawanej, ale także mogę być całkowicie niezdolny do tego, mało doświadczony, dobroduszny, być może naiwny. W jaki sposób człowiek zdobywa „wycucie” pewnych spraw? Na pewno nie można się tego nauczyć tak, jak uczymy się reguł jakiegoś rachunku, albo nawet reguł języka. Rozumienie ludzi nigdy nie może być nauką. Przypomina bardziej rozumienie muzyki, o którym Wittgenstein często wspominał²⁷. Jego zdaniem dla rozumienia muzyki właściwa jest pewna ekspresja; należą do niej ruchy, ale także sposób, w jaki gra albo nuci utwór ten, kto rozumie. Czasem porównania, metafory i wyobrażenia, których używa. Ktoś, kto rozumie muzykę, będzie jej słuchał z odmiennym wyrazem twarzy niż ten, kto nie rozumie.

²⁵ Por. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation*. The German Text, with an English Translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte. Revised 4th Edition by P.M.S. Hacker and J. Schulte, Oxford 2011.

²⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, dz. cyt., s. 318.

²⁷ Na przykład w *Uwagach różnych*, s. 108–109, czy w *Kartkach*, §§ 159–167.

Rozumienie muzyki jest przejawem ludzkiego życia. Jak mielibyśmy to komuś opisać? Cóż, przede wszystkim należałoby opisać *muzykę*. Potem można by opisać, jak ludzie na nią reagują. A czy to jest wszystko, co niezbędne, czy też musimy spowodować rozumienie muzyki samemu? Cóż, wywołanie rozumienia będzie w *innym* sensie uczyć, czym jest rozumienie, niż nauka (wyjaśnienie), która tego nie robi. Ponadto częścią wyjaśnienia tego, czym jest rozumienie muzyki, może być zaszczerpiecie rozumienia poezji lub malarstwa²⁸ (UR, s. 109–110).

„...nur dichten”

Hölderlin przypisał poetom posłannictwo zachowania i przekazywania myśli o rzeczach boskich. W czasie jałowym, czasie braku i ubóstwa, kiedy słowa nie rodzą się jak kwiaty, przyszło im wieścić przyszłość, wskrzeszać wspomnienie dnia, pamięć przekuwać w nadzieję. Dla Wittgensteina sensem filozofii było odprowadzanie słów z powrotem do *Heimat*, to znaczy przypominanie ich naturalnego użycia w codziennych „grach językowych” („Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień w określonym celu”²⁹); rozpraszanie metafizycznej pomroki, w której filozofia i nauka, albo lepiej: filozofia jako nauka, rości sobie pretensje do bycia jedyną depozytariuszką prawdy. Ale jak wiemy filozofia mogła zarówno zbaczać w całkowitą ciemność, jak podążać dobrze znajomą drogą prowadzącą do domu; być opętaniem naszego umysłu przez środki naszego wyrazu, jak i wnosić za ich sprawą jasność i przejrzystość w nasz sposób widzenia świata. Domu i jasności nie odzyskuje jednak jako nauka w przebraniu. Jako co zatem? W jednej z notatek pochodzących z lat 1933–34 i zamieszczonych przez von Wrighta w *Uwagach różnych* Wittgenstein zapisał: „Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*”. [„Myślę, że zreasumuję swoje stanowisko wobec filozofii, mówiąc: filozofia może być właściwie jedynie *poezją*” (UR, s. 45)].

Niemieckie słowo *dichten* nie ma dobrego odpowiednika w języku polskim ani angielskim. Peter Winch w pierwszym angielskim wydaniu *Uwag* przetłumaczył ostatnie zdanie jako: „Philosophy ought really to be written as a *poetic composition*”, a w edycji z 1998 roku jako „Really one should write philosophy only as one *writes a poem*”. Polska i obie angielskie wersje nie oddają w pełni sensu oryginału i łatwo mogą prowadzić do błędnego poglądu, jakoby Wittgenstein zamierzał pisać poezję albo uczynić z filozofii poezję. Niemiecki czasownik *dichten* oznacza tworzyć poezję, ale także, w bardziej ogólnym sensie, tworzyć fikcję, tak jak w tytule Goethego *Dichtung und*

²⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, dz. cyt., s. 109–110.

²⁹ L. Wittgenstein, *The Big Typescript (fragmentsy)*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2019, s. 84.

Wahrheit („Zmyślenie i prawda”), w którym *Dichtung* jako coś fikcyjnego przeciwstawione jest prawdzie. Wittgensteinowi chodziło jednak o to, że filozofię należałoby uprawiać (resp. pisać) tak (w taki sposób), jakby uprawiało się (resp. pisało) poezję³⁰. W innym, mniej znanym miejscu, zanotował zaś: „Skoro nie chcę nauczać myślenia słusznego, ale nowych idei, to moim celem jest ‘przewartościowanie wartości’, i myślę o Nietzschem, również dlatego, że *filozof powinien być poetą* [podkr. P.D.]” (Ms 120, 145). Trzeba dodać, że Wittgenstein przekreślił oba fragmenty, w których mowa o poezji i poecie. Potraktujemy to przekreślenie jako drugi odruch albo jako poddanie kontroli bezpośredniego i pierwotnego sensu. Gdybyśmy więc mieli spróbować odpowiedzieć na pytanie, jaki był sens tego pierwszego (autentycznego, niekontrolowanego) odruchu, co miał na myśli, pisząc o uprawianiu filozofii jak poezji i że filozof powinien być poetą? Być może pierwsze, co przychodzi na myśl, to aforystyczny styl, zwłaszcza *Traktatu*, który wzbudzał zainteresowanie nie tylko zawodowych filozofów, ale także pisarzy i artystów³¹. Aforyzmy Wittgensteina różnią się jednak od aforyzmów Krausa, Nietzschego czy Lichtenberga, których to autorów znał i cenił. Żaden z aforyzmów autora *Dociekań* nie jest zamkniętą całością, tworzą raczej ławicę wypowiedzi na ten sam temat, rzadko odwołują się do metafor i porównań, mówią to, co mówią. Chociaż niektóre z nich zaczęły funkcjonować samodzielnie, także poza filozofią: „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*” (TLP 5.6)³², „*O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*” (TLP 7), „*Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne*” (TLP 6.522). *Traktat* zbudowany jest z tego rodzaju zdań, nie przypomina dzieła filozoficznego o tradycyjnym charakterze. Nie rozwija dyskursu opartego na argumentacji, przekonuje w trudny do opisanego sposób, nawet wtedy, kiedy nie rozumiemy, o co w aforyzmach Wittgensteina chodzi. Wydają się bowiem tajemnicze, osobiście ponumerowane, często lakoniczne, ale przy dokładniejszej analizie, obejmującej kontekst historyczny, bez którego są często zupełnie nieczytelne, precyzyjnie wydobywają istotę rzeczy.

W *Dociekaniach filozoficznych* aforystyczny styl zmienia się w pewną formę rozmowy albo dialogu, często też głośnego myślenia. „Wyobraźmy

³⁰ O trudnościach translatorskich w tłumaczeniach Wittgensteina, w tym także przytoczonej uwagi, pisze M. Perloff, *Writing Philosophy as Poetry: Wittgenstein's Literary Syntax*, [w:] V. Munz, K. Puhl, J. Wang (eds.), *Language and World, Part Two. Signs, Minds and Actions*, Heusenstamm 2011, s. 278–280. Por. także D. Schalkwyk, *Wittgenstein's 'Imperfect Garden'. The Ladders and Labyrinths of Philosophy as Dichtung*, [w:] *The Literary Wittgenstein* (ed. by J. Gibson and W. Huemer), London and New York 2004, s. 56–59.

³¹ Por. M. Perloff, *Wittgenstein's Ladder. Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, Chicago and London 1996, s. 6–10.

³² TLP = L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

sobie...”, „pomyślmy na przykład o...”, „załóżmy, że...” etc. Autor stawia pytania nam, sobie, wciela się w czytelnika, by za chwilę naprowadzić go na właściwy tor myślenia: „Powiadasz zatem, że wyraz ‘ból’ właściwie oznacza krzyk? – Wprost przeciwnie; słowny wyraz bólu nie opisuje go tylko zastępuje” (DF, § 244). Nie oznacza to, że aforyzmy całkiem znikają: „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” (DF, § 255). Raczej aforyzmy tego typu nie pojawiają się często. Zmieniają się w dłuższe fragmenty pisane jednak językiem potocznym, niezawierającym żadnych technicznych terminów czy pojęć. Tak też było w *Traktacie*, choć tam jeszcze można znaleźć konceptualne oddziaływanie Russella i Fregego.

Najbardziej uderza jednak w *Dociekaniach* i w innych późnych pismach pewien rodzaj wyobraźni, tworzenia fikcyjnych historii w celu pokazania i zrozumienia, jak funkcjonuje nasz język, dokonania przeglądu jego gramatyki. Wittgenstein zastrzega się, że jego zainteresowania nie kierują się ku możliwym przyczynom powstania naszych pojęć, „nie uprawiamy przyrodoznawstwa i nie uprawiamy historii naturalnej – bo dla naszych celów historię tę moglibyśmy też zmyślać” (DF, s. 321). Hacker nazywa takie podejście „historią bez historii”³³. W istocie w jego późnych pracach rzadko obecne są odwołania do rzeczywistej historii, na przykład liczb, liczenia, matematyki w ogóle. Nie znajdziemy też rozważań o gramatyce kolorów w języku chińskim czy papuaskim. Zamiast historycznych opisów systemów arytmetycznych starożytnego Egiptu, Babilonii czy Chin, w miejsce przywoływania empirycznych faktów lingwistycznych, spotykamy za to wiele opisów kultur i języków wymyślonych przez Wittgensteina w celu wyobrażenia sobie innych możliwych systemów reprezentacji, w zamiarze podkreślenia różnorodności w funkcjonowaniu języka albo krytyki błędnych teorii. *Dociekania filozoficzne* zaczynają się od cytatu z *Wyznań* św. Augustyna, w którym opisuje on jak, będąc dzieckiem, uczył się języka: „Gdy starsi wymieniali na głos jakąś rzecz i stosownie do dźwięku ciałem się ku czemuś zwracali, widziałem i rozumiałem, że nazywają oni tę rzecz za pomocą tego właśnie dźwięku, który wydają” (DF, § 1). Opis ten przedstawia określony obraz ludzkiego języka, w którym słowa nazywają przedmioty, a zdania są splotami takich słów. Powinniśmy go przyjąć, wydaje się bowiem naturalny, jakby bezwiednie akceptowany, a zarazem jest czymś pierwotniejszym niż teorie i stanowiska, obrazem, który głęboko w nas tkwi. Wittgenstein poniekąd nakłania nas, byśmy go przyjęli, to znaczny proponuje, byśmy zaakceptowali pewien filozoficzny pogląd w kwestii języka. To, co następuje później, ma dla całych *Dociekań* ogromne znaczenie. Wittgenstein nie

³³ P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach*, [w:] *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*, ed. by J. Padilla Gálvez, Heusenstamm 2010, s. 20.

przeciwstawia tej, powiedzmy, referencjalnej semantyce, własnej koncepcji języka i znaczenia. Ważne jest to, czego o tej koncepcji nie mówi: nie mówi, że jest błędna, niekonsekwentna, oparta na fałszywych przesłankach, sprzeczna z innymi wypowiedziami Augustyna etc. A zatem nie mówi tego, co zazwyczaj stanowi argument w filozoficznej krytyce. Nie wiadomo z góry, co błędnego jest w tym obrazie. Zamiast tego Wittgenstein powiada:

Wyobraźmy sobie język, do którego pasuje taki opis, jak u Augustyna: język ów służyć ma porozumiewaniu się budowniczego A ze swoim pomocnikiem B. [...] W tym celu posługują się oni językiem składającym się ze słów 'kostka', 'słup', 'plyta', 'belka'. A wykrzykuje te słowa – B przynosi blok, który na dany okrzyk nauczył się przynosić. – Potraktuj to jako kompletny, prymitywny język (DF, § 2).

Tym prostym przykładem Wittgenstein w niespełna dziesięciu liniijkach zachwiał fundamentem całej referencjalnej semantyki, co więcej rozmył naturalny i najbardziej oczywisty obraz języka, w którym słowa oznaczają przedmioty. Okazuje się, że czasami tego nie robią, lecz są rozkazami do działania w określony sposób. W konsekwencji wstrząsnął całym filozoficznym myśleniem. Jak silny to był wstrząs pokazują niezliczone odwołania i nawiązania świadczące także o tym, że § 2 był jednym z najgłębiej wpisujących się w pamięć i najbardziej sugestywnych.

Moglibyśmy przytoczyć wiele innych przypadków Wittgensteinowskiego „zmyślania”, jak choćby przypowieść o sprzedawcach drewna z *Uwag o podstawach matematyki* albo wizytę w sklepie po pięć czerwonych jablek z *Dociekań*. Nie mówiąc już o niezliczonych przykładach i porównaniach, czasem rysunkach, których celem była „przejrzysta ekspozycja” znaczeń, wyrażeń naszego języka, a zatem naszego sposobu życia, czyli kultury.

Mawia się też o ludziach, że są dla nas przejrzysti. Ale w naszych rozważaniach istotne jest to, że człowiek może też 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 rozumiemy. (I to nie dlatego, że nie wiemy, co do siebie mówią.) Nie potrafimy się w nich wczuć (DF, s. 313).

To wczuwanie nie ma charakteru przenikania w głęboką otchłań jaźni, wiąże się raczej ze znajomością reguł i praktyk, wedle których ludzie ci żyją. Złudzeniem jest rozumienie ludzi, ich języka i przekonań, niezależnie od sposobu ich życia i jakby uprzednio wobec niego. Powrót do codzienności należy rozumieć także jako powrót do naszych codziennych praktyk, norm i wzorów postępowania utrwalonych przez społeczne konwencje. „Prawdą i fałszem jest to, co ludzie *mówią*; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia” (DF, § 241). To zarazem powrót do prostoty, do nieprzerwanego funkcjonowania reguł. Wszystko, co kom-

plikuje to funkcjonowanie i wytrąca nas poniekąd z biegu życia, to pewnie niefortunnie zadane pytania z pozycji z boku, spoza „gier językowych”, mające swe źródło w samej naszej kulturze.

BIBLIOGRAFIA

- Cavell S., *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, „Inquiry” 1988, 31, 3.
- Cavell S., *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Chicago 1989.
- DeAngelis W.J., *Ludwig Wittgenstein – A Cultural Point of View. Philosophy in the Darkness of this Time*, Burlington 2007.
- Hacker P.M.S., *Wittgenstein’s Anthropological and Ethnological Approach*, [w:] *Philosophical Anthropology. Wittgenstein’s Perspective*, ed. by J. Padilla Gálvez, Heusenstamm 2010.
- Haller R., *Was Wittgenstein Influenced by Spengler?*, [w:] *Questions on Wittgenstein*, Omaha 1988.
- Kienzler W., *Wittgenstein und Spengler*, [w:] *Kulturen und Werte*, hrsg. von J.G.F. Rothhaupt, W. Vossenkuhl, Berlin–Boston 2013.
- Lurie Y., *Wittgenstein on Culture and Civilization*, „Inquiry” 1989, 32 (4) (December).
- Monk R., *Wittgenstein’s Forgotten Lesson*, „Prospect Magazine” 1999, 7.
- Perloff M., *Wittgenstein’s Ladder. Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, Chicago and London 1996.
- Perloff M., *Writing Philosophy as Poetry: Wittgenstein’s Literary Syntax*, [w:] V. Munz, K. Puhl, J. Wang (eds.), *Language and World*, Part Two. *Signs, Minds and Actions*, Heusenstamm 2011.
- Recollections of Wittgenstein*, ed. by R. Rhees, Oxford 1984.
- Schalkwyk D., *Wittgenstein’s ‘Imperfect Garden’. The Ladders and Labyrinths of Philosophy as Dichtung*, [w:] *The Literary Wittgenstein* (ed. by J. Gibson and W. Huemer), London and New York 2004.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej. Skrót dokonany przez Helmuta Wenera*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Von Wright G.H., *Wittgenstein*, Oxford 1982.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 1999.
- Wittgenstein L., *Niebieski i Brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa 1998.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigation. The German Text, with an English Translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte. Revised 4th Edition by P.M.S. Hacker and J. Schulte*, Oxford 2011.
- Wittgenstein L., *The Big Typescript (fragmenty)*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2019.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L., *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Philosophische Bemerkungen*, [w:] *Werkausgabe*, Bd. 2, hrsg. von R. Rhees, Frankfurt am Main 1984.