

L o u i s S a s s

Głębokie niepokoje. Uwagi o Wittgensteinie jako antyfilozofie*

Wprowadzenie¹

Wittgenstein powiedział kiedyś, że od kontynuacji swojego dzieła przez innych wolałby zmianę w sposobie życia ludzi – zmianę, która sprawiłaby, że wszystkie zagadnienia i pytania składające się na jego filozofowanie byłyby zbyteczne: „Musisz (...) zmienić swoje życie, (...) wtedy zniknie to, co problematyczne”². Sugerował, że tak, jak chorobę epoki, tak też „chorobę, jaką są problemy filozoficzne, można wyleczyć jedynie przez zmianę sposobu myślenia i życia”³. Innym razem pytał: „Jaki jest pożytek z filozofii, jeśli nie czyni mnie lepszym człowiekiem?”⁴

* L. Sass, *Deep Disquietudes: Reflections on Wittgenstein as Antiphilosopher*, w: J.C. Klagge (ed.), *Wittgenstein: Biography & Philosophy*, Cambridge University Press 2001, s. 98–155.

¹ Jestem wdzięczny wielu przyjaciołom i kolegom za ich pozytywne uwagi lub też rozmowy na temat wcześniejszych szkiców czy prezentacji tego artykułu i chciałbym szczególnie podziękować Rupertowi Readowi, Jefferey’owi Gellerowi, Jamesowi Conantowi, Jamesowi Klagge’owi, Davidowi Schulbergowi, Paulowi Voestermansowi i Jamesowi Phillipsowi. W swoim eseju skupiam się na wczesnej filozofii Wittgensteina, w następnych publikacjach mam nadzieję zająć się jego późniejszym dziełem.

² L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, KR, Warszawa 2000, s. 49.

³ L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, przeł. M. Poręba, KR, Warszawa 2000, s. 106.

⁴ Pytanie cytowane przez Jamesa Conanta w tekście *Throwing away the Top of the Ladder* („Yale Review” 79, ss. 328–364, s. 364). Zbliżone fragmenty można znaleźć w: N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, przeł. M. Szczubińska, KR, Warszawa 2000, s. 47 i 121. W podobnym tonie Wittgenstein wypowiada się w takiej uwadze: „Praca w filozofii jest – jak pod wieloma względami praca w architekturze – właściwie bardziej pracą nad samym sobą” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 40). Wittgenstein zdawał się odczuwać antypatię

Jak na to wskazują te uwagi, Wittgenstein nie był w żadnym razie skupiony wyłącznie na *logice* filozoficznego problemu i filozoficznego złudzenia. Wręcz przeciwnie – w swoim późniejszym dziele często wydaje się mniej zainteresowany oceną konkretnych teorii filozoficznych niż diagnozą całej postawy, czy też sposobu życia, który według niego towarzyszy postawie filozoficznej jako takiej. Ta postawa czy też sposób życia zawiera w sobie, jak będę tego dowodził, upodobanie do oderwanej od życia kontemplacji, abstrakcji i urzeczowiającej introspekcji – w sensie oddzielenia od ciała, jaźni, społeczności i świata. Jest to postawa, która była dla Wittgensteina, tak jak dla wielu członków nowoczesnych zachodnich społeczności, a zwłaszcza intelektualistów, czymś aż nadto osobiście znajomym.

W swoich poprzednich pracach przyjąłem perspektywę Wittgensteina, by zaproponować krytykę pewnych kluczowych pojęć w psychiatrii (zwłaszcza pojęcia urojenia) i rozwinąć bardziej adekwatne rozumienie subtelności różnych zaburzeń psychicznych⁵. W niniejszym tekście chciałbym potraktować Wittgensteina i jego myśl jako *przedmiot* analizy. Mam nadzieję naświetlić złożony, czasami oszałamiający projekt intelektualny Wittgensteina poprzez wyciąganie na jaw wątków, które mają szerokie egzystencjalne, psychologiczne i kulturowe implikacje, oraz poprzez połączenie ich z jego osobowością i z jego kulturowym otoczeniem. Moim celem jest rozjaśnienie niektórych psychologicznych kontekstów, niejednoznaczności – i być może motywacji – jego podstawowych filozoficznych koncepcji czy też postaw, i stworzenie podstawy zrozumienia ich znaczenia i szeroko rozpowszechnionego uroku w dobie nowoczesności i ponowoczesności. Będę próbował pokazać, w jaki sposób można rozumieć stanowiska filozoficzne Wittgensteina i jego metafizyczne postawy (zwłaszcza w jego wczesnej filozofii) w świetle jego osobowości – jako mające pokrewieństwo z jego zmiennym doświadczeniem, jego najgłębszymi skłonnościami oraz sposobami radzenia sobie z nimi. Podążanie w tym kierunku to kontynuacja koncepcji, którą Nietzsche w słynny sposób przedstawił w *Poza dobrem i złem*, a zgodnie z którą każda wielka filozofia jest w istocie: „spowiedzią swego twórcy oraz rodzajem mimowolnych, a jako takie nie zaznaczonych *memoarów*”⁶. Jest to przekonanie, z którym sympatyzował Wittgenstein: „Gdy niekiedy powiada się, że (czyjaś) filozofia jest sprawą temperamentu, jest w tym także jakaś prawda”⁷, napisał w 1931 roku.

w stosunku do filozofów, którzy mieli zaledwie profesjonalne zainteresowanie w stosunku do swojej dziedziny (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt.).

⁵ L. Sass, *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1994.

⁶ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Bis, Warszawa 1990, s. 12.

⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 33.

Jak na to zwróciło uwagę kilku biografów i komentatorów, zainteresowanie Wittgensteina filozofią było od samego początku bardzo intensywne i w tajemniczy sposób głęboko osobiste. Jego zainteresowanie filozofią zaczęło się nie od poszukiwania pewności, ale od pragnienia uniknięcia „bolesnych sprzeczności”. Być może po raz pierwszy filozofia zaintrygowała go gdy w 1908 roku, w wieku lat dziewiętnastu, zapoznał się z teorią typów przedstawioną w *Zasadach matematyki* Bertranda Russella⁸. W rzeczy samej, kwestie związane z teorią typów zdają się być paradygmatycznym przykładem bolesnych sprzeczności trapiących Wittgensteina, od których szukał on uwolnienia – uwolnienia niekoniecznie przez rozwiązanie problemu, ale przez rozpuszczenie go. W swojej biografii młodego Wittgensteina Brian McGuinness zwraca uwagę na tajemnicę tego, dlaczego właściwie był on tak głęboko i osobiście zafrapowany tak bardzo abstrakcyjnymi problemami logiki i matematyki. Wittgenstein, jak pisze McGuinness:

był muzykiem, czytał z pasją dzieła literatury, które „do niego przemawiały” – mówiły coś o ludzkim życiu. Zamartwiał się swoimi ułomnościami i trudnościami. Był surowym krytykiem porażek, zwłaszcza w kwestiach uczciwości, u innych. Ostatecznie napisał książkę, której główny cel był, jak sam mówił, etyczny. Co miały wspólnego podstawy matematyki [to jest trudności Fregego i Russella] z tego typu skłonnościami? To pytanie jest wyrazem pełnego dezorientacji uczucia, że nie wszystko tu się zgadza⁹.

Niniejszy esej jest próbą odpowiedzi na to pytanie z psychologicznego, albo psycho-filozoficznego punktu widzenia, oraz, w szczególności, próbą rozproszania dezorientacji, o której mówi McGuinness. Będę rozważał dążenie Wittgensteina do geniuszu, które stanowi motyw przewodni jego biografii pióra Raya Monka, ale skupię się uważniej na ściślejszych, lecz siłą rzeczy bardziej hipotetycznych powiązaniach pomiędzy psychologiczną konstrukcją Wittgensteina, czy też jego postawą egzystencjalną, jego przekonaniem estetycznymi i etycznymi, a konkretnymi filozoficznymi zagadnieniami czy nurtami, które go frapowały¹⁰. Wśród tych ostatnich znajduje się teoria typów Russella, a także

⁸ Wittgenstein, jak się wydaje przed kwietniem 1909, znalazł swoje własne rozwiązanie dla paradoksów spowijających teorię typów (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, KR, Warszawa 2003, s. 51). Jest też możliwe, że jeśli chodzi o filozofię, Wittgenstein znał jeszcze wcześniej myśl Schopenhauera.

⁹ B. McGuinness, *Wittgenstein: A Life: Young Ludwig, 1889–1921*, University of California Press, Berkeley 1988, s. 77.

¹⁰ Na początku swojej godnej podziwu biografii Wittgensteina Monk zaznacza, że jego zamiarem jest ukazanie, że „jego [Wittgensteina] zainteresowania filozoficzne oraz jego życie emocjonalne i duchowe tworzą jedną całość” (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 18). Monk ujawnia kilka ważnych związków pomiędzy tymi dwiema dziedzinami, takich jak generalne dążenie Wittgensteina do geniuszu, połączone z przekonaniem, że tylko uczciwość względem siebie samego może być warunkiem uczciwej pracy w filozofii. Monk nie czyni jednak żadnej

własne rozróżnienie Wittgensteina na „mówienie” i „pokazywanie”, które kiedyś opisał on jako „zasadniczy problem filozofii”¹¹.

Trudność w zrozumieniu Wittgensteina została ładnie uchwycona przez niego samego w uwadze, którą wspomina jego siostra Hermine. Hermine opisuje reakcję Ludwiga na to, jak wyraziła swoją niemożliwość zrozumienia tego, dlaczego on, z jego niezrównanym filozoficznym umysłem, woli pracować jako pomocnik ogrodnika albo nauczyciel w szkole podstawowej niż jako profesor filozofii:

Ludwig odpowiedział analogią, która zmusiła mnie do milczenia. Powiedział: – „Przypominasz mi kogoś, kto spogląda przez zamknięte okno i nie może wyjaśnić sobie dziwnych ruchów przechodnia. Nie może on ocenić, co za nawałnica szaleje tam na zewnątrz, albo że obserwowana przez niego osoba tylko z trudem utrzymuje się na nogach”. Wtedy zrozumiałam, w jakim stanie umysłu się znajdował¹².

Częściowe przynajmniej zrozumienie osobowości Wittgensteina i jego egzystencjalnych rozterek może nam pomóc uchwycić atmosferę jego myślenia, a tym samym pojąć cokolwiek z dziwnych ruchów jego antyfilozofowania – z jego ciągłym podejmowaniem, a zarazem ciągłym odpieraniem pokus filozofii. Może to być również pomocne w wyjaśnieniu tego, co było nazywane konfesyjną naturą charakterystycznego dla Wittgensteina filozoficznego stylu, z jego praktyczną i negatywną naturą, z jego skupieniem się raczej na wrażliwości i indywidualnej zmianie niż na argumentowaniu i dogmacie. Bowiem „w wyznaniu”, jak na to zwraca uwagę Stanley Cavell, „nie wyjaśniamy ani nie usprawiedliwiamy, ale opisujemy, jak odczuwamy pewne rzeczy”¹³.

Wittgensteinowi jako osobie nie było obcych wiele pokus i źródeł iluzji, które krytykował w filozoficznej tradycji – zarówno pokusy solipsyzmu i sceptycyzmu, jak i pokusy introwersji, dystansu i abstrakcji. Jak zobaczymy, bardzo dotkliwie odczuwał on konflikt pomiędzy sprzecznymi pragnieniami – tęsknotę, by istnieć zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz własnej perspektywy, być pochłoniętym przez świat i kulturowe otoczenie, a zarazem przyjąć

realnej próby połączenia wymiaru osobowościowego z *charakterystycznymi* dla Wittgensteina filozoficznymi tematami; nie proponuje też żadnej wyraźnej czy rozbudowanej psychologicznej interpretacji osobowości Wittgensteina. Zważywszy na jego cele, Monk prawdopodobnie postępuje mądrze wyrzekając się tych dwóch prób. Moje zamierzenie jest jednak inne; zakłada chęć wysnuwania większej ilości hipotez i ryzyko, że będzie się brzmiało bardziej tendencyjnie, niż to przystoi w typowo biograficznym dziele.

¹¹ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 186.

¹² H. Wittgenstein, *My Brother Ludwig*, w: *Recollections of Wittgenstein*, red. R. Rhees, wyd. 2, Oxford University Press, Nowy Jork 1984, s. 4.

¹³ S. Cavell, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, w: tenże, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, s. 71.

niezaangażowany czy też synoptyczny punkt widzenia poza przestrzenią i czasem, poza językiem, poza jakimkolwiek zestawem kulturowych form. Chociaż z rzadko spotykaną intensywnością odczuwał on swoje filozoficzne problemy i udręki, to same tematy, których one dotyczyły, mają szerokie intelektualne i egzystencjalne znaczenie. Można wręcz powiedzieć, że są one paradygmatyczne dla nastawienia po-Kartezjańskiej czy też po-Kantowskiej duszy.

Kluczowymi cechami tego nastawienia są introwersja i poczucie izolacji, tendencja do czucia się wyobcowanym ze świata i od innych, oraz cierpienie w reakcji na poczucie wewnętrznego podziału. Towarzyszy temu często intensywna samoświadomość, poczucie spoglądania na siebie samego i otaczający go kontekst jakby z oddali. Takie osoby identyfikują się z tym, co filozof Thomas Nagel nazwał „jaźnią obiektywną”: próbują „wydostać się” ze skończonego umysłu i skończonego ciała, oraz przyjąć „widok znikąd”, widok, z którego życie, świat i własne ja może być oglądane z zewnątrz i *sub specie aeternitatis*¹⁴. Dzieła różnych uczonych – takich jak Georg Simmel, Norbert Elias, Michel Foucault czy Anthony Giddens – wskazują na to, że te i inne cechy stały się coraz bardziej wyraźne od czasu Oświecenia i rewolucji przemysłowej – czasu wzmożonej refleksyjności, pluralizmu i indywidualizmu oraz towarzyszących im kryzysów uprawomocnienia, wiedzy i tożsamości. Jak tego dowodzę w *Madness and Modernism*, owe charakterystyki, jeśli postrzegać je w kategoriach psychologicznych, można najlepiej opisać jako posiadające zabarwienie wyraźnie schizoidalne lub (by użyć starszych terminów) schizotypiczne, dystoniczne czy izolacyjne.

Termin „schizoidalny” jest podatny na opaczne zrozumienie. Musimy go po pierwsze wyraźnie oddzielić od terminu „schizofreniczny”. „Schizoidalny” nie oznacza stanu psychotycznego, ale raczej ogólny typ charakteru czy osobowości, która może mieć różny stopień i który może występować u dobrze funkcjonujących i w pełni zdrowych osób. Jest to typ, którego dominantą jest nadwrażliwość, kruchość oraz oderwanie zarówno od siebie, jak i od świata. Termin „schizotypiczny” został użyty w 1921 roku przez Ernsta Kretschmera w odniesieniu do normalnego temperamentu podobnego do przekraczającego normę temperamentu „schizoidalnego”¹⁵. Termin „dystoniczny” był czasem preferowany przez tych badaczy, którzy chcieli osłabić jego skojarzenia ze schizofrenią¹⁶. Terminy te jednak wyszły z użycia a termin „schizoidalny”

¹⁴ Th. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 10, 16–17, 260, 262.

¹⁵ E. Kretschmer, *Physique and Character*, przeł. W.J.H. Sprott, P. Kegan, wyd. 2, Trench, Trubner & Co., Londyn 1936.

¹⁶ E. Essen-Müller, *Pojęcie schizoidii*, w: *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, nr 112, 1946, s. 258–271. Essen-Müller używa terminu „izolujący się”. Więcej o „izolujących się” i „schizoidanych” typach zob. K. Menninger, *The Human Mind*, Knopf, Nowy Jork 1955.

zaczął być używany w bardziej pojemny i mniej patologicznie nacechowany sposób (jest tak używany między innymi w pismach W.R.D. Fairbairna, Harry'ego Guntripa i Anthony'ego Storra)¹⁷.

Omawiając schizoidalne czy schizotypiczne aspekty osobowości i światopoglądu Wittgensteina będę się starał uchwycić raczej jakościowe cechy niż oceniać stopień jego patologii czy zdrowia. Podstawowym domyślnym przeciwstawieniem nie jest zatem dla mnie stan normy czy zdrowia (czymkolwiek on jest), ale raczej inne wyraźne typy osobowości czy style charakteru, takie jak typ paranoidalny, narcystyczny, *borderline*, histrioniczny czy impulsywny. Chociaż używamy języka *zaburzeń* osobowości, w pewnym sensie wszystkie istoty ludzkie mniej lub bardziej podpadają pod jedną (lub być może kilka) z tych kategorii, albo przynajmniej się do nich zbliżają¹⁸.

Nie zamierzam zaprzeczać nienormalnym, czasami patologicznym cechom osobowości Wittgensteina. Mówimy wszakże o osobie, której trzech bracia najwyraźniej popełnili samobójstwo, która często sama myślała o popełnieniu samobójstwa¹⁹, która często bała się, że oszaleje, którą to obawę jej najbliżsi przyjaciele brali jak najbardziej poważnie. „Często wydaje mi się, że jestem na najlepszej drodze do szaleństwa”²⁰, napisał do przyjaciela w roku 1948. Wpis do dziennika 1937 wyraża jego nieprzerwane poczucie życia na krawędzi:

Czuje, jakby mój intelekt znajdował się w bardzo chwiejnym stanie, tak że dość słabe pchnięcie mogłoby nim zachwiać. To tak, jak niekiedy człowiek jest bliski płaczu, przeczuwając nadciągający spazm. A wtedy należy podjąć próbę, by całkiem spokojnie, równomiernie & głęboko zaczerpnąć tchu, aż spazm minie. Jeśli Bóg dopuści, mnie też to się uda²¹.

W liście napisanym w roku 1913 Bertrand Russell opisał wymianę zdań, którą odbył z Wittgensteinem: „Powiedziałem, że jest szalony, a on odparł: niech Bóg mnie broni przed zdrowiem psychicznym (Bóg z pewnością się tym zajmie)”²².

¹⁷ W.R.D. Fairbairn, *An Object-Relations Theory of the Personality*, Basic Books, Nowy Jork 1954; H. Guntrip, *The Schizoid Personality and the External World*, w: tenże, *Schizoid Phenomena, Object-Relations, and the Self*, International University Press, Nowy Jork 1969; A. Storr, *The Dynamics of Creation*, Atheneum, Nowy Jork 1972.

¹⁸ Kategorie te są wymienione np. w osi drugiej typologii podanej przez American Psychiatric Association w: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, wyd. 4, American Psychiatric Association, Waszyngton D.C. 1994.

¹⁹ B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 10, 26, 157, 254, 294.

²⁰ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 548.

²¹ L. Wittgenstein, *Ruch myśli. Dzienniki 1930–1932, 1936–1937*, przeł. R. Reszke, Spacja, Warszawa 2002, s. 82, zapis z 31.01.1937.

²² R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 111. „Przypuszczalnie prawdą jest, że żył na krawędzi choroby umysłowej. Lęk przed tym, że coś go zmusi do przekroczenia tej granicy,

Skupianie się zanadto na patologii i patologiczowaniu miałyby się jednak całkowicie z celem tego eseju. Używam w nim terminu „schizoidalny” na opisanie nie zaburzenia psychicznego, ale raczej pewnego szczególnego sposobu bycia, na który składają się określone temperamentalne i emocjonalne skłonności oraz określony zestaw specyficznych konfliktów, problemów i stylów psychologicznych mechanizmów obronnych. Chociaż pokażę, że temperament i postawa egzystencjalna Wittgensteina miały pewien rys schizoidalny, to jednak równie ważne jest, w jakim stopniu się on z tym rysem rozmiął. Wiele jednostek tego typu jest w wysokim stopniu samokrytycznych i samoświadomych; Wittgenstein był w tym względzie o tyle nietypowy, że krytycyzm skupiał się dokładnie na jego własnych schizoidalnych skłonnościach. Możemy wręcz powiedzieć, że Wittgenstein, pod pewnymi względami największy antyintelektualista wśród intelektualistów XX wieku, jest zarazem największą osobowością antyschizoidalną spośród osobników schizoidalnych – a miano-

towarzyszył mu przez całe życie” – napisał przyjaciel i uczeń Wittgensteina, Georg Henrik von Wright w *Szkiecu biograficznym* (w: N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., ss. 7–30, s. 9).

Podobny wydźwięk mają cytaty z samego Wittgensteina: „Mam poczucie, że moje zdrowie psychiczne zawisło na cienkiej nici” (1946, R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 516), „Często lękam się obłądu” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 85, uwaga z 1946 roku), „Myślę, że mogę oszaleć” (cyt. w: O.K. Bouwsma, *Wittgenstein: Conversations, 1949–1951*, Hackett, Indianapolis 1986, s. 9).

A oto jeszcze dodatkowe fragmenty z jego dziennika z roku 1930: „Czasami wydaje mi się, że mój mózg kiedyś nie sprosta wymaganiom i ulegnie. Jego siła jest bowiem wystawiona na straszne próby – w każdym razie często mi się tak wydaje” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt. s. 20, 26.04.1930). „Wydaje mi się, że mój aparat myślowy jest zbudowany w sposób wyjątkowo skomplikowany & subtelny & dlatego jest bardziej niż normalnie wrażliwy. Wiele spraw, które wcale nie przeszkadzają bardziej prymitywnemu mechanizmowi, zaburzają jego funkcjonowanie, powodując, że przestaje działać. Tak jak pyłek, który może unieruchomić czuły narząd, ale nie wywiera wpływu na funkcjonowanie narządu bardziej prymitywnego” (tamże, s. 38, 16.10.1930). „Niekiedy mam uczucie, jak gdyby mój umysł był szklaną laską, która jest obciążona & w każdej chwili może się złamać” (tamże, s. 75, 28.01.1932). „Powinieneś tak żyć, abyś mógł się oprzeć obłądowi, kiedy przyjdzie. *A przed obłądem nie powinieneś uciekać*. To szczęście, że go nie ma, ale *uciekać* przed nim nie powinieneś (...)” (tamże, s. 94, 20.02.1937). „Nikogo tu nie ma – ale mogę popaść w obłąd także sam” (tamże, s. 103, 24.02.1937). Zob. też tamże, s. 50, 157, 159, 185, XXX.

W jednym ustępie Wittgenstein spekuluje na temat tego, czy szaleństwo nie powinno być postrzegane mniej jako choroba, a bardziej jako „nagła – bardziej lub mniej nagła – zmiana charakteru”, i dalej opisuje je jako zawierające zaostrenie tego, co można nazwać skłonnościami schizoidalnymi: „Dlaczego nie miałyby się człowiek stać nagle *o wiele* bardziej nieufny wobec ludzi? Dlaczego nie *o wiele* bardziej zamknięty? Lub wyzbyty miłości? (...) Skoro ludzie są podstępni w codziennym życiu, dlaczego nie mieliby – *być może* nagle – stać się *o wiele* podstępniejsi? I *o wiele* bardziej niedostępni?” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 86–87, fragment z 1946 roku).

wicie osobą, która zarówno uosabiała, jak i atakowała formy wewnętrzności i odosobnienia charakterystyczne dla nowoczesnego człowieka²³.

Wittgenstein jest autorem dwóch całkiem odmiennych stanowisk filozoficznych – przedstawionych w jego książkach *Tractatus logico-philosophicus* i *Dociekania filozoficzne*; książki te w dużym stopniu odzwierciedlają czy też wyrażają dwie bardzo różne postawy wobec schizoidalnych aspektów jego sposobu bycia. Istnieje z pewnością jaskrawy kontrast pomiędzy osobistymi rozterkami Wittgensteina trapiącymi go we wczesnym i późnym okresie. W jego wojennych dziennikach z lat 1914–1916 Wittgenstein zdaje się być zaprzątnięty ochroną czystości, trwałości i odrębności rodzaju wewnętrznej jaźni – nie był to tylko sposób przezwyciężenia lęku przed śmiercią, deprywacją i zranieniem (co było zrozumiałe, biorąc pod uwagę jego położenie – żołnierza w pobliżu linii frontu walki), ale również bastion przeciwko pokusom nieautentyczności i jakiegokolwiek tendencji do tego, by poddać się potrzebom czy pragnieniom ciała.

Później jego niepokoje zmieniają przedmiot. Nie jest już skupiony na próbach odizolowania się od niebezpieczeństw i pokus, jakich dostarcza świat zewnętrzny, ale zamiast tego na przerażającym poczuciu wewnętrznego podziału, wewnętrznej martwoty i głębokiego odseparowania od innych ludzi. I tak na przykład oddzielenie od ciała, zamiast zapewniać poczucie niepodatności na zranienie, wydaje się teraz żalosne, wstydlive, stanem pustki i martwoty: „To żenujące, że jest się zmuszonym wyglądać niczym pusty szlauch, który napełniony jest jedynie przez ducha”²⁴, zapisał w swoim dzienniku w 1931 roku²⁵. „W mojej duszy jest (teraz) zima, jak wokół mnie”, zapisał Wittgenstein w lutym 1937 roku. „Wszystko jest zaśnieżone, nic się nie zieleni & nie kwitnie”²⁶. Opisuje wygaszanie światła, które sprawia, że „nagie istnienie” wydaje mu się „całkiem puste, jałowe (...)”. A wtedy człowiek umarł za życia (...) to właściwa śmierć”²⁷. Ta transformacja, czy też zmiana postaw to nie wszystko: na bardziej abstrakcyjnym lub też refleksyjnym planie metafizologii (jak zobaczymy rozważając wczesną filozofię Wittgensteina) schizoidal-

²³ Chociaż istnieje pewien oczywisty sens, w którym ten antyschizoidalny aspekt jest nieschizoidalną cechą Wittgensteina, to istnieje również sens, w którym może być on postrzegany jako dalszy objaw jego schizoidalnej samoświadomości i samokrytycyzmu. Stanie się to widoczne dalej.

²⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 27.

²⁵ Kiedy w 1940 roku wspominał wysoce zracjonalizowany, funkcjonalistyczny dom w stylu Bauhaus, który zaprojektował dla swojej siostry czternaście lat wcześniej, Wittgenstein stwierdził, że był on „wyrazem wielkiego zrozumienia”, ale jednak brakowało mu tego, co najważniejsze: „Wszelka wielka sztuka ma za podstawę prymitywne skłonności człowieka. (...) Lecz pierwotnego życia, dzikiego życia, które chce się wyszaleć – brakuje. Można by zatem powiedzieć, że brakuje mu zdrowia (...)” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 63–64).

²⁶ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 98, 21.02.1937.

²⁷ Tamże, s. 99–100, 22.02.1937.

ne i antyschizoidalne skłonności Wittgensteina odgrywają jednocześnie rolę *zarówno* w jego wczesnym, jak i późnym okresie.

Wittgenstein przejawiał godną uwagi ambiwalencję względem filozofowania jako takiego. Chociaż czasami podkreślał swój wielki szacunek dla filozofii, to dużo częściej opisywał ją jako źródło „głębokich niepokojów”²⁸, niejasnych umysłowych „zmartwień”, „mentalnych paraliżów”²⁹, a nawet katuszy, które jako choroba potrzebują lekarstwa³⁰. Potrafił określić pisma metafizyczne z przeszłości jako „jedne z najszlachetniejszych ludzkich dążeń”, ale zarazem pytał demaskatorsko: „Co by powiedziała moja pokojówka na tego rodzaju abstrakcyjną mowę?”³¹. W tej ambiwalencji w odniesieniu do filozofii Wittgenstein odwołuje się do centralnego ludzkiego dylematu: pytania o to, czy myślenie powinno być uważane za najbardziej jaskrawy przejaw witalności składającej się na ludzką kondycję, czy też raczej za jej najbardziej dogłębne wyczerpanie³². Chociaż zawsze rozdarty pomiędzy tymi dwoma poglądami,

²⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, § 111, s. 72.

²⁹ L. Wittgenstein, *Philosophy*, w: tenże, *Philosophical Occasions, 1912–1951*, red. J.C. Klagge i A. Normann, Hackett, Indianapolis i Cambridge 1993, ss. 173–175.

³⁰ Wyrażenie „mentalny paraliż” pojawia się w: N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 59, a także w *Wittgenstein's lectures in 1930–1933*, notatkach spisanych i sparafrazowanych przez G.E. Moore'a, „Mind” 64, 1955, ss. 1–27, s. 27, przedruk w: L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, ss. 45–114, s. 114.

³¹ „Jedno z najszlachetniejszych ludzkich dążeń”, zob. K.T. Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1969, s. 86. „Pokojówka” jest cytowana przez Wolfe'a Maysa w *Recollections of Wittgenstein*, w: K.T. Fann (red.), *L. Wittgenstein: The Man and his Philosophy*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1978, s. 82. Wittgenstein ponadto ostrzega: „Strzeż się taniego patosu, kiedy piszesz o filozofii!” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 113, 30.03.1937).

³² Hannah Arendt w *Myśleniu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991, omawia obydwie stanowiska: „(...) myślenie, poszukiwanie sensu, tak odmienne od głodu wiedzy, a nawet od głodu wiedzy czystej, było często traktowane jako coś niezgodnego z naturą, jak gdyby ludzie, którzy rozmyślają bez celu (...), angażowali się w działalność *sprzeczną z kondycją ludzką*. Myślenie jako takie (...) jest, jak to zauważył Heidegger, czymś «nie w porządku»” (s. 123). „Platon pierwszy zauważył, że filozof innym ludziom wydaje się poszukiwaczem śmierci” (s. 124). Wspomina ona także pogląd przeciwny: „Taką metaforą posługuje się Arystoteles w (...) *Metafizyce*: «Aktywność myślenia [*energeia*, która jest sama swym celem] to życie” (s. 179).

Podobną ambiwalencję ilustruje zmieniające się użycie przez Wittgensteina metafory snu. Czasami opisuje on sen, dzięki któremu uwalniamy się od samoświadomości i innych zakłóceń: „A umiejętność pracy pod niejednym względem przypomina umiejętność zaśnięcia” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 37, 16.10.1930). Innym razem nazywa go pewnego rodzaju śmiercią za życia: „Można wyobrazić sobie człowieka, który od urodzenia do śmierci albo ciągle spał, albo żył w czymś w rodzaju snu czy odurzenia. Tak właśnie ma się moje życie do życia naprawdę żywego człowieka (myślę akurat o Kierkegaardzie)” (tamże, s. 72, 11.01.1932).

w swoich późnych dziełach Wittgenstein skłaniał się raczej ku drugiemu z tych stanowisk, atakując intelektualizm zachodniej tradycji filozoficznej i próbując zakorzenić ludzką egzystencję w istnieniu praktycznego i społecznego życia, a czasem nawet w najbardziej zwierzęcej, instynktownej części ludzkiej natury. „Chcę traktować tu człowieka jak zwierzę”, napisał zaledwie kilka tygodni przed śmiercią, „jak prymitywną istotę, której przyznaje się instynkt, lecz nie rozumowanie. Jak istotę w stanie pierwotnym. (...) Język nie wyłonił się z rozumowania”³³.

Umieszczenie filozoficznych i metafizycznych problemów Wittgensteina w kontekście jego schizoidalnych cech nie musi być postrzegane jako posunięcie redukcyjne. Jest czymś oczywistym, że teoria filozoficzna, filozoficzny argument czy filozoficzna perspektywa powinny być ostatecznie oceniane niezależnie od jakiegokolwiek psychologicznej analizy ich pochodzenia czy też osobistej motywacji ich twórcy. Jestem jednak przekonany, że taka analiza może mieć ważne konsekwencje dla hermeneutycznego podejścia, które przyjmujemy wobec myśli Wittgensteina. Może nam ona na przykład pomóc dostrzec pewne wieloznaczności, paradoksy i napięcia, które inaczej można byłoby przeoczyć czy też im zaprzeczyć. Może nam ona również pomóc rozpoznać pewne tendencje do przesady czy jednostronności w myśli Wittgensteina. (Ani przesada, ani niekonsekwencja nie powinny być jednak postrzegane jako decydujące wady, które niszczą czy przynajmniej poważnie kompromitują wartość całości myśli danego filozofa. Skrajne stanowisko może rzucić więcej światła na daną sprawę niż stanowisko bardziej wyważone, a niespójność, lub nawet sprzeczność, może być czasem ceną, jaką płaci się za zajmowanie się pewnymi rodzajami filozoficznych problemów)³⁴.

Zwrócenie uwagi na schizoidalne czy też schizotypiczne aspekty nie umniejsza bynajmniej wagi czy doniosłości myśli i pism Wittgensteina. Zgadza się z tymi, którzy widzą w Wittgensteinie najważniejszego filozofa XX wieku; ja sam byłem pod jego głębokim wpływem. Co więcej, jak wiedzą czytelnicy moich książek *Madness and Modernism* i *The Paradoxes of Delusion*, nie operuję modelem, który przeciwstawia stan zdrowia czy normy wyznaczany przez racjonalność i wgląd, jakiemuś ogólnemu pojęciu psycho-

³³ L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, KR, Warszawa 2001, § 475, s. 81.

³⁴ Zgadza się z Thomasem Nagel, że „(...) poszukiwanie jednolitej koncepcji życia i świata prowadzi często do filozoficznych błędów – do fałszywych redukcji albo do odmowy uznania jakiejś części rzeczywistości” (Th. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 7). „W pewnych rozterkach (...) kryje się, moim zdaniem, więcej prawdy niż we wszystkich proponowanych rozwiązaniach” (tamże, s. 8). Argumenty Michela Foucaulta, dotyczące nieuniknionych paradoksów, które są nieodłączną częścią nowoczesnej, post-kantowskiej myśli, zdają się sugerować podobny pogląd. Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2006; omówione w: L. Sass, *Madness and Modernism*, dz. cyt., s. 327–331.

patologii rozumianej jako błąd, brak woli czy też brak samoświadomości. Schizoidalność może nas w istocie uczynić – w stosunku do innych ludzi – bardziej skłonny do przenikliwego wglądu w pewne możliwości ludzkiej egzystencji czy też bardziej na nie wrażliwymi³⁵. Napięcie pomiędzy zewnętrznym widokiem znikąd a poczuciem zaangażowania w bardziej spontaniczny, nierefleksyjny rodzaj doświadczenia jest, bądź co bądź, bardzo prawdziwym i potencjalnie głębokim aspektem ludzkiej egzystencji. Napięcie to jest nieprzezwyciężone i, jak zauważa Nagel, odgrywa bardzo znaczącą rolę w tworzeniu filozoficznych problemów. By w pełni docenić jego wagę, trzeba zrozumieć, że dążenie do nadmiernie ujednoczonego pojmowania życia i świata może być czasem jałowe, a nawet mylące: może być po prostu tak, że „ugrzęźliśmy pomiędzy przeciwstawnymi stanowiskami”³⁶. Chociaż wszechobecne

³⁵ Wittgenstein czasem zdaje się sugerować związek pomiędzy szaleństwem a wglądem. Przyjrzyjmy się następującym fragmentom jego dziennika: „(...) obłąd jest najsurowszym sędzią (najsurowszym sądem) nad tym, czy moje życie jest słuszne, czy nie” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 94, 20.02.1937). „Ale obłąd *nie* kala rozumu. Choć nie jest też jego stróżem” (tamże, s. 98, 21.02.1937). „Respekt dla obłądu – to właściwie wszystko, co mówię (tamże, s. 101, 23.02.1937).

Na temat schizoidalnych aspektów Descartes’a i Kanta oraz ich powiązań z ich myślą zob. A. Storr, *Dynamics of Creation*, Secker&Warburg, Londyn 1972. Na temat Descartes’a zob. również: W. Blankenburg, *La Perte de L'Evidence Naturelle*, przeł. J.-M. Azorin, Y. Tatossian, Presses Universitaires de France, Paryż 1991, s. 110. Jedną z intelektualnych przewag, którą osoby o schizoidalnym czy schizotypicznym typie zdają się posiadać, jest to, że z reguły są one wolne od konwencjonalnych poglądów. Więcej o ogólnej kwestii związku kreatywności i „schizofrenicznego spektrum”, który dotyczy schizoidalnych i schizofrenicznych osób, zob. L. Sass, *Schizophrenia, Modernism, and the „Creative Imagination”*: *On Creativity and Psychosis*, „Creativity Research Journal”, nr 13, 2000–2001, s. 55–74.

³⁶ Th. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 16. Ten w pewnym sensie liberalny pogląd odnośnie do sprzeczności czy niespójności ma interesujące konsekwencje dla naszego podejścia hermeneutycznego w tym sensie, w jakim komplikuje kwestię tego, co to znaczy stosować zasadę życzliwości w stosunku do myśli danego filozofa. Poszukiwanie najbardziej wewnętrznie spójnego odczytania nie jest bowiem koniecznym najbardziej życzliwym, czy też potencjalnie najbardziej odkrywczym podejściem, które możemy zastosować. Kwestie te, nawiasem mówiąc, zdają się być kluczowe dla ostatnich kontrowersji dotyczących *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Zarówno podejście Cory Diamond, jak i Jamesa Conanta są przede wszystkim motywowane przez próbę uniknięcia przypisania *Traktatowi* wewnętrznej niespójności, co w silnym stopniu wpływa na ich jego odczytanie i używanie przez nich dowodów tekstowych. Pater Hacker i inni przyjmują bardziej liberalne stanowisko. Można oczywiście argumentować, że wczesny Wittgenstein był sam skupiony przede wszystkim na logicznej spójności, a w związku z tym podejście liberalne jest mniej odpowiednie w kontekście egzegezy jego dzieła, ale z drugiej strony można też dowodzić, że w sposób ewidentny pozytywna postawa wczesnego Wittgensteina w stosunku do „tego, co mistyczne” uzasadniałaby bardziej liberalne podejście w odniesieniu do przynajmniej pewnych rodzajów niespójności.

Zob. C. Diamond, *Throwing Away the Ladder*, w: tamże, *The Realistic Spirit*, MIT Press, Cambridge 1991, s. 179–204; C. Diamond, *Etyka, wyobraźnia i metoda „Traktatu” Wittgensteina*, przeł. P. Mroczkiewicz, w: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. wyd.

w ludzkim życiu i w pewnej szczątkowej formie obecne u każdej ludzkiej istoty, napięcie pomiędzy wnętrzem a zewnątrz jest mniej znamienne dla osób z, powiedzmy, przeważająco historycznym, obsesyjno-kompulsywnym, narcystycznym, paranoidalnym czy impulsywnym rysem charakteru, niż dla jednostek schizoidalnych czy schizotypicznych. Niektórzy ludzie, jak pisze Nagel, „silniej odczuwają ten problem niż inni – a nawet ludzie wrażliwi są nim pochłonięci w różnym stopniu w różnym czasie”³⁷.

Jest zatem czymś oczywistym, że nie będę dowodził, iż filozoficzne posunięcia tego wielkiego myśliciela są tylko grą cieni, epifenomenalnymi odbiciami niewidocznych, prawdziwych wydarzeń rozgrywających się gdzieś poza zasięgiem wzroku. Mój projekt nie jest w istocie próbą objaśnienia filozofii w świetle osobowości jej twórcy, ale raczej próbą uzupełnienia jednej dziedziny przez drugą. Można powiedzieć, że to, co filozoficzne, i to, co psychologiczne, jest równoległym wyrazem tych samych problemów, które z kolei są zakorzenione w ludzkiej naturze w tej mierze, w jakiej jest ona kształtowana przez szczególnie rodzaj osobowości czy kulturową formację. Poprzez badanie tych powiązań możemy lepiej uchwycić, w jaki sposób pewne bardzo ogólne, abstrakcyjne, a nawet intelektualne zagadnienia – zagadnienia związane z kwestiami wiedzy i bycia – mogą mimo to być przez pewne jednostki doświadczane z pewnego rodzaju żywością, konkretnością i emocjonalną bezpośredniością. Mam nadzieję oddać sprawiedliwość złożoności oraz istotnym aspektom myśli Wittgensteina, a jednocześnie traktować go jako paradygmatyczną figurę, która pomimo całej swojej wyjątkowości może być postrzegana jako emblematyczna dla nowoczesnej filozofii i nowoczesnej kultury w ogólności.

Każda próba powiązania życia i myśli ważnego filozofa jest z pewnością trudna, ale kilka aspektów pisarstwa i stylu myślenia Wittgensteina czyni tę próbę wyjątkowo karkołomną. Po pierwsze, mamy tu do czynienia z trudnością w dokładnym rozpoznaniu tego, kto mówi w jego tekstach. Rozumienie Wittgensteina wymaga, abyśmy czytali jego teksty nastawiając uszu na dramatyczne ironie i inne złożoności, które składają się na odpływ i przyływ jego argumentacji. Oznacza to rozpoznanie, że mamy tu do czynienia nie tyle z podręcznikiem czy traktatem, ale raczej z serią konwersacyjnych dialogów, w których może być trudno dostrzec położenie, czy nawet istnienie, ustalonego punktu widzenia, który moglibyśmy przypisać Wittgensteinowi. Odnosi się do

pol. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Śląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009, s. 181–210; J. Conant, *Throwing Away the Top of the Ladder*, „Yale Review” 79, s. 328–364; J. Conant, *The Method of the „Tractatus”*, w: E. Reck (red.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University, Oksford 2002. O krytyce tych poglądów zob. P.M.S. Hacker, *Czy próbował to zagwizdać?*, przeł. P. Dehnel, w: A. Cray, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, dz. cyt., s. 409–448.

³⁷ Th. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 260.

tego jego uwaga z 1951 roku: „Ale zobacz, piszę jedno zdanie, a potem piszę następne – zupełnie mu przeciwstawne. I które z nich ma obowiązywać?”³⁸

Przenikliwie krytyczna samoświadomość Wittgensteina może sprawić, że czujemy, iż nie istnieje nic, wobec czego on sam by nie reagował, nic, czego nie byłby świadomy. W jego przypadku, jak w przypadku żadnego innego filozofa, interpretator czuje, że każdy jego krok był już antycypowany³⁹. To sprawia, że jest czymś wyjątkowo ważnym, aby wnieść się ponad poziom tego, co Jean Starobinski nazwał „zasadą emanacji czy odzwierciedlenia”, wedle której traktujemy dzieło takie jak *Traktat* Wittgensteina, jako rodzaj bezpośredniego odbicia czy kauzalnego skutku spontanicznych wewnętrznych tendencji czy innych psychologicznych czynników działających poniżej progu świadomości lub kontroli. Musimy oczywiście również wziąć pod uwagę to, jak sam autor odpowiadał na pewne centralne elementy swojej psychicznej konstytucji i w jaki sposób je przekroczył, ale nie podważa to zasadności interpretacji psychologicznej. W istocie być może jest tak, jak zauważa Starobinski – „musimy znać człowieka i jego empiryczną egzystencję po to, aby wiedzieć, czemu przeciwstawia się jego dzieło, czy też by znać jego współczynnik negatywności”⁴⁰.

Nie twierdzą zatem, że udało mi się odkryć perspektywę patrzenia na myśl Wittgensteina, której on sam był całkowicie nieświadomy. Wolę raczej myśleć, że naświetlam pewne egzystencjalne czy psychologiczne wątki, które chociaż nie były w sensie ścisłym nieświadome, to jednak były zbyt wszechobecne, by znajdować się w centrum uwagi czy świadomości Wittgensteina. Przyjęte tu podejście psychologiczne wiele zawdzięcza przede wszystkim tradycji fenomenologicznej, ale również szkole psychiatrycznej i psychodynamicznej, które skupiają się na usposobieniu czy charakterze raczej, niż na źródle, jakim miałyby być dzieciństwo. Celem analizy fenomenologicznej jest uczynić jawnym coś, co było ukryte. Tym, co ukryte, jest jednak nie tyle wyparta treść, co raczej rodzaj intencjonalności, egzystencjalne nastawienie czy też zasięg świadomości, w ramach których sam autor dokonuje oceny i rozważa swoje miejsce w świecie. Tak, jak to się udało Starobinskiemu w jego książce o Rousseau, tak i ja mam nadzieję uchwycić zarówno różnorodność skłonności Wittgensteina, jak i jedność jego intencji, a dokonać tego poprzez rozjaśnianie na psychologicznym poziomie nie historycznych przyczyn, ale czegoś, co może być nazwane

³⁸ Cyt. w: O.K. Bouwsma, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 73.

³⁹ Malcolm przywołuje uwagę Wittgensteina na temat tego, że „bardzo nieprawdopodobne jest, ażeby ktokolwiek z jego studentów miał pomyśleć o czymś, o czym on sam jeszcze nie pomyślał” (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 64).

⁴⁰ Jean Starobinski cytowany przez Roberta J. Morriseya w jego *Introduction: Jean Starobinski and Otherness*, w: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Otherness*, przeł. A. Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1988, ss. XI–XXXVIII, s. XIX.

podstawowym stylem lub organizującą strukturą świadomości Wittgensteina, czy też jego ogólnej wrażliwości. Jest to jeden ze sposobów podejmowania wyzwania, które sam Wittgenstein stawia w następującym fragmencie: „Ruch myśli w moim filozofowaniu musiałby dać się odnaleźć w dziejach mojego ducha, jego pojęć moralnych & zrozumieniu mojego położenia”⁴¹.

Jeśli taka perspektywa przyniesie sukces, powinna ona zarówno wzbogacić nasze rozumienie życia Wittgensteina, jak i pozwolić na docenienie jego tekstów, pomagając nam zająć się różnorodnymi pytaniami. A konkretnie: jakie są egzystencjalne konsekwencje filozoficznej myśli Wittgensteina? Do jakiego rodzaju egzystencji ona zachęca, a jaki potępia? Jak jego zainteresowania filozoficzne są powiązane z jego osobowością i jego wrażliwością, z jego głęboko odczuwanymi estetycznymi preferencjami i z intuicjami etycznymi? Jak, w świetle tych pytań, mamy rozumieć rozwój jego myśli filozoficznej, która charakteryzuje się zarówno radykalnym zwrotem, jak i pewnymi leżącymi na głębokim poziomie ciągłościami? I w końcu, jakie to wszystko rzuca światło na ambiwalentny i ciągle się zmieniający stosunek Wittgensteina do filozofii jako takiej oraz do jego własnego sposobu filozofowania i antyfilozofowania?

Są to złożone pytania. Nie mają jednej ani prostej odpowiedzi. W moim tekście staram się zaproponować „przejrzyste odwzorowanie” relacji pomiędzy życiem filozofa a jego myślą, mając nadzieję wytworzyć „właśnie ten rodzaj rozumienia, który polega na «dostrzeganiu powiązań»”⁴².

⁴¹ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 68, 07.11.1931.

⁴² L. Wittgenstein, *Philosophy*, w: tenże, *Philosophical Occasions*, dz. cyt., ss. 160–199, s. 175.

Można wyróżnić trzy różne rodzaje twierdzeń na temat związku pomiędzy planem filozoficznym a psychologicznym.

Pierwszy (i najsłabszy) rodzaj twierdzenia nie będzie nic mówił na temat dokonanych przez Wittgensteina wyborów zagadnień i problemów filozoficznych czy też o sposobach, w jakich do nich podchodził, lub też rozwiązaniach (czy „rozpuszczeniach” [*dis-solutions*]), jakie wobec nich zaproponował. Próbuje ono tylko wyjaśnić, dlaczego wiele filozoficznych zagadnień (które mogą być całkowicie niezależnie motywowane) było przez niego doświadczanych jako posiadające tak intensywne i osobiste znaczenie. Drugi rodzaj twierdzenia będzie dowodził, że czynnik psychiczny w istocie odgrywał znaczną rolę motywującą w wyznaczaniu „wyboru” problemów dokonanego przez Wittgensteina, to znaczy, że ukierunkowywał on jego intelektualne zainteresowania i strapienia. Trzeci (i najmocniejszy) rodzaj twierdzenia będzie argumentował, że wymiar psychologiczny miał wpływ na konkretne nastawienia, rozwiązania i sposoby, jakie Wittgenstein stosował *mierząc się* z tymi problemami.

W tym eseju wypowiadam w sposób oczywisty pierwszy rodzaj twierdzenia, który, jak jestem przekonany, jest sam w sobie godny uwagi. Chciałbym jednak pozostać odrobinę niepewny odnośnie do drugiego i trzeciego rodzaju twierdzeń. Ani przez chwilę nie wątpię bowiem w to, że filozoficzne myślenie Wittgensteina było w dużej mierze motywowane niezależnie, ani też w to, że wymaga ono internalistycznej formy interpretacji i analizy. W rzeczywistości wiele z tego, co znajduje się jego piśmarstwie filozoficznym, a w szczególności w zawłościach poszczególnych argumentów, nie podejrzewałbym o bycie powiązaniem w żadnym istotnym

stopniu z czynnikiem psychologicznym. Jednak nie byłoby niczym zaskakującym, gdyby osobiste troski odgrywały przynajmniej jakąś rolę w wyznaczaniu kierunku, a być może nawet pewnych aspektów formy jego myślenia filozoficznego. Chociaż powiązania pomiędzy tym, co osobiste, a tym, co psychologiczne, które przedstawiam w toku mojego wywodu, nie mogą *dowieść* żadnego z dwóch mocniejszych twierdzeń, to jednak czynią je one bardziej prawdopodobnymi.

(Przy okazji chciałbym zaznaczyć, że nie jest dla mnie czymś oczywistym to, że drugi i trzeci rodzaj psychologicznego wyjaśnienia musi być w sposób konieczny postrzegany jako konkurujący z bardziej czysto internalistycznymi, filozoficznymi stanowiskami. Czy nie jest możliwe wyobrażenie sobie stanowiska, które może być najbardziej zadowalająco nazwane „psycho-filozoficznym paralelizmem” [jednocześnie przyznając, że takie stanowisko nie jest łatwiejsze do wyjaśnienia niż jego imiennik, psycho-*fizyczny* paralelizm]? Dla zobrazowania psycho-filozoficzno-paralelistycznej interpretacji zob. koniec przedostatniej części tego artykułu).

Pozwolę sobie jeszcze raz podkreślić, że nawet jeśli wszystkie trzy twierdzenia *mogłyby* być udowodnione, to samo w sobie nie mówiłyby to nic na temat prawomocności (wewnętrznej spójności, trafności, przenikliwości itd.) filozoficznych argumentów i myśli Wittgensteina. Psychologiczna analiza może jednakże może pomóc wyjaśnić obecność pewnych cech myśli Wittgensteina (np. pewnych wyolbrzymień czy słabości, sprzeczności czy niespójności, lub innych osobliwości), których wątpliwa czy problematyczna natura musi być ustanowiona na innym, internalistycznym gruncie.

Rozważmy na przykład to, co wydaje się być przesadnym naciskiem na błędy wszelkiego mówienia o doświadczeniu „wewnętrznym”, który to atak był tak mocny, że sprawił, iż niektórzy komentatorzy postrzegali Wittgensteina albo jako behaviorystę, albo jakiegoś wroga „życia wewnętrznego” (na temat rzekomego zaprzeczenia przez Wittgensteina możliwości czy też wartości „życia wewnętrznego” zob. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Chatto and Windus, Londyn 1992, s. 269–291). Chociaż obydwie te interpretacje są w moim przekonaniu niewłaściwe, to jednak podkreślają one fakt, że Wittgenstein rzeczywiście żywił pewną niechęć wobec skupiania się na wewnętrznych fenomenach. Ta animozja, która mogła wpłynąć na kształt nacisku, jaki kładł w niektórych argumentach, może być sama w sobie rozumiana jako przejaw intensywności reakcji Wittgensteina na jego własne (schizoidalne) pokusy *do* introwersji. (Jako ilustrację tego, jak bardzo Wittgenstein był skupiony na swoim wnętrzu, przyjrzyjmy się następującym zdaniom z jego dziennika: „W zdaniu właściwie napisanym cząstka odrywa się od serca czy mózgu & spada na papier w formie zdania”. „Wyda mi się, że moje zdania to w większości opisy obrazów wzrokowych, które przychodzą mi do głowy” [L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 64, 31.10.1931]). W podobny sposób można rozumieć inne cechy myśli Wittgensteina, między innymi jego radykalne (i, jak dowodzą niektórzy, wewnętrznie sprzeczne) stanowisko antyteoretyczne i silną, nawet dychotomiczną naturę przeciwieństwa, jakie zarysował on między pokazywaniem a mówieniem.

James Klagge wysunął twierdzenie trzeciego rodzaju w odniesieniu do poglądów późnego Wittgensteina i kwestii rzekomej niewspółmierności czy wzajemnej niezrozumiałości różniących się od siebie światopoglądów. Klagge jest zdziwiony, że Wittgenstein chce zadowolić się „uproszczeniami”, które zaprzeczają samej możliwości interpretowania czy wspólnego rozwijania obcych pojęć w taki sposób, by doprowadzić do tego, żeby zgadzały się ze sobą. Sugeruje on, że „doświadczenie [Wittgensteina] [osobistego] wyalienowania było tak dojmujące, że stał się on trwale pesymistyczny i obojętny w odniesieniu do możliwości uzgodnienia, co wpłynęło na jego filozofowanie” (J. Klagge, *When Are Ideologies Irreconcilable?*, „Philosophical Investigations”, 21, 1998, s. 268–279, s. 278).

Powiedziałem, że podejście psychologiczne nie ma zastosowania w odniesieniu do rozstrzygnięcia pytań o prawomocność myśli danego filozofa. W ścisłym sensie jest to

Schizotymiczny temperament i schizoidalna osobowość

Pojęcie schizoidalnej osobowości pochodzi z początku XX wieku i było opisywane na wiele sposobów⁴³. Trzy klasyczne ujęcia razem zebrane tworzą bogaty i złożony portret. Są to: podejście temperamentalne z początku XX wieku, stworzone przez psychiatrę Ernsta Kretschmera, egzystencjalno-fenomenologiczne ujęcie wyłożone w *Podzielonym „ja”* R.D. Lainga oraz psychoanalityczne ujęcia brytyjskich teoretyków relacji z obiektem, W.R.D. Fairbairna i Harry’ego Guntripa. Te trzy ujęcia należy odróżnić od węższego ujęcia, zorientowanego na brak, zaproponowanego w najnowszych podręcznikach diagnostycznych American Psychiatric Association.

Ernst Kretschmer postrzegał jednostki schizoidalne czy też schizotymiczne jako charakteryzujące się skłonnością do łączenia dwóch przeciwstawnych tendencji, które postrzegał on jako ekstrema tego samego temperamentalnego wymiaru, na który składa się wrażliwość na otoczenie, zwłaszcza na inne ludzkie istoty. (Przypomnijmy, że „schizoidalny” odnosi się do bardziej wyrazistych przejawów tych tendencji, „schizotymiczny” do ich łagodniejszych form). Na

z pewnością prawdą: w końcu takie rozstrzygnięcia opierają się na analizie samych idei. Rozważania, które prowadzę w tym artykule, nie są jednak całkowicie bez znaczenia dla egzegezy samej filozofii, mogą one bowiem wpłynąć na ogólne podejście hermeneutyczne, na podstawie którego interpretujemy całość filozoficznej myśli. To z kolei nie jest bez znaczenia dla oceny prawomocności, wewnętrznej spójności itp. Na przykład w zależności od tego, co z góry zakładamy na temat prawdopodobieństwa odkrycia pewnych aspektów, które są wyolbrzymione, zbyt spolaryzowane czy też wewnętrznie niespójne, inaczej podchodzimy do dzieła Wittgensteina. Czy będziemy się spodziewać, że tego typu osobliwości będą jak najbardziej obecne w myśli Wittgensteina? Czy raczej będziemy zakładać, że jeśli tego rodzaju osobliwości *zdają się* być obecne, to przy dokładniejszym zbadaniu prawie z pewnością okażą się one zaledwie pozorne – będąc oznakami raczej nieadekwatności naszego własnego rozumienia Wittgensteina niż dzieła (skończenie mądrego i spójnego) samego Wittgensteina? (Na temat konsekwencji odkrycia wyolbrzymień czy niespójności zob. przyp. 34 i 36 powyżej).

Jest czymś oczywistym, że egzegetyczne decyzje tego typu są głęboko zależne od dowodów tekstualnych. Jest jednak naiwnością sądzić, że sama obiektywna analiza tekstu filozoficznego z pewnością rozstrzygnie te kwestie. W rzeczywistości w wielu ważnych debatach na temat natury myśli Wittgensteina (czego przykładem są sprzeczne poglądy Richarda Rorty’ego i Stanleya Cavella [opisane w późniejszej części tego artykułu] albo poglądy Diamond i Conanta *contra* poglądy Hackera [cytowane powyżej]) wydają się nie padać żadne ostateczne, zbijające argumenty wydobyte z pism Wittgensteina. Jest to raczej kwestia tego, jak *odczytujemy* teksty – tego, jak powinno się interpretować dane fragmenty i jaką im nadawać wagę, a także (jak tego wymaga koncepcja „koła hermeneutycznego”) jest to w znacznym stopniu wyznaczone przez wcześniejsze założenia na temat tego, co odkryjemy, co z kolei może być uwarunkowane przez nasze rozumienie psychologicznego czy też egzystencjalnego wymiaru ogólnego projektu Wittgensteina.

⁴³ Dokładniej na ten temat zob. L. Sass, *The Separated Self*, w: tenże, *Madness and Modernism*, dz. cyt., s. 75–115. Jak tam wyjaśniam, termin „schizoidalny”, rozumiany tradycyjnie (np. przez Bleulera, Kretschmera, Lainga, Fairbairna, Guntripa i wielu innych), zawiera zarówno aspekt „schizoidalnej”, jak i „unikającej” osobowości, tak jak są one opisane w DSM-IV.

jednym biegunie znajduje się nadwrażliwość, typowo cechująca się nieśmiałością, brakiem umiejętności obrony przed silnymi bodźcami i skłonnością do defensywnego wycofania; na drugim – znieczulenie, charakteryzujące się obojętnością, chłodem i protekcyjnością w odniesieniu do innych. Kretschmer był przekonany, że obydwie te tendencje są w utajonej formie obecne w każdej jednostce o schizoidalnym lub schizotypicznym typie. Tak więc za nieporuszonym zewnętrzem możemy odnaleźć „w najgłębszym sanktuarium delikatne jądro osobowości z jego kruchą nerwową wrażliwością, która wycofała się w głąb samej siebie i spoczywa tam poskręcana”. Jest to zobrazowane przez opis samego siebie pochodzący od Augusta Strindberga: „Jestem twardy jak lód, a jednocześnie tak pełen uczucia, że prawie sentymentalny”⁴⁴.

Ujęcie Kretschmera jest skomplikowane i dialektyczne, dopuszczając różnorodne podtypy i znaczne zróżnicowanie w obrębie pojedynczej schizoidalnej czy schizotypicznej osoby. W danym momencie taka osoba będzie zazwyczaj wydawała się być albo nadwrażliwa albo obojętna, albo nadmiernie estetyzująca albo zimna, ale często występuje skłonność przerzucania się pomiędzy tymi opozycjami, z których przez pewien czas jedna dominuje. Idąc w ślady Kretschmera, Eugen Bleuler przeciwstawił typ schizoidalny czy schizotypiczny temu, co nazwał on typem „syntonicznym”, na który składa się bardziej swobodny i spontaniczny sposób bycia i tendencja do harmonii, zarówno w obrębie samego siebie, jak i w relacji z zewnętrzem oraz ze światem społecznym⁴⁵.

Szczególnie tu dla nas istotne są refleksje Kretschmera na temat powiązania między temperamentem a kreatywnością, zwłaszcza w przypadku geniusza. Rozważając naukowe typy osobowości, zauważył on przewagę typu schizoidalnego i schizotypicznego pośród „filozofów, systematyków i metafizyków”, pośród osób ze skłonnością do „formalizmu” i z „upodobaniem do tego, co nieuchwytnie i nierzeczywiste”. Wymienia dwie wzajemnie przenikające się grupy: „dokładnych, precyzyjnych logików i twórców systemów w typie Kanta” i „emocjonalnych, romantycznych metafizyków, takich jak Schelling”. Pomimo dzielących ich różnic te dwie schizotypiczne intelektualne predylekcje są ściśle powiązane: „Nawet pośród ściśle epistemologicznych krytyków filozofii typu kantowskiego”, pisze Kretschmer, „możemy odnaleźć metafizyczne skłonności... Poszukiwanie tego, co jest dane *a priori*, czegoś nadnaturalnego, religijno-moralnych postulatów... Zawsze jesteśmy zadziwieni natrafiając na dobrze znany «mistyczny kącik»

⁴⁴ E. Kretschmer, *Physique and Character*, dz. cyt., s. 157.

⁴⁵ Kretschmer przeciwstawiał temperament schizotypiczny temu, co nazwał temperamentem „cyklotycznym”. Podczas gdy osoba schizotypiczna ma skłonność, jeśli jest psychotyczna, do popadania w schizofrenię, to osoba cyklotyczna jest bardziej skłonna do maniakalno-depresyjnych form psychozy. Preferując termin „syntoniczny”, Bleuler chciał raczej podkreślić kwestię relacji danej osoby do środowiska niż tendencję do zmiany nastroju. Zob. E. Essen-Müller, *Pojęcie schizoidii*, dz. cyt.

na zapleczu emocjonalnego życia nawet najbardziej ścisłych myślicieli [typu schizotypicznego], którego to kącika na próżno byśmy szukali u niezmiernie uważnego empirysty takiego jak Alexander Humboldt⁴⁶.

Zgodnie z egzystencjalno-fenomenologicznym ujęciem zaprezentowanym przez Ronalda Davida Lainga w *Podzielonym „ja”*, dominującą cechą osób schizoidalnych jest bycie rozszczepionym na dwa główne sposoby: doświadczają one samych siebie jako obcych w świecie i w stosunkach z innymi, i czują się podzielone w obrębie siebie samych, czy to jako umysły oddzielone od ciała, czy to jako dwa „ja” oddziałujące na siebie z oddali⁴⁷. Poczucie „ja” i relacja umysł-ciało silnie przypominają tu filozoficzne stanowisko Kartezjusza. Takie osoby umiejscowiają bowiem ich prawdziwe poczucie istnienia w prywatnej, mentalnej domenie, królestwie czystej myśli, rodzaju *cogito*, które jest przez nie odbierane jako bardziej rzeczywiste i bardziej żywe niż ciało czy świat zewnętrzny. Mają one tendencję, by czuć się nieco niezręcznie, dziwnie, zdystansowanie, czy w inny sposób obco, w stosunku do własnego „ja”, swojego ciała lub też zwyczajów i praktyk własnej społeczności. Cechuje je także szczególna inklinacja do doświadczeń odrealnienia czy depersonalizacji, podczas których odczuwanie świata, innych ludzi czy „ja” zdaje się być pozbawione zwykłej rzeczywistości czy emocjonalnego oddziaływania.

Podobnie jak Kretschmer, psychoanalityk W.R.D. Fairbairn podkreśla nadzwyczajną wrażliwość i poczucie podatności na zranienie takich osób; podobnie jak R.D. Laing (na którego wpłynął) Fairbairn podaje charakterystykę „rozdzielenia ego”, procesu wewnętrznej obrony, której skutkiem jest poczucie bycia czysto mentalnym „ja” czy też podmiotem oddzielnym od ciała i świata zewnętrznego, a także odczucia „intensywnej samoświadomości i spoglądania na siebie samego”⁴⁸. Takie osoby „często wykazują dokładną świadomość otaczającego ich środowiska, emocjonalnego wyczulenia na innych, a jedno-

⁴⁶ E. Kretschmer, *Physique and Character*, dz. cyt., s. 245–246. Pośród cech, które Bleuler uważa za charakterystyczne dla normalnych ludzi ze schizoidalnymi tendencjami, znajdują się: „skłonność do abstrakcji i filozofii, zdolność tworzenia nowych wynalazków czy idei, dalej – pewna forma wytrwałości czy też uporu (uporczywości), a w końcu – umiarkowany stopień chłodu, zubożona zdolność do emocjonalnych doświadczeń i do emocjonalnego kontaktu (...) uboga emotywność, a także nieczułość, trudności w szybkim wyczuwaniu nastroju innych (...) oraz tendencja, by chodzić własną drogą” (E. Essen-Müller, *Pojęcie schizoidii*, dz. cyt., s. 267).

⁴⁷ R.D. Laing, *Podzielone „ja”*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2004, s. 19 i n.

⁴⁸ W.R.D. Fairbairn, *An Object-Relations Theory of the Personality*, dz. cyt., s. 29, 51. Termin „rozszczenie” jest w psychologii i psychoanalizie używany w sposób mylący, na wiele sposobów. Psychoanalityk Heinz Kohut rozróżnił pomiędzy „rozszczeniem horyzontalnym”, właściwym dla utrzymywania pewnych treści mentalnych poza świadomością (wyparcie), a „rozszczeniem wertykalnym”, częstym u pacjentów z zaburzeniem świadomości typu *borderline*, którzy utrzymują rozdzielone od siebie świadome doświadczenia pozytywne i negatywne postaw. Ja sugerowałbym wyrażenie „radikalne rozszczenie” na opisanie charakterystycznie schizoidalnych form rozdzielenia, które wszystkie zawierają w sobie oddzielenie pomiędzy

cześciej niezdolność do uczuć⁴⁹. Psychoanalityk Harry Guntrip, który podąża za Fairbairnem, mówi o uporczywym poczuciu „niezaangażowania i obserwacji z pozycji dystansu bez żadnych uczuć”, tendencji do doświadczania własnego życia z „niezakorzenionej” pozycji, tak jakby się było reporterem prasowym na społecznym zebraniu albo obserwatorem z innej planety⁵⁰.

Wszystkie te psychologiczne procesy są zarówno korzystne, jak i niekorzystne. Rozszczepienie służy jako najmocniejsza obrona wydająca się chronić wrażliwe centrum jaźni przed każdym możliwym do wyobrażenia zranieniem. Zranienie ciała, ziemskie niedostatki czy kłopoty, a do pewnego stopnia nawet sama śmierć, zdają się wydarzać w czysto zewnętrznym, fizycznym świecie, całkowicie oddzielnym od cennego, wewnętrznego królestwa umysłu. Wrażenie oderwanej samoświadomości, spoglądania na siebie samego i na własną sytuację jakby z daleka w górze, może składać się na charakterystyczne poczucie emocjonalnego niezakorzenienia, intelektualnej wyższości, a nawet na kształt boskiej wszechwiedzy, co w ekstremalnych przypadkach prowadzi nie tylko do hiperintelektualizmu, ale też do złudzenia solipsystycznej wszechwiedzy. Dla schizoidalnej jednostki osoby, którym brakuje tej skłonności do samoświadomości, mogą się wydawać nie w pełni ludzkie⁵¹. Poza jednak samoobronnymi i samoschlebiającymi skutkami schizoidalne rozdzielanie ma również wyniszczające, osłabiające i wywołujące niepokój skutki. Oddzielenie od ciała i od świata zewnętrznego może dawać poczucie bezpieczeństwa, ale może również prowadzić do intensywnego cierpienia, będącego skutkiem oderwania i odcięcia od własnych emocji, zamknięcia i wygaszenia, bycia osobnym i dziwnym czy też sztucznym, prowadzących do form depresji charakteryzujących się powodującym martwość poczuciem pustki, bezcelowości czy też samotności. Takie osoby są szczególnie podatne na uczucie wyobcowania, przypadkowości, absurdu, a także na konflikty perspektyw, które mogą osłabić

wewnętrznym „ja” i tym, co znajduje się bardziej na peryferiach, czyli zewnętrznym światem, innymi ludźmi, czy też własnym ciałem lub własną społeczną personą.

⁴⁹ O. Kernberg, *Severe Personality Disorders*, Yale University Press, New Haven 1984, s. 93.

⁵⁰ H. Guntrip, *The Schizoid Personality*, dz. cyt., s. 18.

⁵¹ W *Księdze niepokoju* Fernando Pessoa opisuje uczucie, które może mieć bardzo samoświadoma osoba, a osoba nieposiadająca takiej samoświadomości może nie być go w ogóle świadoma: „Widzę ich wszystkich poprzez współczucie jedynego świadomego; całe to biedne ludzkie hultajstwo, tego biednego hultaja ludzkości. Co to wszystko tutaj robi? (...) Odwracam oczy od tego, który idzie przede mną, i kierując je na wszystkich innych ludzi idących ulicą, [ogarniam ich przenikliwie] (...). Wszyscy są tym samym, co on (...) – wszystko jest tą samą nieświadomością rozparcelowaną na twarze i ciała, które się wyróżniają jak kukiełki poruszane sznurkami utrzymanymi przez jedną i tę samą dłoń niewidzialnej osoby. Przechodzą z wszystkimi poglądami, które uważa się za warunek posiadania świadomości i nie mają świadomości niczego, bo nie mają świadomości tego, że mają świadomość. Zarówno mądrzy, jak i głupi są równie głupi” (F. Pessoa, *Księga niepokoju*, przeł. M. Lipszyc, Świat Literacki 2007, s. 69–70).

zaangażowanie i zaburzyć spójność ich postaw⁵². Niektóre jednak z takich osób mogą również mieć szczególną wrażliwość na (a także wgląd w) to, co – przynajmniej z filozoficznej perspektywy – wydaje się stanowić podstawowe dylematy dotyczące ludzkiej wiedzy i ludzkiej egzystencji⁵³.

Fairbairn i Guntrip opisują schizoidalną społeczną ambiwalencję jako prowadzącą do kilku charakterystycznych wybiegów czy sposobów psychologicznej obrony. Jednym z nich jest „strategia wewnątrz i na zewnątrz”: tendencja do oscylowania pomiędzy kontaktem z innymi a izolacją, nieznajdowanie ani spokoju, ani bezpieczeństwa, ani poczucia ontologicznego zakorzenienia w żadnym z tych stanów, a w związku z tym ciągle dążenie do stanu przeciwnego. Ponieważ poczucie bycia podatnym na zranienie w kontaktach interpersonalnych w sposób naturalny utrudnia dzielenie się z innymi własnymi prywatnymi przemyśleniami i uczuciami, dlatego często prowokuje to kolejny charakterystyczny ruch: to, co Fairbairn nazywa substytucją *pokazywania na dawanie* – zastąpienie pełnego ludzkiego spotkania przez ten rodzaj psychicznego ekshibicjonizmu, który nie chce w pełni uznać obecności innego⁵⁴.

Wittgenstein jako osobowość schizoidalna

Każdy, kto zna biografię Wittgensteina, jego bardziej osobiste zapiski czy też liczne wspomnienia jego znajomych i przyjaciół, nie będzie miał trudności w rozpoznaniu u niego rysów schizotymicznej czy nawet schizoidalnej osobowości. Przez całe swoje życie Wittgenstein sprawiał wrażenie odseparowanego od otoczenia, czy też wyalienowanego od innych ludzi⁵⁵. Wydawca Ludwig von Ficker, który spotkał dwudziestopięcioletniego Wittgensteina, opisał go następująco: „od pierwszej chwili widać w nim było poruszającą samotność”⁵⁶. Zapiski Wittgensteina są przesycone opisami wszechogarniającego poczucia odseparowania od innych ludzi, i bardziej ogólnie, od otoczenia. „Mimo że mieszkam u ludzi naprawdę życzliwych (czy właśnie dlatego?)”, napisał w 1930 roku, „czuję się tak, jakby mi ciągle przeszkadzali – chociaż niczego takiego nie robią – i nie

⁵² H. Guntrip, *The Schizoid Personality*, dz. cyt., s. 17, 41–44. Zob. także Th. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 254.

⁵³ Zob. L. Sass, *Schizophrenia, Modernism, and Creative Imagination*, w: A. Storr, *Dynamics of Creation*, dz. cyt. Na temat podwyższonej przenikliwości u osób schizoidalnych zob. M. Khan, *The Privacy of the Self*, Hogarth Press, Londyn 1974.

⁵⁴ H. Guntrip, *The Schizoid Personality*, dz. cyt., s. 36–37; W.R.D. Fairbairn, *An Object-Relations Theory of the Personality*, dz. cyt., s. 16–20.

⁵⁵ B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 234; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁶ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 127.

mogę dojść do siebie. Straszny stan. Przeszkadza mi, gdy słyszę każde ich słowo. (...) Nie czuję się w moim pokoju jak samotnik, lecz jak wygnaniec⁵⁷. „Muszę żyć w atmosferze *more rarified*, bo jest mi ona właściwa (...)”, napisał w kolejnym roku, „powinienem oprzeć się pokusie pragnienia życia z innymi, którym wolno żyć w gęstszej warstwie powietrza⁵⁸”.

W 1946 roku Wittgenstein mówił o życiu w otoczeniu „tandetnym, owiniętym w celofan i odizolowanym od wszystkiego, co wielkie⁵⁹”, a pod koniec życia o tym, że czuje się „obcy w tym świecie⁶⁰ – które to wrażenie było niewątpliwie związane z poczuciem inności nieodłącznym od bycia zarazem homoseksualistą i Żydem⁶¹. W 1914 roku opisał swoją inklinację do tego, co

⁵⁷ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 36–37, 09.10.1930.

⁵⁸ Tamże, s. 54, 09.10.1930. Według jego siostry Hermine: „Dla Ludwika było czymś niezwykle trudnym dopasować się do otoczenia, od najwcześniejszego dzieciństwa w sposób niemal patologiczny denerwował się, gdy znalazł się w środowisku, które było mu nieprzyjemne” (H. Wittgenstein, *My Brother Ludwig*, dz. cyt., s. 11). W książce *Wittgenstein: A Critique* (Routledge & Paul Kegan, Londyn i Boston 1984, s. 20–21) John Findlay, który od 1930 roku znał Wittgensteina i w 1939 uczestniczył w jego wykładach, pisze: „Można powiedzieć wiele rzeczy o cechach charakteru i wpływie Wittgensteina. Jego dojmujący estetyzm z pewnością znamionował charakter, który, jak mi się wydaje, można opisywać jako «schizoidalny»: było w tym coś dziwnego, wyalienowanego, nierzeczywistego i nie całkiem ludzkiego”.

⁵⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 81.

⁶⁰ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 541.

⁶¹ Wydaje się, że Wittgenstein miał przede wszystkim homoerotyczną orientację seksualną. Co więcej, pochodził z rodziny zasymilowanych wiedeńskich Żydów, którzy nawrócili się na katolicyzm. Oba te fakty mogły wpływać na jego poczucie bycia sekretnie (lub wcale nie tak sekretnie) innym – obcym w tym świecie. W różnych uwagach, zwłaszcza podczas jego antysemitckiego okresu, Wittgenstein przedstawia żydowskość w negatywnym świetle. Charakteryzuje żydowską wrażliwość jako wykorzenioną i zbytnio abstrakcyjną oraz pozbawioną prawdziwej kreatywności (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 29 i 31), co sugeruje, że postrzegał ją jako produkt tego, co Spengler nazywał „cywilizacją” raczej niż prawdziwą „kulturą”. Nie sposób stwierdzić, czy odczucia Wittgensteina odnośnie do bycia Żydem rzeczywiście przyczyniły się do jego schizoidalnego wrażenia wyalienowania i samoświadomości, które, w moim przekonaniu, są kluczowymi elementami jego osobowości i postawy egzystencjalnej, czy tylko z nimi współgrały.

Co do kwestii homoseksualizmu, R. Monk zauważa, że w rzeczywistości nie mamy dowodów na to, że Wittgenstein zamartwiał się swoimi homoerotycznymi impulsami *per se*. Skłaniam się do tego, by zgodzić się z jego oceną, że „Wittgensteina niepokoił nie tyle homoseksualizm, ile seksualność w ogóle” (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 609). Można oczywiście zawsze spekulować na temat tego, że nawet jeśli Wittgenstein nigdy nie wyraził specjalnego zaniepokojenia na ten temat, to „nienormalność” jego seksualnej orientacji mogła niemniej wpływać na jego ogólny dyskomfort związany z seksualną stroną życia, a w konsekwencji przyczyniać się do bardziej ogólnego społecznego dyskomfortu. Trzeba jednak zaznaczyć, że taki dyskomfort jest bardzo charakterystyczny dla osób ze schizoidalnymi czy schizotypicznymi skłonnościami; nieważne, czy są one homoseksualne, czy heteroseksualne, są bardziej podatne na to, by czuć się bezpiecznie w intelektualnych i związanych z samokontrolą aspektach ludzkiej egzystencji.

W każdym razie w tym artykule zajmuję się przede wszystkim tymi aspektami osobowości Wittgensteina, które łączą się z jego filozoficznymi postawami i problematyką. Chociaż więc

wydaje się być ekstremalnym doświadczeniem depersonalizacji, w ten sposób: „Słuchając Chińczyka, jesteśmy skłonni uznać jego mowę za nieartykułowany bełkot. Ktoś, kto zna chiński, rozpozna w tym *język*. Podobnie ja często nie potrafię rozpoznać w człowieku *człowieka* etc.”⁶².

Wittgenstein był bez wątpienia skłonny do dużego chłodu, protekcjonalności, a nawet pogardy w stosunku do innych ludzi. Jak to opisuje: „zjawisko niezwykle dla mnie charakterystyczne (...): szanuję ludzi, chyba że to, jakie robią wrażenie czy jak się zachowują, wydaje mi się gorsze od tego, jakie wrażenie robię na samym sobie: tzn. byłbym skłonny używać w stosunku do nich słowa «tuzinkowy», «jeden z tłumu» itd.”⁶³. Czasami odczuwał wręcz głęboki wstręt do zwyczajnych ludzi („Istoty ludzkie, czy raczej nie-ludzkie, pośród których żyję, są dla mnie źródłem wielkich cierpień (...)”⁶⁴); ich małostkowość, chciwość, pretensjonalność i ogólny brak honoru były dla niego tak przytłaczające, że wydawali mu się na dobrą sprawę podludźmi – jak „obrzydlive robaki”⁶⁵ lub „w jednej czwartej zwierzęta”⁶⁶. Nawet najlepsi przyjaciele Wittgensteina potrafili odczuć siłę jego surowości i ostrości sądów, która mogła skierować się w ich stronę, jeśli powiedzieli lub zrobili coś, co postrzegał on jako nieautentyczne, bezmyślne lub słabe. Jednak to w stosunku do samego siebie Wittgenstein był najbardziej surowy. Bertrand Russell pewnego razu opisał miazdzący samokrytycyzm, który polegał na tym, że Wittgenstein „nieustannie analizuje, zawsze wywraca wszystko na nice”⁶⁷. Co najmniej od czasu pierwszych lat, w których zaczął zajmować się filozofią, ta tendencja do samokrytycyzmu prowadziła Wittgensteina do krawędzi samobójstwa lub szaleństwa: wydawało się, że ma obsesję i zamartwia się na temat wad swojego charakteru w tym samym stopniu jak na temat problemów logiki czy filozofii, z którymi te wady wydawały mu się być jakoś połączone. W słynnej anegdocie Russell opisuje wizytę u niego, podczas której „Wittgenstein przemierzał pokój tam i z powrotem, jak dzika bestia”. Gdy Russell zapytał: „Myśli pan o logice czy o swoich grzechach?”, Wittgenstein odparł: „O jednym i drugim”, i chodził dalej⁶⁸.

orientacja seksualna Wittgensteina mogła odgrywać znaczącą rolę przyczynową wpływając na jego poczucie wyalienowania, to nie widzę jednak sposobu, w jaki jego homoerotyzm *per se* mógłby oddziaływać na jego myślenie filozoficzne i metafizyczne postawy.

⁶² L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 15.

⁶³ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 79, 28.01.1937.

⁶⁴ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 253.

⁶⁵ Tamże, s. 237.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 100.

⁶⁸ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 85.

Z tym co sam Wittgenstein nazywał swoim „chłodem serca” (Monk mówi o „emocjonalnym solipsyzmie”⁶⁹), wiązały się: wyjątkowa podatność na zranienie, nadwrażliwość, niedostatek, które są spójne z tym, w jaki sposób Kretschmer opisuje hiperestetyczną stronę schizoidalnej osobowości. Przez całe swoje życie Wittgenstein zdawał się być dotkliwie świadomy tego, co opisał jako „fundamentalny brak poczucia bezpieczeństwa w życiu”⁷⁰, oraz tego, że „łatwo go zranić i boi się tego”⁷¹. „Coś okropnego, jak łatwo ogarnia mnie uczucie niepokoju (*die Sorge*)”⁷², napisał w 1937 roku. We wpisie do dziennika z 1931 Wittgenstein opisuje swoje myśli jako wrażliwe wewnętrzne ja, które jest nieprzygotowane na brutalne zetknięcie się ze światem:

Moje myśli rzadko zjawiają się na świecie nieuszkodzone. Albo pewna część z nich wykoślawia się, albo zostaje porwana podczas porodu. Albo zostają urodzone przedwcześnie i są jeszcze niezdolne do przetrwania w języku złożonym ze słów. W takim przypadku przychodzi na świat zarodek zdania, któremu ciągle brakuje najważniejszych kończyn⁷³.

Wydaje się, że Ludwig był wyjątkowo wrażliwym młodzieńcem i, co zaskakujące, biorąc pod uwagę jego osobowość jako dorosłego człowieka, niezwykle wyczulonym na to, by zadowolić innych⁷⁴. Po tym, jak spotkał Wittgensteina po raz pierwszy, Ficker zwrócił uwagę na kombinację dyskomfortu i potrzeby, tak charakterystycznej dla wielu schizoidalnych jednostek: „Chociaż było coś dziwnego w sposobie mówienia [Wittgensteina], wydawał się być on opętany przez głęboką potrzebę komunikacji”⁷⁵.

⁶⁹ Tamże, s. 453, 515.

⁷⁰ Tamże, s. 530.

⁷¹ Tamże, s. 528. Być może to pomaga zrozumieć sympatię Wittgensteina do zdania Heideggera: „Tym, w obliczu czego odczuwa się trwożę, jest bycie-w-świecie jako takie” (tamże, s. 307).

⁷² Tamże, s. 398.

⁷³ L. Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, 1912–1951, red. J. Klagge, A. Nordmann, Rowman & Littlefield Publishers 2003, s. 98, 13.05.1931. [Tego fragmentu *Denkbewegungen: Tagebucher 1930–1932, 1936–1937* brakuje w wydaniu polskim *Ruchu myśli*].

⁷⁴ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 22; B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 49–50; H. Wittgenstein, *My Brother Ludwig*, dz. cyt. s. 2. „Ponieważ jestem bardzo słaby, jestem wyjątkowy zależny od opinii innych... Miłe słowo od kogoś albo przyjazny uśmiech wywierają na mnie trwały wpływ” (L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, dz. cyt., s. 14, 02.05.1930). „Niemożliwe byłoby dla mnie być pozbawionym sympatii innych, ponieważ w tym sensie mam o wiele za mało (*albo wcale*) «ja»” (L. Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, dz. cyt., s. 103–104, 13.05.1931 [fragmentu nie ma w *Ruchu myśli*, dz. cyt.]). „Choć nie potrafię dawać uczucia, mam wielką jego potrzebę” (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 69).

⁷⁵ B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 206.

Jednak dla Wittgensteina bycie w kontakcie ze swoimi uczuciami i komunikowanie ich innym nie było łatwe. W pełnym udręki wpisie do dziennika z 1930 roku opisuje wewnętrzną blokadę czy paraliż:

Często czuję, że dławi mnie coś w rodzaju grudy i że gdyby się rozpuściła, zakałbym lub znalazł właściwe słowa (a być może nawet melodię). Ale to coś (czy jest to serce?) sprawia wrażenie skóry & nie może się rozpuścić. Ale może ja jestem tylko zbyt tchórzliwy i lękam się odpowiednio podnieść temperaturę?⁷⁶

Tu właśnie widzimy, w niezwykle klarowny sposób, podstawową ironię sytuacji osoby schizoidalnej. Blokada może chronić ją przed bolesnymi emocjami, ale za cenę tego, że czuje się ona obumarła i wyobcowana. Próba ucieczki przed jednym rodzajem cierpienia prowadzi do drugiego, które jest jeszcze bardziej dotkliwe⁷⁷.

Wittgenstein zdawał się odczuwać powracającą, nieomal instynktowną potrzebę wycofania się, tęsknotę za samotnością i odległymi miejscami, gdzie, jak sądził, mógłby odnaleźć spokój i jakiś rodzaj odkupienia, jak również mógłby uciec przed możliwością teatralności czy nieautentyczności, nieodłącznych od życia społecznego: „Dziękuję Bogu, że przybyłem do samotności w Norwegii!”⁷⁸ Ale znajdując się tam – na przykład sam w chacie, którą zbudował w odległym norweskim fiordzie – Wittgenstein mógł się czuć okropnie samotny, w rzeczywistości niemal niezdolny do funkcjonowania bez leczniczego balsamu w postaci paru pełnych uczucia słów od przyjaciela. Dlatego też normalne ludzkie istoty były, jak to ujął w 1919 roku, „balsamem na jego serce, a zarazem udręką”⁷⁹. W 1942 roku napisał, że „bardzo dręczy go lęk przed całkowitą samotnością”⁸⁰. „Moje nieszczęście jest tak skomplikowane, że trudno mi je opisać. Ale przede wszystkim chyba chodzi o *samotność*”⁸¹.

⁷⁶ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 20, 26.04.1930.

⁷⁷ Por. z następującym stwierdzeniem Franza Kafki: „Możesz trzymać się z dala od cierpień świata i wolno ci to czynić – jest to zgodne z twą naturą, lecz chyba właśnie utrzymywanie świata na dystans jest jedynym cierpieniem, którego mógłbyś istotnie uniknąć” (w: R.D. Laing, *Podzielone „ja”*, dz. cyt., s. 100). Dyskusja na temat schizoidalnej osobowości Kafki w: L. Sass, *Madness and Modernism*, dz. cyt., s. 82–85.

Wpis do dziennika znajdujący się parę zdań wcześniej niż fragment o „grudce” sugeruje, że Wittgenstein czasami wątpił, czy naprawdę istnieje wewnątrz niego coś, co sam powstrzymuje: „Cierpię na coś w rodzaju zaczopowania duchowego. A może jest to tylko urojenie, podobne do tego, kiedy ktoś czuje, że chciałby zwymiotować, ale żołądek ma pusty?” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 19, 26.04.1930).

⁷⁸ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 95, 20.02.1937.

⁷⁹ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 204.

⁸⁰ Tamże, s. 467.

⁸¹ Tamże, s. 468.

Wczesne pisma: widok z wnętrza

Wczesne pisma Wittgensteina, zwłaszcza *Tractatus logico-philosophicus*, są słynne ze względu na swoją enigmatyczność, nie można jednak mieć wątpliwości, że ciągle oscylują wokół stanowiska, które współgra ze schizoidalną wrażliwością. W pewnym sensie podobnie do Descartes'a, ale być może w sposób jeszcze bardziej radykalny, Wittgenstein był skłonny zakładać wyraźną granicę pomiędzy świadomością a jej przedmiotami, a następnie umieszczać ludzkie ciało, włączając w to ciało poznającego podmiotu, do tych drugich. „Ludzkie ciało (...), *moje* ciało w szczególności, jest częścią świata na równi z innymi jego częściami, zwierzętami, roślinami, kamieniami itd. itd.”⁸². „Kamień, ciało zwierzęcia, ciało człowieka, *moje* ciało – wszystko to znajduje się na tym samym poziomie”⁸³, napisał w 1916 roku w wojennych notatkach, które pełniły funkcję szkicu wstępnego do *Traktatu*. Podobne koncepcje znalazły wyraz w samym *Traktacie*, gdzie Wittgenstein opisuje „ja filozoficzne” jako „podmiot metafizyczny”, niebędący „częścią świata”⁸⁴. Wyobraża sobie księdę pt. *Świat, jakim go zastałem*, w której wszystko, co może być obserwowane, zostałyby opisane. W takiej księdze nie byłoby opisu podmiotu czy też „ja”, natomiast byłyby opisy ciała, tak samo jak opisy innych zewnętrznych i możliwych do uprzedmiotowienia rzeczy⁸⁵.

W tym czasie solipsyzm był dla Wittgensteina bardzo pociągający. Jest to widoczne w różnych uwagach pod koniec *Traktatu*: „(...) świat jest moim światem”⁸⁶. „Ja pojawia się w filozofii przez to, że «świat jest moim światem»”⁸⁷ – jak również, bardziej barwnie, w jego otwarciu schopenhauerowskich zapiskach z czasów wojny: „Tak jak moje przedstawienie jest światem, tak też moja wola jest wolą świata”⁸⁸. „Cóż mnie obchodzi historia? Mój świat jest pierwszy i jedyny!”⁸⁹

Są to prowokacyjne, lecz enigmatyczne zdania. Toczyła się poważna dyskusja na temat tego, co właściwie mogą one znaczyć i w jaki sposób te ciemne, brzemienne w skutki wyrażenia mogą się łączyć z bardziej stonowanymi doktrynami logiki i semantyki, które zajmowały Wittgensteina w okresie poprzedzającym i składającym się na skomponowanie *Traktatu*. Kombinacja ta

⁸² L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999, s. 134.

⁸³ Tamże, s. 137.

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, § 5.641, s. 66.

⁸⁵ Tamże, § 5.631, s. 65.

⁸⁶ Tamże, § 5.62, s. 64.

⁸⁷ Tamże, § 5.641, s. 65.

⁸⁸ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 139.

⁸⁹ Tamże, s. 134.

bowiem może się wydawać dziwna. *Tractatus*, jak by nie było, jest rozprawą (czy też być może powinniśmy powiedzieć: antyrozprawą) na temat logiki matematycznej i semiotyki, która uczy (lub zdaje się uczyć)⁹⁰, *zarówno* że: „Co się da powiedzieć, da się jasno powiedzieć”⁹¹, *jak i* że: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne”⁹². Chociaż nie ma sprzeczności pomiędzy tymi dwoma aspektami *Traktatu*, istnieje niewątpliwie napięcie pomiędzy tym, co logiczne, a tym, co mistyczne, które na przykład Bertrand Russell uważał za równie enigmatyczne, co niepokojące⁹³. Ten dualizm w *Traktacie* zdaje się obrazować „połączenie systematycznej precyzji i mistycznego oderwania od rzeczywistości”, które, według Kretschmera, jest częste u schizotypicznych myślicieli, a które nie występuje, a często jest nawet czymś niepojętym, u badaczy o bardziej ziemskim i empirycznym usposobieniu (to znaczy o typie syntonicznym)⁹⁴.

Sam Wittgenstein powiedział o *Traktacie*, że „zasadnicza idea książki ma charakter etyczny”⁹⁵ – używając słowa „etyka” w wyjątkowo szerokim sensie, w którym zawierała się również estetyka. Zdefiniował „etykę” parę lat później jako „rozważania nad tym, co wartościowe, lub nad tym, co rzeczywiście ważne (...), nad tym, co rzeczywiście ważne, nad tym, co powoduje, że warto żyć, lub nad właściwym sposobem życia”⁹⁶. Kwestia, o jakim stanowisku, jeśli w ogóle takie istnieje, można powiedzieć, że *Traktat* je wspiera, otwiera pole do dyskusji, co jest jasne biorąc pod uwagę niedawne argumenty przedstawione przez Corę Diamond i Jamesa Conanta⁹⁷. W *Dziennikach* możemy jednak zobaczyć, jak bardzo zbliżył się do bycia zwolennikiem pewnego rodzaju schizoidalnego ideału, życia opierającego się na oddzieleniu od ciała, od innych, od zewnętrznego fizycznego wszechświata i na wycofaniu się do wewnętrznego i czysto intelektualnego królestwa, pozbawionego wszelkich namiętności, pragnień i bólu.

Podczas pierwszej wojny światowej Wittgenstein był często przestraszony, głodny i cierpiał niewygody, ale tym, co przerażało i drażniło go szczególnie w tym czasie, było to, że czuł się zredukowany do swojej zwierzęcej natury, pozostając na łasce wszystkich potrzeb i obaw ciała: „Od czasu do czasu staję się *zwierzęciem*”, napisał w swoim dzienniku, „nie mogę myśleć o niczym

⁹⁰ Zob. pracę Cory Diamond i Jamesa Conanta, dz. cyt.

⁹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., § 4.116, s. 28.

⁹² Tamże, § 6.522, s. 82.

⁹³ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 187.

⁹⁴ E. Kretschmer, *Physique and Character*, dz. cyt., s. 246.

⁹⁵ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 201.

⁹⁶ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, przeł. W. Sady, w: L. Wittgenstein, *Wykłady o religii i etyce*, Znak, Kraków 1995, s. 76–77.

⁹⁷ C. Diamond i J. Conant, dz. cyt.

prócz jedzenia, picia i spania (...) zdany jestem wtedy na łaskę mych pragnień i niechęci. O prawdziwym życiu nie ma wtedy co myśleć⁹⁸. W sierpniu 1916, służąc w niebezpiecznych warunkach jako żołnierz na froncie, był skłonny postrzegać „życie poświęcone poznaniu” jako jedyną nadzieję na szczęście „na przekór nędzy świata”⁹⁹. Podczas wojny Wittgenstein powrócił do koncepcji, że ciało należy do zewnętrznego świata i że jego dobrostan powinien w związku z tym być dla podmiotu czymś obojętnym. Powtarzał następującą litanię: „Nie bądź zależny od świata zewnętrznego, a nie będziesz obawiał się tego, co się w nim przydarzy”¹⁰⁰.

To, by „niezależnić się od świata”, było ambicją Wittgensteina. Osiągnięcie tego celu wymaga rozpoznania i wyrzeczenia się – rozpoznania, że, jak on to ujmuje, świat „jest niezależny od mej woli”¹⁰¹, i wyrzeczenia się wszelkiego pragnienia i chęci, aby sprawować nad nim kontrolę: „Co wiem o Bogu i celu życia?”, pyta Wittgenstein. „Wiem, że ten świat jest. Że się w nim znajduję tak, jak moje oko w swym polu widzenia (...) Nie mogę wedle mojej woli kierować zdarzeniami w świecie, jestem zupełnie bezsilny. Tylko w ten sposób mogę się niezależnić od świata – a tym samym w pewnym sensie nad nim zapanować – że zrezygnuję z wpływu na zdarzenia”¹⁰². Osiągnięcie niezależności oznacza życie „bez strachu i nadziei”¹⁰³. Oznacza uświadomienie sobie, że „w pewnym sensie nieżyczenie sobie niczego wydaje się jedynym dobrem”¹⁰⁴. Wpływ tego, że Wittgenstein czytał Artura Schopenhauera i Ottona Weiningera, jest na tych stronach ewidentny. Słyszymy tu echo schopenhauerowskiego, buddyjskiego zanegowania świata, a także umniejszenia nieświadomości, instynktu i pragnienia połączenia, które możemy znaleźć w książce Weiningera *Pleć i charakter*, w której gloryfikuje on męskość jako stan samoświadomości, intelektualnej jasności, całkowitej samodzielności oraz wolności od fizycznego strachu i pragnienia. „Mężczyzna nie ma żadnego przedmiotu poza sobą, nie żyje dla niczego poza sobą; jest daleki od bycia niewolnikiem swoich pragnień (...) stoi ponad społeczną etyką, jest sam”, pisze Weininger, wychwalając „wspaniałą supremację” osoby na tyle odważnej, by „zgodzić się na samotność”¹⁰⁵.

⁹⁸ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 168.

⁹⁹ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 132.

¹⁰⁰ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 137, a także 70–71.

¹⁰¹ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 120.

¹⁰² Tamże, s. 119–120; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 162–163.

¹⁰³ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 125.

¹⁰⁴ Tamże, s. 127.

¹⁰⁵ O. Weininger, *Sex and Character*, William Heinemann, Londyn 1906 [przedruk: 1975], s. 162. [Cytat nieobecny w polskim, skróconym wydaniu]. „Istnieje tylko obowiązek względem siebie samego”, napisał Weininger (tamże, s. 160).

To pragnienie osiągnięcia zupełnego bezpieczeństwa poprzez alienację, które to bezpieczeństwo jest niedostępne dla żadnej cielesnej istoty żyjącej w świecie, stale towarzyszyło Wittgensteinowi. W swoim *Wykładzie o etyce* mówi o „doznaniu uczucia absolutnego bezpieczeństwa” i dodaje: „chodzi mi o stan umysłu, w jakim ma się skłonność rzec: «Jestem bezpieczny, nic, cokolwiek się zdarzy, nie może wyrządzić mi krzywdy»”¹⁰⁶. Wyjaśnia, że dla niego były to zawsze *par excellence* przykłady doświadczenia, które nadaje znaczenie pojęciu absolutnej lub etycznej wartości.

W innych notatkach ze swoich wojennych dzienników Wittgenstein stwierdza, że „rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu”¹⁰⁷, a następnie utożsamia to zniknięcie z życiem, które wymyka się czasowi. Taka osoba unika wszelkich niepokojów związanych z ludzką kondycją, a nawet sama śmierć staje się dla niej iluzją: „Temu, kto jest szczęśliwy, nie wolno się lękać. Nawet śmierci. Tylko ten, kto żyje nie w czasie, lecz w terażniejszości, jest szczęśliwy. Dla życia w terażniejszości nie ma śmierci”¹⁰⁸. To obalenie śmierci wydaje się być konsekwencją solipsystycznej konstatacji, że jeśli nasza własna śmierć wydaje nam się nierealna, to jest tak dlatego, ponieważ z definicji nie może być ona doświadczona – jest to jasno wyrażone w następującym fragmencie *Traktatu*:

Tak jak ze śmiercią – świat się nie zmienia, lecz kończy.

Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie doznaje. (...)

Życie nasze tak samo nie ma kresu, jak nasze pole widzenia – granic¹⁰⁹.

Późniejsze pisma

Może być trudno osiągnąć przejrzysty ogląd dzieła późnego Wittgensteina, który słynie ze swego fragmentarycznego i dialogicznego stylu, ze swego ciągle pytającego i negatywnego stanowiska i z szerokiego zakresu zajmującej go problematyki, obejmującej tematy z filozofii języka, umysłu, matematyki, z logiki i epistemologii, z etyki i estetyki, jak również kwestie metafizyczne. Istnieją jednak pewne ujednociające motywy. Przynajmniej za pierwszym podejściem można je scharakteryzować w negatywnych kategoriach: jako odrzucenie jakiegokolwiek wizji ludzkiej natury czy też świadomości, która traktuje wewnętrzne, prywatne czy mentalne zdarzenia jako bardziej fundamentalne, definitywne czy bezpośrednie niż ludzką aktywność, egzystencję społeczną lub też świat

¹⁰⁶ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, dz. cyt., s. 80.

¹⁰⁷ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 121.

¹⁰⁸ Tamże, 08.07.1916, s. 122.

¹⁰⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., § 6.431, 6.4311, s. 81.

zdroworozsądkowej rzeczywistości, oraz jako głęboką (choć w pewnym sensie wewnętrznie sprzeczną) podejrzliwość wobec samoświadomej refleksji i abstrakcji jako dróg do zrozumienia ludzkiego życia.

Pierwszy punkt tej charakterystyki jest wyraźnie widoczny w Wittgensteinowskiej krytyce solipsyzmu, w jego odrzuceniu fenomenalizmu danych zmysłowych¹¹⁰ oraz w jego słynnym argumentcie przeciwko samej możliwości istnienia języka prywatnego – języka, którego wyrazy „miałyby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący; do jego bezpośrednich, prywatnych doznań” i którego druga osoba nie mogłaby w związku z tym zrozumieć¹¹¹. W powiązanych argumentach Wittgenstein rozważa status pierwszoosobowych zdań dotyczących doznań, emocji i innych psychologicznych fenomenów (np. „Boli mnie” czy „Mam ból zęba”)¹¹². Dowodzi w nich, że w większości przypadków nie powinny być one postrzegane jako opisy stanów mentalnych. Bardziej przypominają one środki ekspresji czy wyznania, podobne do takich naturalnych reakcji jak krzywienie się czy płacz, i mają raczej społeczną i praktyczną rolę wywoływania ludzkiej odpowiedzi niż rolę prywatną czy kognitywną opisującą wewnętrzne zdarzenia. *Dociekania filozoficzne* zawierają także bardziej ogólne rozmyślenia nad psychologicznymi pojęciami takimi jak „rozumienie”, „oczekiwanie”, „zamierzanie”, „czytanie” i „myślenie”. W każdym przypadku Wittgenstein dochodzi do wniosku, że użycie tych pojęć (zarówno w pierwszej, jak i w trzeciej osobie) nie jest powiązane z jakimś esencjalnym i definitywnym wewnętrznym procesem, ale raczej z pewnymi wzorami zachowania i praktycznymi kontekstami. Mówimy, że ktoś „rozumie” dany rozkaz czy radę, jeśli swoim zachowaniem pokazuje on, że wie jak kontynuować; mówimy o nim, że „rozumie”, jeśli zachowuje się w znaczący i odpowiedni sposób¹¹³.

W innych pracach z jego późniejszego okresu Wittgenstein poświęca więcej uwagi kwestiom filozoficznej psychologii i ogólnego statusu ludzkiej wiedzy, w tym wiedzy na temat istnienia świata zewnętrznego i innych umysłów. Wittgenstein chce obalić koncepcję, wpisaną w wiele filozofii, że jesteśmy w jakiś sposób oddaleni od własnego ciała, od innych istot ludzkich czy też od otaczającego nas świata. Nie posiadamy *wiedzy* o posturze naszego ciała;

¹¹⁰ Zob. L. Sass, *Paradoxes of Delusion*, dz. cyt., s. 88.

¹¹¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 243, s. 129.

¹¹² Tamże, § 244.

¹¹³ Tamże, §§ 316, 327, 332, 339. „To, co «wewnętrzne», jest iluzją”, stwierdza Wittgenstein (L. Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology: The Inner and Outer*, red. G.H. von Wright, H. Nyman, przeł. C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue, Basil Blackwell, Oksford 1992, s. 84).

jest to coś, co zamieszkujemy, coś, czym *jesteśmy*¹¹⁴. Nie jest też konieczne domyślać się, wnioskować czy projektować istnienie duszy czy poczucie świadomości w innym, czy też poczucie rzeczywistości w przedmiotach wokół nas. Są to rzeczy, które widzimy bezpośrednio; nie tyle w nie *wierzemy*, co uznajemy je za oczywiste, jako podstawę czy też ramę, w oparciu o którą czy też w obrębie której możemy doświadczać bardziej konkretnych zdarzeń. Wittgenstein jest skłonny powstrzymywać każdą inklinację do myśli, by odwrócić się od publicznego czy też praktycznego świata w stronę dziedziny wewnętrznego i prywatnego doświadczenia. Sprzeciwia się każdej koncepcji ludzkiego doświadczenia, która sugerowałaby, że jesteśmy oddaleni od naszych ciał, myśli czy doznań, lub też że mamy niebezpośrednią, dedukcyjną relację z innymi ludźmi czy ze światem zewnętrznym.

W swoim późniejszym dziele Wittgenstein proponuje słynną semantyczną perspektywę, która zakorzenia wszelkie znaczenie w „grach językowych” i „sposobach życia”, we wspólnym rozumieniu i praktykach oraz w praktycznym kontekście ludzkiej aktywności i życia społecznego. Wittgenstein był skłonny postrzegać tę perspektywę jako podważającą czy nawet negującą jakąkolwiek możliwość utrzymywania sceptycyzmu czy solipsyzmu, lub też dążenia do większości form filozoficznych uogólnień czy abstrakcji. Dlatego stwierdza, że sprowadza słowa z powrotem z ich metafizycznego użycia do użycia codziennego, zakorzeniając je na powrót w grach językowych, które są ich pierwotnym domem i z których najprawdopodobniej czerpią całą możliwość znaczenia¹¹⁵. „(...) jeżeli wyrazy «język», «doświadczenie», «świat» mają jakieś zastosowanie”, pisze Wittgenstein, „to muszą mieć tak przyziemne zastosowanie, jak wyrazy «stół», «lampa», «drzwi»”¹¹⁶.

Powiązane z tym wszystkim przekształcenia pojawiają się także na poziomie filozoficznego stylu Wittgensteina, który staje się, przynajmniej na kilka oczywistych sposobów, niemal antytetyczny w stosunku do *Traktatu* – jeśli chodzi o styl, ton, aspiracje i ideały. Zamiast ponumerowanych zdań, ułożonych w logicznym porządku, otrzymujemy teraz serie fragmentów, które Wittgenstein opisuje jako nie więcej niż uwagi w albumie, „zbiór szkiców plenerowych, które powstały w trakcie (...) długich i zawiłych [filozoficznych] wędrówek”¹¹⁷. Zamiast utożsamiać znaczenie z jasnością czy z semantyczną precyzją, mamy powrót na „szorstki grunt” gier językowych, sposobów życia i podobieństw rodzinnych oraz generalną obronę koniecznej wieloznaczności.

¹¹⁴ Wydaje się to być zawarte w Wittgensteinowskiej negacji tego, że istnieją doznania kinestetyczne; zob. np. O.K. Bouwsma, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 64.

¹¹⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 115, s. 73.

¹¹⁶ Tamże, § 97, s. 68.

¹¹⁷ Tamże, „Przedmowa”, s. 3.

Zamiast pragnienia, by powiedzieć wszystko raz na zawsze, w przypiływie bezspornej, ale samo-poświęcającej się jasności (*Traktat*), widzimy akceptację ustawicznej potrzeby bardziej skromnego rodzaju filozofowania, filozofowania terapeutycznego, działania koniecznego i dogląającego, które nigdy nie może być zakończone.

Ujmując to w skrócie, widzimy, że Wittgenstein na pewnym poziomie przeszedł znaczącą zmianę, jeśli chodzi o jego postawę względem schizoidalnych tendencji, które zdawały się być centralną częścią jego istoty. *Dzienniki* i inne dowody silnie wskazują na to, że przynajmniej na początku próbował wykorzystać te tendencje, wcielić je w życie w najszerszym możliwym zakresie, strofując siebie samego, ilekroć nie udało mu się sprostac któremuś z ideałów, które mogą być postrzegane jako schizoidalne – ideałów autonomii, wewnętrznej integralności, całkowitego opanowania w obliczu niebezpieczeństwa czy niedostatku, obojętności na wygląd czy opinie innych¹¹⁸. Od tego przeszedł jednak do stanowiska, w ramach którego zarówno na planie filozoficznym, jak i na planie osobistego życia wydaje się być bardziej skupiony na pomyłkach czy błędach związanych z alienacją, i w ramach którego walczy, by wyleczyć siebie samego z pokus schizoidalnej postawy i przywrócić się społeczeństwu oraz połączyć się na nowo ze światem. To przejście nie jest, rzecz jasna, płynne; zarówno we wczesnym jak i późnym okresie można zauważyć wiele wyjątków od ogólnej tendencji. W każdym razie jednak, o ile w roku 1929 Wittgenstein mógł opisać swój ideał jako „pewien chłód”¹¹⁹, to w jego uwagach pisanych pod koniec życia można częściej znaleźć stwierdzenia takie jak: „Mądrość jest beznamiętna. Kierkegaard natomiast nazywa wiarę *namiętnością*”¹²⁰. „Mądrość tylko *zakrywa* przed tobą życie (...) niczym zimny, szary popiół, który przykrywa żar”¹²¹.

Można z pewnością powiedzieć jeszcze więcej o różnicy pomiędzy wczesną a późną filozofią Wittgensteina, ale myślę, że sedno sprawy jest już widoczne. Podejrzewam wręcz, że większość z tego, co mówię, jest zupełnie oczywista dla kogoś zaznajomionego z generalnymi liniami jego życia i myśli. Wszystko jednak staje się w pewien sposób bardziej skomplikowane – i bardziej interesujące – jeśli zwrócimy się w stronę bardziej refleksyjnego czy bardziej „meta” zespołu zagadnień filozoficznych Wittgensteina, to jest jeśli skupimy się teraz mniej na faktycznych doktrynach czy ogólnych kierunkach, za którymi się opowiada lub do których zachęca Wittgenstein, a bardziej na jego

¹¹⁸ Na temat nacisku Wittgensteina na kwestię wewnętrznej integralności zob. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 35.

¹¹⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 17.

¹²⁰ Tamże, s. 85.

¹²¹ Tamże, s. 89.

postawie względem samego uprawomocnienia filozofii, również jego własnej. By zrozumieć psychologiczne oddziaływanie i znaczenie tego późnego zespołu zagadnień, musimy rozważyć inny aspekt postawy schizoidalnej.

Tym, co teraz staje się kluczowe, nie są już kartezjańskie problemy i tematy – poczucie wewnętrżności zawarte w utożsamieniu się z mentalnym centrum, które jest oddzielone od ciała, od emocji i od zewnętrznego, materialnego świata – ale raczej poczucie dystansu i oddalenia, które wynika z przyjęcia pozycji zewnętrznego obserwatora, który istnieje gdzieś poza „ja” i poza całością jego świata. Taki obserwator sądzi, że jest w stanie przyjąć całościowe czy transcendentale stanowisko, w ramach którego można wiedzieć, opisać czy w jakiś sposób domyślić się, jaki jest cały poznawalny świat w jego najbardziej podstawowej relacji z ludzkim umysłem. Te kwestie są bardziej w duchu kantowskim czy pokantowskim, jako że dotyczą zagadnienia ograniczeń, pytań o naturę i możliwość poznania, granic dostępnego doświadczenia czy też granic samego racjonalnego dyskursu. Były one kluczowe dla Wittgensteina cały czas w ciągu jego filozoficznej kariery. Rozważając je, można pokazać, że Wittgenstein, zarówno wczesny jak i późny, był zdeterminowany *zarówno* do tego, by wyrażać swoje schizoidalne inklinacje, jak i jednocześnie do tego, by im zaprzeczać. W tym eseju skupię jednak się na wcześniejszym okresie.

Widok z zewnątrz

Zanim podążymy dalej, warto przypomnieć kilka cech schizoidalnej postawy, które były wcześniej wymieniane: po pierwsze to, co zostało nazwane strategią „wewnątrz i na zewnątrz”; po drugie, tendencję do patrzenia na siebie samego i własną egzystencję z odległego i zewnętrznego punktu widzenia. Trzecia cecha, skłonność do pokazywania czy eksponowania raczej niż do dawania, stanie się istotna w końcowej części tego tekstu.

Psychologowie zwykle opisywali strategię „wewnątrz i na zewnątrz” w kategoriach interpersonalnych. Można jednak myśleć o tej strategii w szerszy sposób: jako kwestii poruszania się w tę i z powrotem pomiędzy, po pierwsze, postawą zaangażowania czy zatopienia się nie tylko w społecznych kontaktach, ale, można powiedzieć, w egzystencji w ogóle, a po drugie, postawą dystansu czy usunięcia się (to ostatnie miałyby być stanem, w którym ma się wrażenie dryfowania na zewnątrz całości swojego istnienia, na zewnątrz świadomości czy świata, w którym traktuje się to wszystko – wszystko, czym się jest, czego się doświadcza, w obrębie czego się normalnie porusza – jako przedmiot obiektywizującego doświadczenia w danym momencie). Być może każdy filozof, a przynajmniej każdy filozof, który podążał śladem przewrotu kopernikańskiego dokonanego przez Kanta w dziedzinie ludzkiej samoświa-

domości, musi w sposób nieunikniony interesować się tym dualizmem czy też dylematem, albo być w niego wplątany. Wydaje się jednak, że dla Wittgensteina miało to specjalną, czasami wręcz nieznośną doniosłość.

Nie jest trudno zilustrować skłonność Wittgensteina do tego rodzaju dystansu. W zapiskach w dzienniku z października 1916 pisze on:

(...) dobre życie jest światem widzianym *sub specie aeternitatis*. Taki jest związek między sztuką a etyką. Zwykły sposób widzenia rzeczy ujmuje przedmioty ze stanowiska umieszczonego niejako wśród nich, ich rozpatrywanie *sub specie aeternitatis* ujmuje je z zewnątrz. Tak, iż tło stanowi dla nich cały świat. Czy może chodzi o to, że przedmiot ujmuje się tu *wraz* z przestrzenią i czasem, a nie w przestrzeni i czasie?¹²²

W *Traktacie* z kolei mówi o kontemplowaniu świata jako „pewnej – ograniczonej – całości”¹²³.

Wittgenstein poruszył podobną kwestię w roku 1930: „(...) istnieje inny sposób ujmowania świata *sub specie aeterni* niż poprzez pracę artysty. To jest – jak sądzę – droga myśli, która niejako wlatuje ponad świat i zostawia go takim, jakim jest – ujmując go z góry *w locie*”¹²⁴. W innym fragmencie z 1930 roku Wittgenstein opisuje w pewnym sensie powiązaną z tym skłonność, a mianowicie predylekcję, obecną przez cały czas w jego życiu, do bezstronnej, synoptycznej czy też „potencjalnej” perspektywy: „Dla mnie (...) jasność i przejrzystość są same w sobie celem. Mnie nie interesuje wznoszenie budowli, lecz to, by przejrzeć widzieć podstawy możliwej budowli”¹²⁵.

Powinniśmy mieć również w pamięci odwołanie Wittgensteina w jego *Wykładzie o etyce* do dwóch doświadczeń, które stanowiły dla niego paradygmaty poczucia ostatecznej wartości: pierwszym z nich jest poczucie zdziwienia, przez które rozumie on poczucie zaciekawienia raczej samym istnieniem świata niż istnieniem jakichś konkretnych, obecnych w nim przedmiotów, drugim doznanie bezpieczeństwa, poczucie absolutnego bezpieczeństwa niezależnie od tego, co może nam się przydarzyć. Jak sam Wittgenstein wyjaśnia w tym wykładzie, obydwie te doświadczenia zakładają umiejętność, która wydaje się niemożliwa czy nawet niedorzeczna, a mianowicie umiejętność oddzielenia się od całości świata, „przekroczenia granic świata, a zatem granic sensownego języka”¹²⁶ poprzez traktowanie istnienia świata nie jako założonego tła, ale jako

¹²² L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., 07.10.1916, s. 135–136.

¹²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., § 6.45, s. 81.

¹²⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 20.

¹²⁵ Tamże, s. 23. Co więcej, Wittgenstein zdawał się bać możliwości utraty swoich synoptycznych zdolności: „W miarę jak się starzeję, staję się bardziej & bardziej krótkowzroczny logicznie. Moja siła do spójnego oglądu spraw znika. A moja myśl ma coraz krótszy oddech” (tamże, s. 44, 08.02.1931).

¹²⁶ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, dz. cyt., s. 84.

hipotetycznego celu. Wittgenstein opisuje to jako „zmaganie się ze ścianami naszego więzienia [, które] jest doskonale, absolutnie beznadziejne”¹²⁷ i „nie wnosi nic do naszej wiedzy”¹²⁸. Jest tak dlatego, że, jak mówi, „niedorzeczne jest powiedzenie, że dziwię się istnieniu świata, ponieważ nie mogę wyobrazić sobie, by on nie istniał”¹²⁹. Pomimo tego jednak jest to „dokumentem skłonności tkwiącej w ludzkim umyśle, której oświadczenie nie potrafię głęboko nie poważać i której nigdy w życiu bym nie lekceważył”¹³⁰.

Jasność, absolutne bezpieczeństwo, poczucie podziwu: wszystkie one należą do najbardziej podstawowych wartości Wittgensteina – i, jak zobaczymy, każdą z nich łączy on z pewną zdolnością do dystansowania się od świata lub od siebie samego. Pomimo jednak szacunku jak również predylekcji Wittgensteina do tego rodzaju dystansu, nikt bardziej niż on nie jest dotkliwiej świadomy potencjalnie zwodniczych i dewitalizujących skutków takiego wyobcowania, ani też nikt bardziej niż on nie pragnie stanu zaangażowania, które jest jego antytezą i zarazem antidotum na niego. Powinno to być jasne po tym, co do tej pory powiedziałem o filozofii późnego Wittgensteina – filozofii, którą jeden z krytyków, Ernest Gellner, porównał do próby ograniczenia myśli i dyskursu do obrębu tradycyjnej wspólnoty *Gemeinschaft*, której członkowie są relatywnie pozbawieni abstrakcji, samokrytycznej czy też kosmopolitycznej metaświadomości, jak również zdolności sceptycznej deliberacji nad fundamentalnymi pytaniami¹³¹. Podobne poczucie odrazy w stosunku do pozycji dystansowanego obserwatora jest jednak równie kluczowe we wczesnej filozofii Wittgensteina, gdzie, jak zobaczymy na koniec tego eseju, zostaje ono wyrażone w dziwaczny i paradoksalny sposób.

Gellner nie odczuwa sympatii w stosunku do późnego dzieła Wittgensteina i jak mi się wydaje, nie czuje jej podstawowego ducha. Jego odwołanie do *Gemeinschaft* zwraca jednak uwagę na ważne napięcie: na niechęć, jaką Wittgenstein zawsze czuł w stosunku do nowoczesnej kondycji kulturalnej fragmentacji i samoświadomości, w ramach której podstawowe kulturowe założenia zostały podane w wątpliwość i nie mogą dłużej służyć jako oczywiste fundamenty spontanicznych myśli i działań. W szkicu do przedmowy do *Uwag filozoficznych* Wittgenstein opisuje swoją antypatię w stosunku do dominujących trendów europejskiej i amerykańskiej „cywilizacji” i przeciwstawia

¹²⁷ Tamże, s. 84–85.

¹²⁸ Tamże, s. 85.

¹²⁹ Tamże, s. 81.

¹³⁰ Tamże, s. 85.

¹³¹ E. Gellner, *Reason and Culture*, Basil Blackwell, Oksford 1982, s. 116–124. Zob. także: E. Gellner, *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 76–77.

ją prawdziwej „kulturze”, w której każdy, kto do niej należy, ma „miejsce, w którym może pracować zgodnie z duchem całości”¹³².

Rozróżnienie pomiędzy kulturą a cywilizacją jest centralnym tematem *Zmierzchu Zachodu* Oswalda Spenglera, jednego z nielicznych autorów, których Wittgenstein wielokrotnie cytuje jako tych, którzy wywarli na niego wpływ, pisarza, którego sposób myślenia opisał on jako „całkowicie zbieżny z tym, co sam często myślałem”¹³³. Spengler przeciwstawia sobie *Kultur i Zivilisation* jako „żywe ciało pewnej duchowości” i „jego mumię”. W jego przekonaniu kluczowa cezura w historii Europy miała miejsce około roku 1800. Po jednej stronie tej cezury Spengler widzi „życie w swej pełni i oczywistości, którego kształt dojrzewał od wewnątrz [od wewnątrz kultury] (...) z drugiej zaś owo późne, sztuczne, wyzbyte korzeni życie naszych wielkich miast, którego formy są tworem intelektu [cywilizacji]”¹³⁴. Dla tego bowiem, kogo Spengler nazywa „gotyckim czy doryckim człowiekiem, człowiekiem jońskim czy człowiekiem baroku” poprzedniej epoki, „cała szeroka forma sztuki, religii, obyczaju, państwa, wiedzy, życia społecznego była łatwa. Mogli w niej żyć i ją aktualizować nie «wiedząc» o tym”, ponieważ kultura, pisze Spengler, „jest oczywista”. Zwraca uwagę na typowe dla nowoczesności uczucie, że owe formy są czymś „dziwnym”, na „koncepcję, że są one „brzemieniem, od którego twórcza wolność musi zostać uwolniona” i na „zgubne nadużycie umysłu, zgodnie z którym kreatywność stanowi tajemniczą jakość”. Wszystko są to, jak mówi, symptomy duszy, która zaczyna się męczyć. „Tylko chory człowiek odczuwa swe kończyń”¹³⁵. W takich warunkach, możemy powiedzieć (parafrazując Wittgensteina), życie nie pasuje do formy, a w związku z tym to, co problematyczne, nie może zniknąć¹³⁶.

W rozmowie o tych kwestiach, wspomianej przez Oetsa Kolka Bouwsmę, Wittgenstein mówił o zmianach w tym, jakimi jesteśmy ludźmi, jakie zaszły we współczesnym świecie: „Był czas, kiedy nasze życia były umeblowane raczej prosto: dom, miejscowość, kilka narzędzi, zwierzę, krąg ludzi. W tej prostocie i stałości byliśmy ściśle związani z ograniczonym środowiskiem. Dawało to życiu pewną jakość – korzenie”¹³⁷. Owa prostota i stałość ostro kontrastują ze współczesną epoką, czasem, w którym, by zacytować osobiste zapiski Wittgensteina, „normalny, zdrowy rozsądek nie wystarcza już, by uporać

¹³² L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 22.

¹³³ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 25, 06.05.1930.

¹³⁴ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, KR, Warszawa 2001, s. 215.

¹³⁵ [Fragmentu brak w polskim, skróconym tłumaczeniu] O. Spengler, *The Decline of the West*, przeł. Ch.F. Atkinson, Oxford University Press, Nowy York 1991, s. 182–183.

¹³⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 49.

¹³⁷ O.K. Bouwsma, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 39.

się z dziwacznymi wymaganiami życia”¹³⁸. Żyjemy w czasie, w którym „nie wystarcza już (...) umiejętność grania w tę grę, lecz wciąż na nowo pojawia się pytanie: w jaką grę można teraz w ogóle grać?”¹³⁹

We wpisie do dziennika z 1930 roku Wittgenstein zdaje się opisywać los ludzi takich jak on sam: „W wielkomiejskiej cywilizacji duch może wcisnąć się tylko do kąta. Ale nie jest on przy tym atawistyczny & zbędny, lecz unosi się nad popiołami kultury jako (wieczny) świadek – jak gdyby był mścicielem Boga. Jakby oczekiwał nowego wcielenia (w nowej kulturze)”¹⁴⁰.

Filozofia

Nie powinien teraz budzić zdziwienia fakt, że filozof z takimi poglądami będzie miał wysoce ambiwalentny stosunek do wartości i uprawomocnienia samej filozofii, do wielu wybitnych postaci z przeszłości, i, być może przede wszystkim, do swojej własnej pracy. Jeśli bowiem kultura jest czymś niepotrzebującym uprawomocnienia, wtedy filozofia – przynajmniej *współczesna* filozofia – zdaje się być jej wrogiem. Mówi się, że początkiem filozofii było zdziwienie¹⁴¹, jednak współczesna filozofia najwyraźniej rozpoczęła się od wątpliwości – od pragnienia wiedzy, która podważa poczucie łatwej pewności i naturalnej oczywistości. Wittgenstein w istocie w ten właśnie sposób *definiował* filozofię: jako chcącą unaocznic wyrażnie w świadomości to, co zwykle pozostaje w tle – jako kwestię skupiania się na aspektach, które „ukrywa przed nami ich prostota i codzienność”¹⁴², analizowanie „podstaw swych badań, [na które człowiek nie zwraca uwagi] chyba że kiedyś właśnie *to* go uderzy”¹⁴³. Wątpił wręcz, czy ktoś, komu brakuje owej zdolności dystansowania się od zwykłych założeń, może być w ogóle nazywany filozofem¹⁴⁴.

¹³⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 49.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 46, 08.10.1930.

¹⁴¹ Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Parmenides. Teajtet*, Antyk, Kęty 2002, s. 113 (155D).

¹⁴² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 129, s. 76.

¹⁴³ Tamże, § 129, s. 76. A także: „Tym, co musimy wymienić w celu wyjaśnienia znaczenia, to znaczy wagi danego pojęcia, są często wyjątkowo ogólne fakty na temat natury: fakty, które są bardzo rzadko nawet wspominane, z uwagi na ich olbrzymią powszechność” (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, przeł. G.E.M. Anscombe, University of Chicago Press 1979, 56n [fragment pominięty w polskim tłumaczeniu *Dociekań*]).

¹⁴⁴ Zobacz raczej lekceważące uwagi Wittgensteina na temat Franka Ramseya, którego opisał on kiedyś jako burżuazyjnego myśliciela z „brzydkim” umysłem (L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, dz. cyt., s. 7–8, 27.04.1930). „Ramsey był myślicielem burżuazyjnym. To znaczy, że myśli jego miały na celu uporządkowanie rzeczy w danej gminie. (...) podczas gdy

Można łatwo zrozumieć, w jaki sposób filozofowanie mogło przyczynić się do dyskomfortu, do którego nawiązywał Wittgenstein opisując siebie samego jako siedzącego „na życiu jak kiepski jeździec na koniu”¹⁴⁵ albo być przez ten dyskomfort zainspirowane. Podczas gdy religia i mit, przynajmniej kiedy funkcjonują w prawdziwej kulturze, zapewniają sprawne poruszanie się w życiu oraz pewność, to problemy filozoficzne, według Wittgensteina, powodują „niejasny mentalny niepokój” lub „umysłowy paraliż”¹⁴⁶; porównuje on poglądy i pytania filozoficzne do choroby, która wymaga terapii¹⁴⁷.

Jest czymś zrozumiałym, że Wittgenstein miał szczególnie ambiwalentny stosunek do swoich własnych filozoficznych skłonności. W istocie przeżywał dylemat: filozofowanie było dla niego zakłócającą spokój aktywnością, ale zarazem też aktywnością dającą mu najwięcej energii i pokrzepienia. Kiedy był pozbawiony natchnienia, filozoficznego natchnienia, Wittgenstein pogrążał się w rozpacz¹⁴⁸. „Tylko wtedy mi dobrze, gdy w pewnym sensie jestem oczarowany. Ale wówczas znowu pojawia się lęk przed zniknięciem tego oczarowania”¹⁴⁹. „Duchu, nie opuszczaj mnie! Tzn. oby nie zgasł ten słaby spirytusowy płomynek mego ducha!”¹⁵⁰ Filozofia, jak powiedział, była jedyną pracą, która dawała mu „prawdziwą satysfakcję”¹⁵¹. Innym razem opisał zajmowanie się logiką jako wywołujące w nim uczucie bycia „znowu w przytulnej atmosferze, znowu w domu, znowu w cieple – to właśnie to, do czego tęskni moje serce (...)”¹⁵². Czasami jednak Wittgenstein był skłonny doświadczać swego impulsu do filozofowania nie jako

właściwe rozważania filozoficzne niepokoiły go (...)” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt. s. 41). Przy innej okazji Wittgenstein napisał: „nie można pomóc tym, których cały instykt wyraża się w życiu w stadzie, które stworzyło ten język jako swój właściwy sposób ekspresji” (*The Wittgenstein Reader*, red. A. Kenny, Basil Blackwell, Oksford 1994, s. 273 i 185).

¹⁴⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 62; por. L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 116, 06.04.1937.

¹⁴⁶ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 59.

¹⁴⁷ Na temat przekonania Wittgensteina o wyraźnym kontraście pomiędzy filozofią a religią zob. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 514.

¹⁴⁸ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 146.

¹⁴⁹ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 22, 29.04.1930.

¹⁵⁰ Tamże, s. 67, 07.11.1931.

¹⁵¹ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 480.

¹⁵² L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 38, 16.10.1930. „Osobliwe, dziwaczne, jak bardzo uszczęśliwia mnie możliwość napisania czegokolwiek o logice, mimo że to moje spostrzeżenie wcale nie jest jakoś szczególnie natchnione. Ale już sama możliwość bycia z nią sam na sam rodzi we mnie poczucie szczęścia” (tamże, s. 38, 16.10.1930). „To niesamowita łaska, że – nawet tak niezręcznie – wolno mi zastanawiać się nad zdaniem w mojej pracy” (tamże, s. 106, 13.03.1937). Zob. także: R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 114, na temat tego, jak Wittgenstein doświadczał, że jego „umysł płonie”. Warto także wziąć pod uwagę następujący wpis do dziennika z 1931 roku: „Jestem w pewnym sensie zauroczony [*verliebt*: zakochany] moim sposobem ruchu myśli w filozofii (I być może powinienem pominąć wyrażenie „w pewnym sensie”) (...) Być może tak jak niektórzy lubią słyszeć siebie samych, jak

ożywczego czy dającego otuchę, ale jako źródło upadku. Być może właśnie to doświadczenie miał na myśli, kiedy około 1933 roku mówił o sobie, że wydaje mu się, jak gdyby „już filozofował bezzębnymi ustami”¹⁵³. Norman Malcolm opisał intensywnie zdegustowanie tym, co powiedział, i samym sobą, jakie Wittgenstein odczuwał po swoich wykładach w późnych latach trzydziestych: jego własne słowa, powiedział, czasami przypominają mu trupy i szybko po wykładzie pędził, by jak najszybciej usiąść w pierwszym rzędzie w kinie, zanurzając się pod „prysznic” z filmów, które najbardziej lubił, czyli z musicali z Fredem Astaire i Ginger Rogers, lub z amerykańskich westernów¹⁵⁴.

Warto tu przypomnieć obsesję Wittgensteina na temat geniuszu, wątek podkreślany w jego biografii autorstwa Raya Monka: od najmłodszych lat Wittgenstein czuł, że życie jest niewarte życia, albo raczej, że człowiek nie jest godny przeżycia go, jeśli nie jest geniuszem. Pojęcie geniuszu było centralnym motywem epoki romantycznej i postromantycznej, i stało się podstawowym zagadnieniem w świecie niemieckojęzycznym na przełomie wieków. W książce *Płeć i charakter* Ottona Weininger, która, jak przyznawał Wittgenstein, wywarła ogromny wpływ na jego rozwój intelektualny, bycie geniuszem jest przedstawiane jako rodzaj etycznego i estetycznego imperatywu – jako konieczność dla każdej ludzkiej istoty, która ma do siebie tyle szacunku, by chcieć przekroczyć czystą zwierzęcość i wypełnić ludzką istotę. Weininger był w istocie przekonany, że jedyną honorową alternatywą wobec dążenia do geniuszu jest samobójstwo – sam zabił się w roku 1903.

Jednym z pierwszych obrazów geniuszu dla Wittgensteina był widok jego brata Hansa grającego na fortepianie w stanie całkowitej koncentracji; obraz ten, jak mówi nam Ray Monk, pozostał dla niego wzorcowym przykładem tego, co znaczy być nawiedzonym przez geniusz¹⁵⁵. Gdy był dzieckiem, pewnej nocy o trzeciej nad ranem obudził go dźwięk fortepianu, a gdy zszedł na dół, ujrzał swego brata Hansa grającego jedną ze swoich kompozycji. Hans pocił się, był w stanie absolutnej, maniakalnej koncentracji – całkowicie nieświadomy faktu bycia obserwowanym. Wittgensteina pociągała idea, że człowiek powinien dać się prowadzić impulsom¹⁵⁶. Był także przekonany o tym, że geniusz pociąga za sobą jakiegoś rodzaju twórczość. Paradygmatycznymi przykładami przejawu geniuszu byli dla niego tacy kompozytorzy jak Mozart

mówią, ja lubię obserwować siebie samego, jak piszę?” (L. Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, dz. cyt., s. 100, 13.05.1931 [fragmentu nie ma w *Ruchu myśli*, dz. cyt.]).

¹⁵³ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 44. Zob. także fragment z 1937 roku: „Kiedy chcę rozmyślać o filozofii, myśli w jakiś sposób krzepną. Czy to już koniec mojej kariery filozoficznej?” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 119, 29.04.1937).

¹⁵⁴ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 35–36.

¹⁵⁵ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 30.

¹⁵⁶ Tamże, s. 64.

i Beethoven, których nazywał prawdziwymi „synami Bożymi”¹⁵⁷, oraz dzieła, które wyrażały „szacunek”, który wiązał z „prawdziwym entuzjazmem”¹⁵⁸.

Jednak najsilniejszym impulsem w samym Wittgensteinie, jego geniuszem, jeśli jest to w istocie odpowiednie słowo, była potrzeba filozofowania, i to filozofowania w szczególnie negatywny sposób. Jeśli zdefiniujemy geniusz jako tworzenie i przyswajanie sobie – przyswajanie *w celu* tworzenia – musimy wtedy stwierdzić, że dzieło Wittgensteina ma problematyczny status, bo jego prace z wczesnego i późnego okresu mają wyraźnie negatywny charakter. Bądź co bądź ich źródłem jest w dużej mierze zdystansowana kontemplacja i krytyka filozoficznego dyskursu innych. Głównym celem myślenia Wittgensteina może być zdyskredytowanie samego filozofowania („Filozofia jest narzędziem, które jest użyteczne tylko przeciwko filozofom i przeciwko filozofom w nas samych”¹⁵⁹), zarazem jednak pod pewnymi względami przemycia on *dalszą* alienację, zaledwie rekapitułując kondycję filozofii na wyższym poziomie.

Antyfilozofowanie samego Wittgensteina jest w końcu oparte nie na przyswajaniu, ale na pewnego rodzaju wyalienowanej, krytycznej samoświadomości – albo może powinniśmy mówić o przyswajaniu *w jakiejś* formie wyalienowanej, krytycznej samoświadomości. Jego celem jest w każdym razie dekonstrukcja, zniechęcenie, być może terapia, ale z pewnością nie tworzenie alternatywnego filozoficznego systemu. Jak pisze Wittgenstein: „(Filozof nie jest obywatelem wspólnoty myśli. To właśnie sprawia, że jest filozofem)”¹⁶⁰. Byłoby to podwójnie prawdziwe w odniesieniu do *Wittgensteinowskiego* filozofa: jest on wyalienowany nie tylko z języka gospodarstwa domowego, warsztatu i rynku, ale również jest pozbawiony zwyczajnej filozoficznej rozmowy. Być może jest to część tego, co Wittgenstein miał na myśli, kiedy napisał: „Problemy filozofów można rozwiązać tylko wtedy, gdy myśli się w sposób jeszcze bardziej szalony niż oni”¹⁶¹.

Czy możemy zatem mówić w przypadku Wittgensteina o natchnieniu i geniuszu? Tak, z pewnością – zgodnie ze zwykłymi kryteriami doniosłości, oryginalności i czystej błyskotliwości; ale być może nie – z wyraźnie postromantycznego punktu widzenia samego Wittgensteina. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę talent Wittgensteina, to będzie on mniej podobny do „prawdziwego entuzjazmu” Mozarta czy Beethovena niż do intelektualnych i samokrytycznych

¹⁵⁷ Tamże, s. 31.

¹⁵⁸ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 21, 27.04.1930.

¹⁵⁹ Cyt. w: A. Kenny, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, w: B. McGuinness, A. Kenny (red.), *Wittgenstein and His Times*, dz. cyt. „Zadanie filozofii polega na tym, żeby uspokoić [*beruhigen*] umysł w kwestii nic nieznaczących pytań” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 44, 08.02.1931).

¹⁶⁰ L. Wittgenstein, *Kartki*, przeł. S. Lisiecka, KR, Warszawa 1999, § 455, s. 108.

¹⁶¹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 115.

impulsów, które Nietzsche przypisuje w *Narodzinach tragedii* Sokratesowi. Nietzsche opisuje Sokratesa, którego niechętnie podziwia, jako „potworność”, „antymistyka, u którego logiczna natura wskutek nadmiernej płodności rozwinęła się tak bujnie jak u mistyka owa mądrość instynktowna”¹⁶². U (Nietzscheańskiego) Sokratesa świadomość, pojmowana jako coś, co „zachowuje się krytycznie i odradzająco”¹⁶³, jako „wielkie cyklopowe oko (...), w którym nigdy nie zapłonęło słodkie szaleństwo artystycznego natchnienia”¹⁶⁴, zastępuje instynkt jako dominująca, motywująca siła. Jeśli Sokrates słyszy jak gdyby boski głos, podpowiadający mu, co zrobić, głos ten jest z pewnością krytykiem, który „zawsze odradza”¹⁶⁵. Być może pomoże nam to zrozumieć głęboko krytyczne odczucia, które Wittgenstein miewał czasami w odniesieniu do własnego filozofowania – jego wrażenie, że jest tak negatywny („i *destroy*, i *destroy*, i *destroy* – ”¹⁶⁶ – zapisane przez Wittgensteina po angielsku), a także jego skłonności, by czasami namawiać własnych studentów do porzucenia filozofii i podjęcia bardziej praktycznego zawodu, takiego jak medycyna czy mechanika¹⁶⁷. Miał tendencję, by myśleć, że jemu samemu brakuje pewnej niezbędnej iskry bożej, potrzebnej, by osiągnąć prawdziwą oryginalność czy to w filozofii, czy w innych dziedzinach, które uważał za bardziej żywe:

Często myślę, że największym osiągnięciem, jakiego chciałbym dokonać, jest skomponowanie melodii. Albo też zdumiewa mnie to, że pomimo tego pragnienia nigdy tego nie zrobiłem. Ale wtedy mówię sobie, że jest zupełnie niemożliwe, bym to zrobił, ponieważ brakuje mi czegoś do tego niezbędnego, albo *tego* niezbędnego¹⁶⁸.

(...) jestem w moim myśleniu jedynie odtwórczy. Sądzę, iż nigdy nie *wynalazłem* sposobu myślenia (...)¹⁶⁹.

Filozofowanie Wittgensteina jest przepojone tą samokrytyczną, w istocie meta-samokrytyczną tendencją. Nadaje to jego myśli pewien tragiczny ton, prawie nieporównywalną głębię i dziwną, wahającą się ambiwalencję – zarówno

¹⁶² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 104.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Tamże, s. 106.

¹⁶⁵ Tamże, s. 104.

¹⁶⁶ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 34.

¹⁶⁷ Wittgenstein wspominał raz o tym, by miał rzucić „to idiotyczne stanowisko profesora filozofii. To coś w rodzaju śmierci za życia” (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 507).

¹⁶⁸ L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, dz. cyt., s. 9, 28.04.1930.

¹⁶⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 31. Również następujący fragment: „Pisarz o wiele bardziej utalentowany ode mnie nadal miałby niewielki talent” (tamże, s. 116). Zob. także uwagi Paula Engelmana na temat tego, „że Wittgenstein nie stworzył nigdy spontanicznie wiersza”, że Wittgenstein czcił spontaniczność (P. Engelmann, *Letters from L. Wittgenstein with a Memoir*, przeł. L. Furtmuller, red. B.F. McGuinness, Basil Blackwell, Oksford 1967, s. 89).

no w odniesieniu do własnej wartości, jak i w odniesieniu do wielu z jej ważniejszych celów. Ten wielki mistrz dystansu nie jest w stanie oprzeć się meta-ruchowi, a zarazem nie jest w stanie go gloryfikować. W istocie jest on często zde gustowany swoimi skłonnościami do dumy ze swojego intelektu oraz do niekończącej się krytyki¹⁷⁰.

To, jak niewiele szacunku mam w gruncie rzeczy dla własnych dokonań, przejawia się dla mnie w tym, że człowieka, co do którego miałbym powód sądzić, że odpowiada on w innej dziedzinie temu, kim ja jestem w filozofii, a zatem że człowieka tego szanowałbym czy cenił jedynie z dużymi oporami¹⁷¹.

Zrozumienie tej ambiwalencji ma związek z poważną kontrowersją w obecnych interpretacjach Wittgensteina. Obie strony dyskusji są w pełni świadome, że Wittgenstein (albo przynajmniej późny Wittgenstein) nie miał w zwyczaju oferować pozytywnych tez na temat natury wiedzy, języka, prawdy czy też umysłu, ale nie zgadzają się co do tego, jakiego rodzaju antyfilozofem był Wittgenstein. Według Richarda Rorty'ego, Wittgenstein jest stuprocentowym antyfilozofem, który pokazuje, że filozofia typu metafizycznego czy transcendentalnego to jedynie źródło pomyłek i złudzeń, z których ludzkie istoty powinny zostać wyleczone, a gdy to się stanie – to oczywiście utopijny ideał – wtedy zniknie też całkowicie potrzeba Wittgensteinowskiej krytyki. Stanley Cavell przyjmuje inny pogląd. Jest on przekonany, że nawet jeśli Wittgenstein opisuje samego siebie jako tego, który zaledwie burzy „zamki na lodzie”¹⁷², to jednak ma on głęboki i nieprzemijający szacunek dla potrzeby filozofowania, dla pewnego potencjału w ludzkiej świadomości, który Cavell nazywa „sceptycyzmem”¹⁷³. Cavell zdaje się sądzić, że całkowite odrzucenie filozofii

¹⁷⁰ „W moim życiu widoczna jest pewna tendencja do opierania się na faktach, że jestem znacznie bardziej rozgarnięty niż inni. Jeśli jednak pojawia się zagrożenie, że hipoteza ta się załamie, kiedy rozglądam się wokół i widzę, że jestem mniej rozgarnięty od innych ludzi, wtedy dopiero zdaję sobie sprawę z tego, jak z gruntu fałszywa jest ta postawa, nawet jeśli samo założenie jest, czy było słuszne” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 41, 16.01.1931).

¹⁷¹ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 73, 28.01.1932.

¹⁷² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 118, s. 74.

¹⁷³ Zob. np. R. Rorty, *O czystość filozofii. Szkic o Wittgensteinie i Cavell o sceptycyzmie*, w: R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 61–78 i 223–238. Zob. także: S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, Tragedy*, Oxford University Press, Oksford 1979 i *Declining Decline*, w: S. Cavell, *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, Albuquerque 1989. Rorty mówi, że Cavell w swojej książce o Wittgensteinie nie miał zbyt dużego szacunku dla tego, co nazywał „problemami podręcznikowymi”

Cavell pisze: „według mnie *Dociekania* w każdym swoim punkcie (...) osiągają zwycięstwo dokładnie przez to, że nigdy nie ogłaszają ostatecznego filozoficznego zwycięstwa nad pokusą sceptycyzmu, które oznaczałoby zwycięstwo nad tym, co ludzkie”. „Twierdzą, że to zmaganie się ze sceptycyzmem, z jego zagrożeniem czy z jego pokusą, nie ma końca; mam tu na myśli,

byłoby tylko infantylne i naiwne, byłoby czymś niegodnym Wittgensteina. Dla Cavellowskiego Wittgensteina filozoficzna spekulacja i wątpliwość powinny być postrzegane jako nieunikniony i nieoceniony wyraz (a także intensyfikacja) tragicznego wymiaru ludzkiego istnienia, w którym zawierają się zdolności do wątpliwości i wyobcowania¹⁷⁴.

Moje własne intuicje na ten temat są bliższe Cavella niż Rorty'ego, ale by docenić to, co nazwałem ambiwalencją Wittgensteina, trzeba pojąć, że jest to całkowicie błędna alternatywa – jest bowiem tak, że zarówno Rorty, jak i Cavell uchwycili istotny ton czasami ambiwalentnych, a czasami wahających się poglądów Wittgensteina. Musimy zrozumieć, że Wittgenstein był zarówno antyfilozofem, jak i kimś w rodzaju *anty-anty*filozofa. W tym, co mogło stanowić różne nastroje, raz jedna, raz druga z tych postaw miała tendencję, by się wyrażać, czasami zaś wpływały one naraz¹⁷⁵. Z zaprzeczenie przeczenia czasami wynika twierdzenie, jednak *anty-anty*filozoficzny impuls Wittgensteina nie spowodował, że wykonał on pełny obrót koła, nie uczynił z niego filozofa w bardziej tradycyjnym rodzaju. Sprawiał on jednak, że Wittgenstein patrzył niekiedy z szacunkiem, z zawiścią, a nawet w pewnym sensie z poczuciem niższości, na filozofów, którzy angażowali się w to, co uważali za konstruktywne i wartościowe przedsięwzięcie.

Wittgenstein niejednokrotnie mówił o pustce tych, którzy tak jak on, przede wszystkim podważają i krytykują szczerze wysiłki innych filozofów, bardziej autentycznie zaangażowanych w dążenie do prawdy. „Nie krytykuj tego, co napisali ludzie z całkowitą powagą, nie wiesz bowiem, co krytykujesz”¹⁷⁶, napisał w swoim dzienniku w 1937 roku. Bouwsma opisuje rozmowę, w której Wittgenstein mówił lekceważąco o swojej pracy i swoim podejściu: „Nie jest to ważne, ale jeśli kogoś to interesuje, jestem w tym dobry i mogę pomóc.

że jest to ludzkie, jest to ludzka potrzeba, by przekraczać samego siebie, by uczynić się nieczłowiekiem, która to potrzeba będzie trwała, jak twierdził Nietzsche, tak długo, jak będzie istniał człowiek (...), a filozofia nie ma monopolu; oczywiście twierdzę, że los sceptycyzmu jest osobliwie związany z losem filozofii” (S. Cavell, *Declining Decline*, s. 38, 57).

¹⁷⁴ Pod pewnym względem podobna kontrowersja istnieje odnośnie do *Traktatu* Wittgensteina, który niektórzy czytelnicy (np. Diamond i Conant, dz. cyt.) mają skłonność interpretować jako książkę całkowicie „terapeutyczną”, podczas gdy inni odczytują go jako próbę postawienia tez semantycznych, a tym samym propozycję stanowiska w kwestii istnienia niewypowiadalnych wymiarów ludzkiej egzystencji.

¹⁷⁵ Dla Wittgensteina filozofia była na przemian udręką, chorobą i szlachetnym przedsięwzięciem. Rzadko kiedy przyjmował lekką postawę, wyrażoną w maksymie Pascala: „Drwić sobie z filozofii znaczy naprawdę filozofować” (B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 32). Malcolm wspomina, że Wittgenstein „nie mógłby tolerować na swoich zajęciach tonu żartobliwego, tonu właściwego dyskusjom filozoficznym bystrych ludzi, którym nie przyświeca żaden poważny cel” (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 37).

¹⁷⁶ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 112, 26.03.1937.

Ale tego nie polecam. To dla ludzi, którzy nie potrafią tego odpuścić”. W tej samej rozmowie Wittgenstein dalej szydził ze swojej własnej zdystansowanej negatywności: „Bardzo dobrze, ci inni filozofowie na serio popełnili błędy, ale teraz, co ty robisz na serio? Oto wywyższasz się nad błędami poważnych ludzi. Więc nigdy nie zrobisz ważnego błędu, bo nic nie jest dla ciebie ważne. Wspaniale! Wywyższaj się!”¹⁷⁷

W słynnym, również z powodu swej enigmatyczności, fragmencie *Dociekań* Wittgenstein stwierdza, że „właściwym odkryciem” byłyby „takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę”¹⁷⁸. Było wiele dyskusji na temat tego, jak powinno się interpretować ten niezwykle zagadkowy fragment, a w szczególności na temat tego, za jak bardzo antyfilozoficznym stanowiskiem Wittgenstein tu przemawia¹⁷⁹. Z tego jednak, co wiem, nikt nie zasugerował *anty-antyfilozoficznego* odczytania, wedle którego odkrycie, o którym mówi Wittgenstein, mogłoby przede wszystkim unieważnić jego *własną* formę filozofowania, być może nawet pozostawiając tradycyjną metafizykę stosunkowo nienaruszoną. Bądź co bądź, mówi on przecież, by pozwolić „(...) filozofii spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które ją *samą* stawiają pod znakiem zapytania”¹⁸⁰. Pytaniami, które najbardziej stawiają pod znakiem zapytania filozofię, są oczywiście pytania samego Wittgensteina – a Wittgenstein był bardzo świadomy tego, w jakim stopniu takie pytania mogą nas sprowadzić na manowce zarówno w kwestiach intelektualnych, jak i życiowych¹⁸¹.

Rzecz jasna w myśli Wittgensteina widać silne antyakademickie impulsy, a ponad nimi prawdziwie antyintelektualne tony, którym nie sposób zaprzeczyć¹⁸². W moim przekonaniu niektórzy z najsztubtelniejszych czytelników Witt-

¹⁷⁷ O.K. Bouwsma, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 68.

¹⁷⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 133, s. 78.

¹⁷⁹ Zob. np. R. Read, *The Real Philosophical Discovery*, „Philosophical Investigations” 18, 1995, s. 362–369.

¹⁸⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 133, s. 78. „Spokój myśli. To najbardziej upragniony cel kogoś, kto filozofuje” (L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 73).

¹⁸¹ Stephen Hilmy zauważa, że „smagające pytania”, krytykowane przez późnego Wittgensteina, były w dużej mierze „pytaniami, które zostały podniesione przez samego Wittgensteina i przez jego współczesnych (z których większość postrzegala siebie samych jako stojących na czele ataku na tradycyjną metafizykę)” (S. Hilmy, *Tormenting Questions*, w: R.L. Arrington, H.-J. Glock, *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*, Routledge, Londyn 1991, s. 89–104, 99. Hilmy nie sugeruje jednak, że nawet myślenie antyfilozoficzne późnego Wittgensteina byłoby częścią tego, co Wittgenstein chciałby wyeliminować.

¹⁸² Zob. rozmowę podczas księżycowej nocy opisywaną przez Bouwsme: „Gdybym ja to zaprojektował, nie byłoby w ogóle słońca. Zobacz! Jak pięknie! Słońce jest zbyt jasne i zbyt gorące”. Później Wittgenstein powiedział: „I gdyby istniał tylko księżyc, nie byłoby żadnego czytania i pisania” (O.K. Bouwsma, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 12). Zob. także: L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 45, 13.02.1931: „Lektura odurza moją duszę”.

gensteina nie chcieli uznać tego, do jakiego stopnia Wittgenstein czasami przyjmował stanowisko, które jest w istocie zwrócone przeciwko wszelkiemu filozofowaniu, a więc również przeciwko *antyfilozofii* – zatem stanowisko graniczące z antyintelektualizmem, w ramach którego czuł obrzydzenie nie tylko w stosunku do innych bywalców „kręgu zagrypionych”, czyli filozofii¹⁸³, ale być może w szczególności do siebie samego i swojego antyfilozofowania, które jest stanem podwójnego dystansu¹⁸⁴. Ten martwy punkt w interpretacji Wittgensteina nie jest trudny do zrozumienia, jeśli się weźmie pod uwagę moc zawodowej tożsamości i życiowych zobowiązań, koniecznych do ciągłego działania. Bądź co bądź tylko bardzo nieliczni ludzie (a zwłaszcza nieliczni *produktywni* ludzie) są zdolni do tego poziomu samokrytycyzmu, który u Wittgensteina graniczył z samoodrazą¹⁸⁵. Jest to, ośmielę się powiedzieć, niezwykle rzadkie wśród intelektualistów i innych pośród nas, którzy mają zwyczaj filozofować – dla nas, będących z konieczności ludźmi, którzy muszą być całkiem odporni na poczucie absurdu, które ogarnia zwykłą osobę, która próbuje wyrazić opinię na temat podstawowych spraw czy ostatecznych rzeczy. Być może też nie jest to niczym dziwnym, że kiedy przeczuwamy, iż to wrażenie się zbliża, na ogół robimy co tylko w naszej mocy, by odeprzeć je tak szybko, jak to tylko możliwe.

Nie zgadzam się zatem z tym, że koniecznie jest coś niedojrzałego w tej antyintelektualnej postawie – chociaż z pewnością oddziela ona Wittgensteina od prawie wszystkich jego egzegetów. Wydaje mi się wręcz, że to właśnie ta gotowość, by pytać (czy też być może powinniśmy powiedzieć: niezdolność do tego, by nie pytać), a czasami by stawiać pod znakiem zapytania sam impuls do pytania, czyni myśl Wittgensteina tak głęboko ekscytującą, a zarazem tak całkowicie nieprzyswajalną dla akademickiej filozofii¹⁸⁶.

¹⁸³ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 110.

¹⁸⁴ Zob. również porównanie Wittgensteina filozoficznego zjazdu do „epidemii dżumy” (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 511). W 1946 roku Wittgenstein napisał: „Wszystko budzi tu [w Cambridge] moją odrazę. To sztwywniaństwo, ta sztuczność, samozadowolenie tych ludzi. Atmosfera uniwersytetu przyprawia mnie o młodość” (tamże, s. 517).

¹⁸⁵ Warto tu załączyć dwa cytaty, jeden z Wittgensteina, drugi z opowiadania *Eduards Traum* Wilhelma Buscha, który stanowił jeden z ulubionych cytatów Wittgensteina. „Nie możesz myśleć porządnie, jeśli nie chcesz się zranić” (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 125). „I, żarty na bok, moi przyjaciele, tylko człowiek, który posiada serce, może poczuć i powiedzieć szczerze, właśnie z samego serca, że nie nadaje się do niczego. Gdy to uczyni, wszystko samo się ułoży” (w: P. Engelmann, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, dz. cyt., s. 116).

¹⁸⁶ Można zatem powiedzieć, że Wittgenstein *zarazem* odrzuca z pogardą, a kiedy indziej głęboko szanuje tendencję, którą Cavell nazwał „sceptycyzmem”. Tak się składa, że ta kontrowersja odnośnie do generalnego stosunku Wittgensteina do filozofii jest dobrym przykładem kwestii egzegetycznej, na której potraktowanie może mieć wpływ ogólne hermeneutyczne podejście, które się przyjmuje w interpretacji Wittgensteina, na które z kolei może mieć wpływ rozumienie psychologiczne; zob. powyżej przyp. 42.

W każdym razie sądzę, że właściwe uchwycenie tych kwestii, zwłaszcza tej dotyczącej ambiwalencji Wittgensteina odnośnie do totalizującej czy samokrytycznej zewnętrznej perspektywy, może rzucić światło na naturę jego konkretnych problemów oraz na jego antyfilozoficzne skłonności przejawiające się w przeciągu całej jego intelektualnej kariery. Jeśli filozofia jest wyobcowaniem, wtedy metapozycja właściwa dla antyfilozofii ma z konieczności chwiejny status, zależny od tego, czy postrzegana jest jako odrzucenie, czy też pogłębienie tej wyalienowanej kondycji¹⁸⁷. Jak również zobaczymy, właściwe uchwycenie tych kwestii może być pomocne w wyjaśnianiu, dlaczego Wittgenstein tak silnie przeżywał niektóre pytania i co konkretne odpowiedzi czy rozwiązania mogły dla niego znaczyć na bardziej osobistym, ale też na etycznym i estetycznym poziomie. Może to być także pomocne w wyjaśnieniu, dlaczego pewne dwuznaczności i niejasności być może będą musiały pozostać nierozstrzygnięte.

Przypomnijmy sobie sugestię Wittgensteina, że „ruch myśli w moim filozofowaniu” powinien być możliwy do odkrycia również w „w dziejach mojego ducha, jego pojęć moralnych & zrozumieniu mojego położenia”¹⁸⁸. W pozostałej części artykułu będę starał się prześledzić niektóre ze splecionych ze sobą problemów, zarówno egzystencjalnych, jak i intelektualnych, które zakończyły się napisaniem *Traktatu*.

Traktat Wittgensteina i teoria typów

We wstępie wspominałem o intensywnie osobistym sposobie, w jaki Wittgenstein reagował na problemy filozoficzne, zauważając, że jego zainteresowanie nimi zaczęło się nie od poszukiwania pewności, ale od pragnienia ucieczki od pewnych „bolesnych sprzeczności”. By opisać swoją własną koncepcję roli filozofii, często przywoływał cytaty z fizyka Heinricha Hertza: „Gdy usunie się te bolesne sprzeczności”, pewne abstrakcyjne pytania nie otrzymają odpowiedzi, ale „nasze umysły – wolne od tego kłopotu – nie będą już zadawać nieodpowiednich pytań”¹⁸⁹. Przypomnijmy sobie także uwagi Briana McGuinnessa¹⁹⁰ na temat tajemniczych powiązań pomiędzy psychologicznymi i estetycznymi predylekcjami Wittgensteina a jego zainteresowaniem najbardziej abstrakcyjnymi zagadnieniami logiki i matematyki.

¹⁸⁷ Podobnie, możemy myśleć o antyszizoidalnej stronie Wittgensteina zarówno jako o odrzuceniu, jak i jako wyrazie jego zdolności do szizoidalnego dystansu – w tym wypadku do krytycznego dystansu również w stosunku do samego dystansu.

¹⁸⁸ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 68.

¹⁸⁹ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 44.

¹⁹⁰ B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 77.

Ale jakie to *były* te pytania, które jako pierwsze zafascynowały młodego Ludwiga Wittgensteina? Jaka intelektualna sprawa porwała go do tego stopnia, że według swojej siostry Hermine, znajdował się w „stałym, nieopisywalnym, niemal patologicznym stanie poruszenia”¹⁹¹?

Jak się wydaje, Wittgenstein po raz pierwszy zafascynował się filozofią w wieku dziewiętnastu lat, kiedy zapoznał się z teorią typów Bertranda Russella¹⁹². Jest czymś naturalnym, że myśliciele odczuwają emocje w stosunku do różnych pomysłów i są głęboko zaangażowani w rozwiązywanie intelektualnych problemów; jednak reakcja Wittgensteina na teorię typów była niezwykle osobista i intensywna. Pewnego razu, już po zajęciu się problemami teorii typów, Wittgenstein wrócił z ferii w, jak to określił Russell, „szokującym stanie: wciąż jest ponury, wędruje tam i z powrotem, gdy się do niego mówi, budzi się nagle jak ze snu”, i powiedział Russellowi, że logika doprowadza go do szału¹⁹³. W czasie wakacji w Norwegii parę miesięcy później Wittgenstein był ponury i trudno było się do niego zbliżyć, wyjaśniał to tym, według jego przyjaciela Davida Pinsenta, że „to jakaś bardzo poważna trudność «teorii typów» trafiła go cały dzień”. Jak opisywał Pinsent: „potwornie boi się, że umrze, zanim doprowadzi teorię typów do ładu”¹⁹⁴.

Bardziej techniczne szczegóły teorii typów nie muszą nas tu zajmować. Zanim jednak będziemy mogli powrócić do naszych psychiczno-filozoficznych badań, musimy przedstawić główne filozoficzne kwestie z nią związane.

Teoria typów jest odpowiedzią Russella na problem, który odkrył on w próbie wykazania (przez Fregego, jak i w swojej własnej), że matematyka jest rozwinięciem logiki. Jest istotne, aby zrozumieć, że Russell odpowiadał na problem, który zawierał paradoks samozwrotności, paradoks, który wypływa z autoreferencji, a konkretniej z dopuszczenia możliwości klasyfikowania klas. Z tej możliwości wypływa pytanie, czy klasa może być elementem siebie samej – a dopuszczenie tego prowadzi do paradoksu zawartego w pytaniu, czy klasa wszystkich klas, które *nie* należą do samych siebie, jest swoim *własnym* elementem. Okazuje się, że jakkolwiek damy odpowiedź, będzie to prowadziło do sprzeczności: owa klasa nie może ani *być*, ani *nie być* swoim własnym elementem. Russell ilustruje tę sprzeczność za pomocą paradoksu fryzjera, który goli tylko tych wszystkich mieszkańców swojego miasta, którzy sami się nie golarą: pytanie więc, czy fryzjer goli się sam? Zarówno odpowiedź twierdząca, jak i przecząca okazują się wewnątrznie sprzeczne. Podobną sytuację mamy w prostszym przypadku paradoksu kłamcy, paradoksu

¹⁹¹ H. Wittgenstein, *My Brother Ludwig*, dz. cyt., s. 3.

¹⁹² R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 49.

¹⁹³ Tamże, s. 97.

¹⁹⁴ Tamże, s. 108.

sformułowanego przez Epimenidesa, w którym Kreteńczyk mówi, że wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią, oraz w jeszcze prostszym przypadku twierdzenia „To zdanie jest fałszywe”¹⁹⁵.

By wyeliminować możliwość tego rodzaju paradoksów, Russell stworzył swoją teorię typów, która wprowadza ścisłą hierarchię poziomów i metapoziomów, i która zakazuje nam mówić o jednym z poziomów tego, co może być orzekane o innym poziomie. Zgodnie z teorią typów zdanie: „Klasa wszystkich krzeseł sama nie jest krzesłem” jest naprawdę pozbawione znaczenia, ponieważ zgodnie z tą teorią nie możemy orzekać o logicznym typie tego, co nie należy do niego, ale raczej do typu wyższego lub niższego. Celem tego podziału na typy jest uniknięcie groźby paradoksów, które Russell nazwał „antynomiami samozwrotności”¹⁹⁶.

Wcześniej opisałem ten problem, problem zawierający antynomie klas samozwrotnych, jako wzorcowy przykład rodzaju bolesnych sprzeczności, przez które Wittgenstein był dręczony i od których szukał uwolnienia nie przez rozwiązanie problemu, ale przez jego rozpuszczenie lub też wyeliminowanie go w inny sposób. Wittgenstein jednak stwierdził, że rozwiązanie Russella, teoria typów, jest zainfekowana tą samą chorobą, której miała zapobiegać, a mianowicie nieuprawnioną próbą samozwrotnej autoreferencji. Teoria typów jest bowiem bądź co bądź teorią – i to taką, która nie okazuje się bynajmniej oczywista czy niekontrowersyjna, jest teorią, która próbuje orzec ogólne zasady odnośnie do logiki, w tym wypadku do logiki klas. Jako taka, zgodnie z poglądem Wittgensteina, jest ona próbą *stwierdzenia* czegoś, co może być jedynie *pokazane*.

Zgodnie z poglądem na temat językowego znaczenia przedłożonym w *Traktacie* Wittgensteina (używam słowa „przedłożonym”, ponieważ dyskutuje się na temat tego, czy rzeczywiście się on za nim opowiadał)¹⁹⁷, wszystkie sensowne zdania (znaki zdaniowe) to takie, które „odwzorowują” fakty – które w swo-

¹⁹⁵ Zob. B. Russell, *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, w: J. van Heijenoort (red.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931*, Harvard University Press, Cambridge, s. 150–182. Chociaż nie są one identyczne, te kilka paradoksów ma istotne cechy wspólne. Russell wymienia zarówno paradoks fryzjera, jak i paradoks kłamcy we wspomnianym wyżej artykule, stwierdzając, że wspólną cechą tych semantycznych paradoksów jest „autoreferencja”, np. fakt, że „Uwaga Epimenidesa musi zawierać w swoim zakresie siebie samą” (s. 154). Na temat zdania „To zdanie jest fałszywe” zob. H.O. Mounce, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 6–7. Wiemy, że paradoks kłamcy interesował Wittgensteina, ponieważ wspominał o nim uczniom, gdy nauczał w austriackiej wiosce (W.W. Bartley, *Wittgenstein*, Open Court 1985, s. 22).

¹⁹⁶ Russell: „Podział obiektów na typy jest konieczny ze względu na antynomie klas samozwrotnych, które inaczej się pojawiają” (B. Russell, *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, dz. cyt., s. 163).

¹⁹⁷ Zob. pracę Diamond i Conanta, dz. cyt.

jej istocie są przypadkowymi połączeniami rzeczy. Ujmując to jak najkrócej, można powiedzieć, że logiczno-semantyczna teza znajdująca się w centrum *Traktatu* głosi z grubsza, że wszystkie zdania sensowne są zdaniami rodzaju: „Kot siedzi na macie”. Jak pisze Wittgenstein w *Traktacie*: „Wszystko, co w ogóle potrafimy opisać, mogłoby być inaczej”¹⁹⁸.

Skoro zdania na temat znaczenia czy logiki – a do nich Wittgenstein dodaje również etykę, estetykę i całą resztę filozofii – nie są zdaniami tego typu, to znaczy nie mówią o stanach rzeczy, które mogłyby być inne, to wynika z tego, że zdania takie są, ściśle rzecz biorąc, pozbawione sensu.

Rozważmy następujące zdanie stwierdzone w teorii typów: „Zdanie «klasa stołów sama nie jest stołem» jest pozbawione sensu”. Według *Traktatu* to zdanie samo nie posiada sensu, ponieważ orzeka prawdę o czymś, co nie mogłoby być inne; a z tego wynika, że teoria typów *sama* jest pozbawiona sensu. W przekonaniu Wittgensteina nie możemy stanąć ponad językiem i użyć metajęzyka, w którym moglibyśmy opisać logikę czy funkcjonowanie tego, co do czego wyobrażamy sobie, że jest językiem pierwszego stopnia. By to zrobić, musielibyśmy być poza logiką, to znaczy, *nie* stosować logiki, *według* której funkcjonuje opisywany język – a to jest niemożliwe: umysł nie może pomyśleć, a język nie może wyrazić tego, co nielogiczne; nie możemy zatem mówić o naturze logiki. „Zdanie nie może orzekać niczego o sobie samym, gdyż znak zdaniowy nie może zawierać sam siebie. (Oto cała «theory of types»)”¹⁹⁹.

Ów problem niemożliwości pewnych rodzajów autoreferencji czy samodzworowania stale trapił Wittgensteina. We fragmencie z około roku 1929 napisał: „Nie mogę używając języka wyjść poza język”²⁰⁰. W rozmowie z Bouwsmą jakieś trzydzieści lat po napisaniu *Traktatu* Wittgenstein stwierdził: „Teraz jest tak, że chociaż wszystko na mapie coś odwzorowuje, to samo odwzorowywanie nie jest odwzorowane na mapie”²⁰¹.

To, o czym nie można mówić, może być jednak *pokazane* – lub przynajmniej tak sugeruje Wittgenstein. Jak mówi bowiem: „Obraz nie może (...) odwzorowywać swej formy odwzorowania; on ją tylko przejawia”²⁰². W istocie, zgodnie z tym kluczowym rozróżnieniem wprowadzonym w *Traktacie*, samo funkcjonowanie języka *ukazuje* w pewien niebezpośredni sposób takie „prawdy”, jak to, że sensowne zdania odwzorowują przygodne stany rzeczy (jak twierdzi sam Wittgenstein w *Traktacie*), albo że nie możemy sensownie mówić o klasach logicznych w sposób niezgodny z ich hierarchią (twierdzenie,

¹⁹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., § 5.634, s. 65.

¹⁹⁹ Tamże, § 3.332, s. 18.

²⁰⁰ L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell, Oksford 1975, § 6.

²⁰¹ O.K. Bouwsma, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 24.

²⁰² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., § 2.172, s. 10.

które Russell próbował wyrazić w teorii typów). Chociaż forma logiczna nie może być wyrażona w języku, to jednak przejawia się ona w języku. W istocie jest to forma samego języka: „Tak zwane zdania logiczne *ukazują* logiczne własności języka, a przeto i Wszechświata, ale niczego nie *mówią*”²⁰³, jak to wyraził Wittgenstein w uwagach dyktowanych G.E. Moore’owi w 1914 roku. Rozumieć słowa takie jak „stół” czy „klasa” to, *ipso facto*, wiedzieć już, że stół nie jest klasą albo że klasa stołów sama nie jest stołem. Teoria typów jest zatem zarówno niemożliwa, jak i niepotrzebna – niemożliwa, ponieważ nie możemy wyjść *poza* logikę, aby ją opisać; niepotrzebna, ponieważ wszystko to, co chce ona powiedzieć, naprawdę *przejawia* się w samych zdaniach. Zdaje się jednak, że dla Wittgensteina nie było czymś jedynie *bezowocnym* próbować powiedzieć to, co może być tylko ukazane; było to w istocie czymś, być może w subtelnie ontologiczny sposób, *destrukcyjnym*. A przynajmniej to zdaje się sugerować następujący fragment jednego z listów Wittgensteina do Paula Engelmana: „Tak to jest: jeśli tylko nie starasz się wyrazić tego, co niewysłowione, wtedy *niczego* nie uronisz. Lecz to, co niewysłowione będzie – niewysłowione – *zawarte* w tym, co powiedziałaś”²⁰⁴.

Jak się wydaje, Wittgenstein wybierał takie podejście do ujmowania logicznej struktury ludzkiej wiedzy, w którym, jeśli chcemy, rozpoznajemy, że nic o charakterze filozoficznym nie potrzebuje czy nie może być powiedziane *na temat* czegoś innego, ponieważ wszystko, jeśli chodzi o fundamentalną naturę, jest oczywiste, nie potrzebuje komentarza, wyklucza kontrowersje; dzieje się to bowiem we wszechświecie, w którym pojęciowe elementy w sposób nieodłączny zawierają w samych sobie jako istotowe, oczywiste cechy, możliwości łączenia się lub niełączenia z innymi takimi elementami. Dla analogii możemy pomyśleć o wtyczce i gniazdku, przedmiotach, które nie mogą być nawet pojęte bez jednoczesnego rozpoznania ich charakterystycznych możliwości połączenia. Funkcjonalistyczny, utrzymany w stylistyce Bauhausu dom, który Wittgenstein zaprojektował w Wiedniu dla swojej siostry Gretl, wydaje się wyrażać – czy też raczej powinniśmy powiedzieć, *przejawiać* – tę logiczno-estetyczną wizję z wyjątkową jasnością.

Logiczny wszechświat, który opisuje Wittgenstein, jest zatem wszechświatem stanowiącym zamkniętą całość, i który istnieje, w pewnym sensie, całkowicie na jednym poziomie, bez wyższych czy niższych lub też bardziej lub mniej fundamentalnych cech, a co najważniejsze, bez żadnych metapoziomów, samouzasadnień, zdystansowanej samoświadomości czy autoreferencyjności. Jest to

²⁰³ L. Wittgenstein, *Uwagi podyktowane G.E. Moore’owi w Norwegii*, w: L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, dz. cyt., s. 175; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 121.

²⁰⁴ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 173; P. Engelmann, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, dz. cyt., list z 09.04.1917, s. 7, 83; B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 251.

wszechświat, który w pewnym sensie po prostu *jest*, w którym wszelkie rodzaje dystansowania się, wyższego poziomu, filozoficznego orzekania czy poznawania, zniknęły – a ich miejsce, można powiedzieć, zajął blask czystego istnienia.

Tutaj, jak dobrze wie każdy czytelnik *Traktatu*, natrafiamy na coś w rodzaju problemu. Sam *Traktat* jest, bądź co bądź, książką filozoficzną – albo przynajmniej wydaje się nią być. Nawet zdanie typu: „Wszystkie sensowne zdania są rodzaju zdania: «kot siedzi na macie»” nie jest, na mocy swoich własnych kryteriów, zdaniem sensownym, nie odwzorowuje przygodnego kompleksu, ale raczej próbuje stwierdzić konieczną (a w związku z tym niewysławialną) prawdę. Wynika z tego, że *Traktat* (tak jak teoria typów, którą krytykuje) musi się składać w dużej mierze z nonsensów. Wittgenstein nie miał rzecz jasna oporów przed wyciągnięciem tego wniosku. Stwierdza to, w stylu buddyzmu zen, na koniec *Traktatu*:

Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako nie-dorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.)²⁰⁵

Po tym zaś następuje sama siebie unieważniająca, ostatnia linijka *Traktatu*, pożegnanie zakazujące metazdania: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”²⁰⁶.

Nie muszę przypominać czytelnikowi o olbrzymim znaczeniu, jakie te kwestie miały dla Wittgensteina – który posunął się do tego, by stwierdzić, że uważa różnicę pomiędzy mówieniem a pokazywaniem za zasadniczy problem filozofii²⁰⁷ – oraz o intensywnie osobistym sposobie, w jaki reagował na ten problem w logice i w filozofii matematyki. Problem ten stale do niego powracał i dręczył go, a Wittgenstein wiązał go z grzechem i możliwością tego, że oszaleje. Mając to na uwadze, spróbujmy wydobyć ogólny sens z problematyki, którą się zajmujemy.

„Antynomie samozwrotności”

Zaczynamy od paradoksu samozwrotności, który Russell odkrył w systemie Fregego, a który wypływa z autoreferencji (zakłada ona możliwość zdystansowania się od siebie samego). Na to otrzymujemy próbę rozwiązania, Russellową teorię typów, która według Wittgensteina jest niedopuszczalna z uwagi na to, że sama w sposób nieuprawniony próbuje przyjąć metastanowisko, pozycję

²⁰⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., § 6.54, s. 83.

²⁰⁶ Tamże.

²⁰⁷ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 186.

autoreferencyjności. Wittgenstein odpowiada na to w swoim własnym dziele, *Traktacie*, gdzie sam wygłasza (lub *zdaje się* wygłaszać) metazdanie dotyczące niemożliwości próby Russella wypowiedzenia metazdania, ale kończy uznaniem, z pomocą jeszcze jednego (pozornego) metazdania (w zamykających uwagach w stylu zen na końcu *Traktatu*), własnej niemożliwości *jako* metazdania, i cały czas zdaje się przedstawiać, jako rodzaj utopijnego marzenia, przeciwną możliwość – możliwość stanu nieskażonego przez wszystkie te rekurencyjne metazdania czy metazniesienia, a którym miałyby być pojęcie pokazywania.

By zrozumieć głębokie osobiste znaczenie, jakie te kwestie miały dla Wittgensteina, możemy pomyśleć o hierarchii typów logicznych jako o analogii dla natury samoświadomości, w ramach której wyższe typy logiczne odpowiadają wyższym i bardziej ogólnym formom samoświadomości²⁰⁸. Możliwość metazdania w filozofii byłaby zatem odpowiednikiem egzystencjalnego stanowiska osoby schizoidalnej, skłaniającej się ku pewnemu rodzajowi zdystansowanej samoświadomości, która pozwala, lub *zdaje się* pozwalać, na świadomość obejmującą swym zasięgiem całe własne ja i jego sytuację. Filozofowie John McDowell i Cora Diamond scharakteryzowali projekt Wittgensteina w sposób, który to podkreśla: mówią o jego zainteresowaniu pytaniem, czy można przyjąć „widok z boku” (McDowell), oraz poruszają kwestię problematycznej, być może niemożliwej, natury każdej próby, by „wyjść na zewnątrz” naszych codziennych praktyk po to, by „uprawomocnić odpowiedzi, których udzielamy będąc wewnątrz naszej codziennej praktyki” (Diamond)²⁰⁹.

Jest pewien intrygujący fragment w *Dociekaniach*, w którym Wittgenstein krytycznie charakteryzuje punkt widzenia *Traktatu*, fragment, który celnie opisuje pełen sprzeczności sposób, w jaki przeżywał on owe kwestie metazdania i odseparowania się od siebie samego: „Nie ma żadnego «na zewnątrz»; na zewnątrz brak życiodajnego powietrza”²¹⁰. Mamy tu z jednej strony poziom logiczny, na którym Wittgenstein wyklucza samą możliwość zdystansowania się do siebie samego („nie ma żadnego «na zewnątrz»”) i, z drugiej strony, poziom psychologiczny, gdzie występuje opis położenia egzystencjalnego, któremu z całego serca chciałby zaprzeczyć czy też go odeprzeć („na zewnątrz brak życiodajnego powietrza”)²¹¹.

²⁰⁸ Po wypracowaniu własnej analizy *Traktatu* natrafiłem na doskonałe i rozjaśniające wątpliwości rozważania Joela C. Weinsheimera na temat tej samej paraleli pomiędzy teorią typów a stopniami samoświadomości. Zob. J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven 1985, zwł. s. 45–49.

²⁰⁹ Cytaty z: C. Diamond, *Throwing Away the Ladder*, dz. cyt., s. 185.

²¹⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 103, s. 70.

²¹¹ Na temat związku pomiędzy filozofią a oddychaniem mówi też uwaga Wittgensteina do Drury'ego: „W Cambridge nie ma dla ciebie tlenu”, którą wypowiedział namawiając go do

Wittgenstein był skłonny postrzegać stan odseparowanej metaświadomości jako arogancki i zwodzący na manowce, a nawet jako mający złowrogie i zaraźliwe skutki. Chociaż ta jego krytyczna postawa przejawia się na wiele sposobów, jej egzystencjalne i psychologiczne wymiary będą być może łatwiejsze do rozpoznania w poglądach Wittgensteina dotyczących sztuki i moralności. Przypomnijmy, że Wittgenstein uważał estetykę za część „etyki”, którą definiował, szeroko i idiosynkratycznie, jako: „rozważania nad sensem życia, czy też nad tym, co powoduje, że warto żyć, lub nad właściwym sposobem życia”²¹².

Jeśli chodzi o sztukę, Wittgenstein przejawia wyraźną preferencję do tego, co historyk sztuki Michael Fried nazwał estetyką absorpcji dominującą nad estetyką teatralności – a więc do sposobów bycia, w których unika się każdego (teatralnego) odsłaniania samego siebie, każdej świadomości bycia przedmiotem dla publiczności, czy też poczucia zależności lub wewnętrznego podziału (na patrzącego i tego, na kogo się patrzy), które implikuje teatralność²¹³. Przejawiał też blisko z tym związaną preferencję do unikania dosłownego moralizowania czy bezpośredniego zwracania się do publiczności, a wybierania bardziej zawołowanych i hermetycznych sposobów komunikacji i wyrazu. Takie preferencje zyskały znaczenie w epoce romantyzmu, np. w czci, jaką Wordsworth i Rousseau żywili do „uczucia bycia” i w generalnym przejściu od etyki „szczerości” do bardziej wyrażającej samą siebie i samowystarczальной etyki „autentyczności” – jak to opisuje Lionel Trilling w książce na ten temat²¹⁴. Być świadomym, że jest się przedmiotem spojrzenia innego, albo nawet odnosić się ponad siebie samego, oznacza bycie „na zewnątrz” siebie samego, a to może być odczuwane nie tylko jako utrata osobowej integralności, ale także jako upadek w sensie witalności i egzystencji. Takie preferencje były kluczowe dla symbolistycznej poezji i malarstwa pod koniec XIX wieku i pozostały dominujące w estetyce wysokiego modernizmu²¹⁵. W swojej eks-

porzucenia uniwersytetu i znalezienia pracy wśród robotników, gdzie powietrze było zdrowsze. O sobie samym Wittgenstein powiedział: „Ja wytwarzam własny tlen” (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 24, zob. też s. 347).

²¹² L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, dz. cyt., s. 77.

²¹³ M. Fried, *Absorption and Theatricality: Painting and the Beholder in the Age of Diderot*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

²¹⁴ L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1972. Na temat Wordswortha i uczucia bycia zob. s. 91–105.

²¹⁵ Zob. P. de Man, *The Double Aspect of Symbolism*, „Yale French Studies” 74, s. 3–16; F. Kermode, *Romantic Image*, Fontana Books, Londyn 1971; G. Bruns, *Modern Poetry and the Idea of Language*, Yale University Press, New Haven 1974.

Postmodernizm w wielu swoich wariantach zawiera odrzucenie tych romantycznych i modernistycznych aspiracji i powrót do teatralności, referencyjności i bardziej krzykliwych form bezpośrednioj samoświadomości i wewnętrznego podziału. Zob. P. de Man, *The Rhetoric of Temporality*, w: tenże, *Blindness and Insight*, University of Minneapolis Press, Minnesota 1983; C. Owens, *The Allegorical Impulse: Toward Theory of Postmodernism*; B. Wallis (red.),

tremalnej formie przejawiały się one w pragnieniach absolutnej niezależności i samowystarczalności – np. u poety takiego jak Stephane Mallarmé, który gardził referencyjną funkcją słów i dążył do tego, by język musiał „związać się w wiecznym zwrocie ku sobie, zupełnie jakby treścią dyskursu literackiego miało być wyłącznie wypowiedanie jego własnej formy (...) [bowiem tam, gdzie] nie ma do wyrażenia nic poza sobą, nie ma innego zajęcia ponad to, by mienić się blaskiem swego bytu”²¹⁶.

Wittgenstein był przesiąknięty tymi tradycjami – z pewnością romantyzmem, ale także działającymi w Wiedniu epoki *fin de siècle*’u i początku XX wieku wczesnomodernistycznymi ruchami²¹⁷. Jego własne inklinacje są wyraźne w jego niechęci do wszelkiego rodzaju bezpośredniego moralizowania i dydaktyzmu w literaturze, i w jego upodobaniu do dzieł sztuki, które odmawiają zdrady wobec czystości, autentyczności czy też integralności ich bycia poprzez teatralną samoświadomość lub przez próbę wysłowienia tego, co może być jedynie pokazane. Wśród dzieł literackich, które Wittgenstein cenił za posiadanie preferowanych przez niego cech, znajdował się *Hadzi Murat* Lwa Tołstoja²¹⁸ oraz opowiadania detektywistyczne Norberta Davisa i innych amerykańskich autorów ze szkoły „czarnego kryminału”. „Głupi i naiwny amerykański film może w całej swej głupocie i *dzięki niej* pouczać”, napisał. „Głupkowaty, wyzbyty naiwności film angielski nie może pouczyć”²¹⁹. Wittgenstein uznawał estetykę (i etykę) autentyczności – stanowisko, które utożsamiało teatralną samoświadomość z osłabieniem zarówno realności własnego istnienia, jak i odrębności własnej tożsamości. „Jeśli odgrywam coś przed samym sobą, to odzwierciedla się w moim stylu”, napisał Wittgenstein. „A wtedy ten styl nie może być mój własny”²²⁰.

Art After Modernism: Rethinking Representation, New Museum of Contemporary Art and David R. Gidine Inc., Boston 1984, s. 203–235. Zob. także antyteatralny i antypostmodernistyczny esej Michaela Frieda pt. *Art and objecthood*, który kończy się zdaniem: „Bycie tu i teraz [przez które Fried rozumie brak teatralnej samoświadomości] jest łaską” (w: G. Battcock (red.), *Minimal Art*, E.P. Dutton, Nowy Jork 1968, s. 147).

²¹⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 112–113. Foucault opisuje estetyczne nastawienie ucieleśnione w poezji Mallarmégo, w której „literatura coraz wyraźniej odróżnia się od dyskursu o ideach i zamyka w radykalnej nieprzechodności (...) staje się prostym i czystym przejawem języka, którego jedynym prawem jest afirmacja – na przekór wszelkim innym dyskursom – jej kłopotliwego istnienia”. Zob. także: G. Bruns, *Modern Poetry and the Idea of Language*, dz. cyt.

²¹⁷ Zob. M.W. Rowe, *Wittgenstein’s Romantic Inheritance*, „Philosophy” 69, 1994, s. 327–351; A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein’s Vienna*, Simon and Schuster, Nowy Jork 1973.

²¹⁸ B. McGuinness, *Wittgenstein*, dz. cyt., s. 33.

²¹⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 91.

²²⁰ Cyt. w: R. Rhees, *Postscript*, w: tenże (red.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oksford 1984, ss. 172–209, s. 174. Wittgenstein napisał, że „styl jest wyrazem konieczności ogólnoludzkiej” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 29, 09.05.1930).

Istotna jest także głęboka miłość Wittgensteina do muzyki²²¹. Koncepcja „muzyki absolutnej” zaczęła być artystycznym paradygmatem niemieckiej kultury muzycznej, i szerzej, tego, co Carl Dallhaus nazwał „religią sztuki” XIX wieku, którą Wittgenstein był przesiąknięty. Jeśli każda sztuka zawsze dąży, by stać się muzyką (według słynnej frazy Waltera Patera), to jest tak dlatego, że muzyka zdaje się posiadać wyjątkowe zdolności do tego, by wyłączyć wszystkie formy odniesienia, dydaktyzmu i teatralności, i w związku z tym w pełni wyrażać samą siebie, być samowystarczalna i niezależna. Z tą podstawą niewyraźności, muzyka absolutna była wzorcem autoreferencyjnej i autonomicznej sztuki, która zamyka się w sobie samej, „we własnej wolności wewnętrznej” (Hegel), w której forma *jest* treścią – wzorcem tego, co Wittgenstein nazywał „pokazywaniem”²²².

Być może jest czymś naturalnym doświadczać tych wymogów estetycznych jako posiadających pewną samozwrotną moc: a mianowicie doświadczać odrzucenia teatralności i nieodpowiedniej dosłowności jako będących dla siebie postawą, która nie powinna (bo grozi to samounieważnieniem) być wyrażana w żaden dosłowny sposób. To może wyjaśnić zachowanie Wittgensteina podczas spotkania z filozofami, którzy mieli nadzieję, że wyjaśni im on znaczenie *Traktatu*: Wittgenstein kompletnie ich ignorował i zamiast tego czytał im wiersze Rabindranatha Tagore²²³.

Podobne postawy i intuicje przenikały wyraźniej etyczne czy moralne zagadnienia, którymi zajmował się Wittgenstein. Być może głównym przedmiotem jego etycznego potępienia było to, co nazywał „próżnością”, cecha, którą wiązał w dużej mierze z tendencjami do teatralnego odslaniania się – a więc z tym, co postrzegał jako nieautentyczność i brak odwagi, wpisane w bycie zbyttno zaabsorbowanym tym, jakie wrażenie robi się na innych ludziach,

Napisał także (ale nie mogę zlokalizować, gdzie), że tylko kultura – w przeciwieństwie do cywilizacji – sprawia, że styl jest naprawdę możliwy.

W swoich dziennikach i w innych tekstach Wittgenstein charakteryzował próżność jako formę autorefleksji, która grozi przerwaniem spontanicznego ruchu kreatywnego myślenia (zob. esej Alfreda Nordmanna *The Sleepy Philosopher: How to Read Wittgenstein's Diaries*, w: J.C. Klagge, *Wittgenstein. Biography and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001) i „unicestwia wartość pracy”, pozbawiając ją treści (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 205, 24.02.1937).

²²¹ „Nie umiem powiedzieć w mojej książce ani słowa o tym, co przez całe życie znaczyła dla mnie muzyka”, powiedział Wittgenstein do Drury’ego (R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 562).

²²² C. Dallhaus, *Idea muzyki absolutnej i inne studia*, przeł. A. Buchner, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1988, s. 98–99, 106. Dallhaus mówi także o „dialektyce zagłębiania się i wycofania” (s. 106). Jestem wdzięczny Richardowi Eldridge’owi za to, że zwrócił moją uwagę na znaczenie książki Dallhaua o „muzyce absolutnej”.

²²³ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 268.

oraz ze zdystansowaną samoświadomością wpisaną w wyobrażenie sobie, że jest się przedmiotem podziwu innych²²⁴. W dziennikach Wittgensteina z lat trzydziestych „próżność” jest centralnym tematem; gardzi on „próżnością”, a jednak ciągle odkrywa ją u siebie samego:

Wszystko, czy prawie wszystko, co czynię, także te zapiski, zabarwione jest próżnością & najlepsze, co mógłbym uczynić, polegałoby na pewnym oddzieleniu, izolowaniu próżności & na tym, by wbrew próżności czynić to, co słuszne, mimo że próżność zawsze jest obecna. Niepodobna ją przegnać. Tylko niekiedy jej nie ma²²⁵.

„Wszystko kalam mą próżnością”, napisał rok później²²⁶.

By zrozumieć naturę zagadnień etycznych Wittgensteina, warto rozważyć jego zmagania z problemem spowiedzi. W połowie lat trzydziestych Wittgenstein był zaabsorbowany, czy nawet opętany tym, co uważał za wielość grzechów, które popełnił i walczył, by uzyskać poczucie odpuszczenia poprzez mówienie o tym, co nazwał „bardzo trudnymi i poważnymi sprawami”, przyjaciółom i bliskiej rodzinie w czasie świąt Bożego Narodzenia 1936–1937²²⁷. Sądząc jednak na podstawie dzienników Wittgensteina, sam *akt* spowiedzi zdawał się rekapitulować ten sam defekt, który Wittgenstein chciał wyznaczyć: w obu przypadkach było to związane z nieautentycznością samoświadomości. W każdym razie opisywał, że chociaż spowiedź początkowo pozwoliła mu „wypłynąć na spokojniejsze wody (...) i nabrać nieco powagi”, to jednak szybko poczuł, że „przepuścił [to] wszystko” i znów płynął po zmaconych wodach²²⁸. Jak zobaczymy, wnikliwa samoświadomość Wittgensteina, wraz z krytyczną świadomością tej samoświadomości, wywoływała u niego poczucie nieuchwytej mocy próżności – która, pomimo jego wysiłków, by poznać samego siebie (a w istocie, częściowo z *powodu* tych wysiłków), zawsze wydawała się łąpać go w zasadzkę i brać nad nim górę.

Przyjaciół i rodzinę Wittgensteina, którzy byli świadkami jego wyznań, mogła uderzyć dysproporcja pomiędzy naturą i znaczeniem jego grzechów a ekstremalnie pilną potrzebą, jaką odczuwał Wittgenstein, by je wyznać²²⁹. Jeden z grzechów polegał na tym, że kiedy Wittgensteinowi powiedziano o śmierci amerykańskiego znajomego, udał on smutne zaskoczenie, chociaż wiedział o tej śmierci wcześniej. Inny na tym, że pozwolił, aby myślano, że jest w jednej czwartej Żydem, a nie w trzech czwartych, tak jak było napraw-

²²⁴ Tamże, s. 301.

²²⁵ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 24–25, 02.05.1930.

²²⁶ Tamże, s. 53, 06.05.1931.

²²⁷ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 391.

²²⁸ Tamże, s. 395.

²²⁹ Tamże, s. 392.

dę. Najcięższy grzech (Wittgenstein miał problemy z opanowaniem się, kiedy mówił o tym wydarzeniu) polegał na tym, że kiedy kilka lat wcześniej uczył w wiejskiej szkole w Austrii, uderzył małą dziewczynkę; kiedy poszła ona na skargę do dyrektora, Wittgenstein powiedział, że tego nie zrobił²³⁰.

Wszystkie te trzy grzechy, które wyznał Wittgenstein, są grzechami nieautentyczności – braku odwagi, by postępować zgodnie z samym sobą, spowodowanego byciem nadmiernie skoncentrowanym na tym, jak będzie postrzegany w oczach innych²³¹. Było to spójne ze zwykłymi postawami Wittgensteina. Według Normana Malcolma, Wittgenstein „rzeczywiście *nienawidził* wszelkich form afektacji i nieszczeroci”²³². Zdawał się jednak postrzegać samego siebie jako szczególnie skłonnego do tych właśnie wad, które były dla niego sprzeczne z jego próbami bycia odważnym i przyzwoitym (*anständig*) człowiekiem²³³. „To, co myślą o mnie inni, zawsze niesłuchanie mnie absorbuje. Często zależy mi na tym, by zrobić dobre wrażenie. Tzn. regularnie zastanawiam się nad tym, jakie wrażenie robię na ludziach (...)”²³⁴. „Kiedy mówię, czasami spostrzegam, że jestem w swoim żywiole, który jest mi wstrętny: mówię więcej, niż mam na myśli, mówię, by bawić innych, powołuję się na sprawy obojętne, żeby zrobić wrażenie itd. Później próbuję naprawić rozmowę, skierować ją z powrotem na właściwe tory (...)”²³⁵.

W dziennikach z lat trzydziestych Wittgenstein nie wymienia konkretnych grzechów, które wyznał rodzinie i przyjaciołom. Poświęca jednak wartość zastanowienia uwagę naturze samej spowiedzi i ściśle z nią powiązanej kwestii „próżności”, a to daje wgląd w nieadekwatność jego aktów spowiedzi. Wittgenstein był dotkliwie świadomy niebezpieczeństwa samoświadomości zawartego w próżności: chociaż próżna osoba może próbować być zupełnie szczerą, jej samoświadomość może być skłonna sprawiać, by przeżywała ona swą wła-

²³⁰ Tamże, s. 392–393.

²³¹ Jeden z grzechów, z których spowiadał się Wittgenstein, nie pasuje do tej definicji. Jest to bezpośredni przykład tego, co postrzegał jako tchórzostwo, polegający na obawie przed przeniesieniem kilku bomb po kładce podczas jego służby wojskowej w czasie pierwszej wojny światowej (tamże, s. 393).

²³² N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 38.

²³³ R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 301.

²³⁴ Tamże.

²³⁵ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 55, 06.05.1931. Przypuszczam, że intensywna niechęć Wittgensteina do tego, co uważał za „burżuazyjne”, mogła wynikać z charakterystycznego dla klasy średniej zainteresowania pozorami, które mógł on odbierać jako niepokojąco podobne do jego własnej tendencji, by być „słabym (...) tchórzliwym: lękającym się zrobić niekorzystne wrażenie na innych” (tamże, s. 78, 27.01.1937). „Myśl o mieszczańskich zaręczynach Marguerite przyprawia mnie o mdłości. (...) Mogę znieść wszelki brud, byle nie mieszczański. Czyż to nie osobliwe?” (tamże, s. 65, 07.11.1931).

sną spowiedź jako przedstawienie, a więc dalszą okazję do próżności – a to w sposób konieczny pozbawia spowiedź wszelkiej autentyczności i mocy²³⁶.

Nawet wyznanie, że np. „& miłości bym nie miał”, nie ma sensu, wskazuje Wittgenstein, jeśli zostało uczynione jako „sztuczka etyczna” – to znaczy jako coś, „co przedstawiam innym, czy tylko sam (*samemu* sobie)”²³⁷. Był zatem wzburzony, kiedy otrzymał list od swego przyjaciela Hänsla, w którym ten pisał, że podziwia Wittgensteina za wyznanie tego, co uważał on za haniebne. Dla Wittgensteina reakcja Hänsla musiała się wydawać pokusą do próżności: „[Hänsel] pisze, że mnie podziwia. Co za matnia! (...) Śruby ledwie dokręcone zaraz znowu się obluźują, ponieważ to, co powinny skrócić, znowu ulega rozprężeniu”. W następnym zdaniu Wittgenstein podsumowuje na innym poziomie to, co chciał powiedzieć: „Zawsze czerpię radość z mych celnych porównań; oby tylko nie była to radość tak próżna”²³⁸.

Próżność, jak uświadamia sobie Wittgenstein, rujnuje normalne drogi do odkupienia: „Sumienie obarczone winą może się łatwo wypowiadać; człowiek *próżny* spowiadać się nie umie”²³⁹. Apeluje zatem do siebie samego, by przekroczyć stan teatralnej czy też podzielonej samoświadomości, właściwej dla próżności: „i to muszę uczynić: (...) nie przyglądać się drugiemu, jak on mi się przygląda”²⁴⁰. Takie wezwanie jest jednak z natury problematyczne, ponieważ nawet próba uznania czy wyznania próżności zawartej we własnych wcześniejszych spowiedziach (a więc próba zdystansowania się od tej próżności) jest sama pokusą do *dalszej* próżności i oddalenia od siebie: „Kiedy mówię, że chciałbym się pozbyć próżności”, zauważa, „to jest wątpliwe, czy nie pragnę tego z próżności właśnie; (...) w duchu już obliczam korzyści, jakie da mi «pozbycie się» próżności. Dopóki człowiek jest na scenie, dopóty też pozostaje właśnie aktorem, niezależnie od tego, co robi”²⁴¹.

Problemy Wittgensteina związane ze spowiedzią mają interesująco samozwrotną strukturę. Problemy zaczynają się od uczucia bycia obciążonym „grze-

²³⁶ „Dziś wysłałem list z wyznaniem do Mining”, zapisał Wittgenstein w swoim dzienniku. „A chociaż wyznanie to uczyniłem z otwartym sercem, to jednak ciągle jeszcze brakuje mi powagi odpowiadającej tej sytuacji” (L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 76, 24.11.1936).

²³⁷ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 68, 07.11.1931. Sądzę, że to właśnie sugeruje Wittgenstein, kiedy zauważa, że jest zupełnie możliwe kłamać, nawet kiedy mówi się prawdę. „Mogę kłamać *tak* – albo *tak* – albo być może całkiem szczerze powiem prawdę. Często mówię tak do siebie” (tamże, s. 64, 31.10.1931).

²³⁸ Tamże, s. 76, 21.11.1936.

²³⁹ Tamże, s. 65, 02.11.1931.

²⁴⁰ Tamże, s. 70–71, 15.11.1931.

²⁴¹ Tamże, s. 70, 15.11.1931. W innym fragmencie Wittgenstein zauważa podobną rzecz w odniesieniu do wiedzy: „A wtedy sprawa przedstawia się następująco: mówią, że wiedzą, iż nic nie wiedzą, ale za sprawą tego poznania wmawiają sobie niesłuchanie dużo” (tamże s. 46, 22.03.1931).

chem”, i jak widzieliśmy, pierwotny występ (np. udanie zaskoczenia na wieść o śmierci przyjaciela) często zawiera w sobie grzech nieautentyczności czy próżności, to jest zachowywania się w określony sposób dla prawdziwych czy wymaganych innych, zamiast posiadania „odwagi” i „przyzwoitości”, by być w zgodzie z samym sobą. Następnie mamy pierwszą próbę Wittgensteina, by otrzymać odkupienie poprzez wyznanie tego „pierwotnego” grzechu swoim bliskim. Jest ona jednak skażona przez *następny* akt próżności, a mianowicie przez fakt, że nie przebywa on w pełni w akcie spowiedzi, ale raczej wydostraje się na zewnątrz i stamtąd podziwia samego siebie *za* swoją spowiedź. Potem z kolei przychodzi metaspowiedź: wyznanie, teraz już w odosobnieniu swoich dzienników, próżności, która przenikała i kałała jego próby wypowiedzenia się rodzinie i przyjaciołom. Następnym stopniem jest, jak możemy to nazwać, *meta*-metaspowiedź – w ramach której Wittgenstein wyznaje (również w swoich dziennikach) próżność obecną w jego wyznaniu próżności obecnej w jego wyznaniu próżności.

Wszystkie te opisane poziomy są wyraźnie opisane w dziennikach Wittgensteina, jak na to wskazują powyżej przywołane fragmenty. Co więcej, można argumentować, że mamy co najmniej cień świadomości „próżności” nawet tej *meta*-metaspowiedzi: a więc faktu, że żaden stopień samozwrotności nie może uchronić prywatnej spowiedzi, która odbywa się na kartach dziennika od bycia skażoną tym samym, najwidoczniej nieuniknionym grzechem. Wydaje się być w końcu mało prawdopodobne, aby Wittgenstein mógł zapomnieć, że wpisy do dziennika są *również* aktami spowiedzi, podlegającymi pokusie próżności, która, jak mówi, „zawsze jest”. Ta samozwrotna spirala przypomina *Traktat*, i tak jak *Traktat* stawia siebie samą pod znakiem zapytania w sposób, który co najmniej potencjalnie sam się unieważnia²⁴². „Nie odsłonię tu bynajmniej

²⁴² Poniżej proponuję opis tej paraleli. Chociaż jest zbyt dosłowna (odpowiedniość nie musi być rozumiana dokładnie tak, jak to przedstawiam), może mimo to być pomocna w wyrażeniu ogólnego pomysłu.

Najpierw mamy pierwotny „grzech”, który jest przykładem oderwania od siebie i nieautentyczności: autoreferencyjność w systemie Fregego; kłamstwo Wittgensteina wobec dyrektora szkoły. Następnie, próbę zdystansowania się do tego błędu, zawierającą odczepienie od siebie: teorię typów Russella; spowiedź Wittgensteina przed przyjaciółmi. Kolejno, próbę zdystansowania się, a zatem przekroczenia, defektu zawartego w poprzedniej próbie zdystansowania się do siebie: semantyczne doktryny *Traktatu*; autokrytyka Wittgensteina na kartach jego dzienników dotycząca próżności obecnej w jego próbie wypowiedzenia się przed rodziną i przyjaciółmi. Jeszcze dalej, odniesienia do nieuniknionej nieadekwatności czy samounieważnienia wpisanej w dopiero co poczynioną metaspowiedź: wyraźne przyznanie się Wittgensteina w *Traktacie*, że sam przekracza zasady, które ustanowił; uznanie Wittgensteina, w jego dziennikach, próżności w jego wyznawaniu próżności obecnej w jego spowiedzi. Ponad tym wszystkim wydaje się, że mamy, w obu tekstach, wyrażone nie wprost przyznanie, że całe to samozwrotne przedsięwzięcie ma całkowicie pusty i bezowocny charakter, że nie może ono stwierdzić lub w jakikolwiek sposób osiągnąć „ostatecznej głębi”.

ostatecznej przyczyny (mam na myśli ostatnią głębię) mej próżności”, zapisał Wittgenstein w swoich dziennikach²⁴³.

Widzimy więc, że Wittgenstein był bardzo wrażliwy na paradoksy samozwrotności, autoreferencji i regresu w nieskończoność nie tylko w logice i semantyce (co wiemy z *Traktatu*), ale również w bardziej związanych z egzystencją dziedzinach. Próżność, tak jak rozumie ją Wittgenstein, jest taką formą świadomości, której samozwrotność raczej wyklucza niż wzmacnia prawdziwy wgląd, sprawiając, że dążenie do bycia świadomym siebie staje się bezowocne: „Tam, gdzie człowiek uderza o granice właściwej mu przyzwoitości, powstaje jakby wir myśli [i] nieskończony regres: można *mówić*, co się chce, nikogo to dalej nie zaprowadzi”²⁴⁴.

Zgłębiliśmy postawy Wittgensteina wobec samoświadomości, samozdystansowania czy samooddalenia w dziedzinie estetyki i etyki. Chciałbym zasugerować, że fascynacja (granicząca z obsesją) Wittgensteina określonymi, dużo bardziej abstrakcyjnymi zagadnieniami dotyczącymi logiki, podstaw matematyki i natury znaczenia, jest związana z tymi samymi kwestiami, a mianowicie z egzystencjalną sytuacją tej szczególnie samokrytycznej jednostki, która wie, że samoświadomość jest jej podstawowym źródłem pomyłki, pokusy i rozpacz. Jeśli Wittgenstein czuje się tak udręczony problemem teorii typów Russella, jest tak, przynajmniej częściowo, dlatego, że budzi ona, ale nie jest w stanie przepędzić, demona samozwrotności, który go gnębi; w istocie rekapitułuje lub zaostrza ona działanie tego demona – tego samego demona, który nawiedza jego próby spowiedzi czy metaspowiedzi. Jeśli zatem zapytamy, czy Wittgenstein, rozważając teorię typów, myśli o logice, czy o swoich grzechach, odpowiedź powinna w istocie brzmieć: o jednym i drugim, nie dlatego jedynie, że przeskakuje on od jednego zagadnienia do drugiego, ale ponieważ w pewnym sensie rozważa on obie te kwestie w tym samym momencie, z pomocą tych samych myśli.

Zainteresowanie Wittgensteina „próżnością” i związanymi z nią paradoksami samoświadomości (takimi jak nowe formy próżności wywoływane wyznawaniem próżności) wskazuje na wyższą świadomość tego, co zostało nazwane „wieczną przedostatnością świadomości”²⁴⁵, czy też w tym wypadku świadomości samego *siebie*. Jest to fakt, który wiąże się ze wszystkimi nowymi spojrzeniami na nas samych – przynoszą one nowe uprawnione

²⁴³ L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, dz. cyt., s. 54, 06.05.1931. Jest coś w samej naturze próżności, co wyklucza możliwość tego, by ktoś mógł ją w pełni zrozumieć u samego siebie. Ponieważ, jak na to wskazuje Wittgenstein (dodając w typowy dla siebie sposób deprecjonujące samego siebie uzupełnienie): „Samowiedza i pokora to jedno (są to tanie uwagi)” (L. Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, dz. cyt., s. 97, 06.05.1931).

²⁴⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 25.

²⁴⁵ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 313.

wglądy, ale zarazem nowe i być może nawet bardziej pokrętne możliwości ignorancji, alienowania się oraz oszukiwania samego siebie²⁴⁶. Być może to właśnie ta świadomość skłaniała Wittgensteina do powtarzania twierdzeń na temat ekstremalnej trudności, graniczącej z niemożliwością, posiadania prawdziwej samoświadomości („Nic nie jest tak trudne, jak nie oszukiwać się”²⁴⁷. „Nie sposób rozpatrywać własnego charakteru z zewnątrz (...)”²⁴⁸), a także skłaniała go do sceptycyzmu wobec obietnicy samowiedzy, jaką obiecywała psychoanaliza: „Poddać się psychoanalizie to niczym jeść z drzewa poznania. Wiedza, którą się przy tym zdobywa, stawia przed nami (nowe) problemy etyczne; lecz nie przyczynia się do ich rozwiązania”²⁴⁹.

Wydaje się, że istnieje coś charakterystycznego dla uświadomienia sobie niemożliwości czy też nieskuteczności meta-świadomości, co sprawia, że nigdy w pełni i ostatecznie nie bierzemy jej sobie do serca. Zawsze bowiem mamy nadzieję, że tym razem w jakiś sposób będziemy w stanie przekroczyć granice, o których wiemy, że są nie do przejścia. To właśnie sugeruje być może Wittgenstein we fragmencie z *Uwag różnych*: „Nie ma sensu mówić komuś coś, czego nie rozumie, nawet gdy się doda, że nie potrafi tego zrozumieć. (Tak się dzieje często z człowiekiem, którego się kocha)”²⁵⁰.

Pokazywanie i mówienie

Jak widzieliśmy, Wittgenstein jest głęboko krytyczny wobec skłonności filozoficznych, a zwłaszcza wobec wszelkich prób tego, co moglibyśmy nazwać świadomością transcendentálną – a więc prób wyjścia poza siebie i ujęcia jako *przedmiotu* naszej wiedzy nieprzekraczalnych granic czy też uniwersalnych podstaw myśli, doświadczenia czy też języka. Zarazem jednak jest tak, że ściśle identyfikuje się on właśnie z tymi skłonnościami: w istocie są one być może najgłębszymi i najbardziej wyróżniającymi go jako jednostkę impulsami; był on

²⁴⁶ Na ten temat zob. Th. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 154–159. „Taki obiektywny nadzór nad sobą musiałby jednak być niezupełny, jeśli bowiem coś ma stać się przedmiotem wiedzy, to jakiś badacz musi się znajdować po drugiej stronie soczewki. Co więcej, każdy z nas zdaje sobie z tego sprawę. (...) Istotnie niezupełny pogląd obiektywny (...) prowadzi nas również do przekonania, że bez względu na to, jak bardzo rozbudujemy obiektywną teorię nas samych, zawsze pozostanie coś, co będzie wykraczało poza możliwość bezpośredniej akceptacji lub odrzucenia, gdyż nie możemy całkowicie wykroczyć poza samych siebie, choć wiemy, że coś na zewnątrz istnieje” (tamże, s. 155–156). Zob. także C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, dz. cyt., s. 39.

²⁴⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 59.

²⁴⁸ Tamże, s. 43.

²⁴⁹ Tamże, s. 60.

²⁵⁰ Tamże, s. 24; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. XXX.

przecież tak zainteresowany fundamentalnymi sprawami, tym, co niewyraźne, że uważał je za najważniejsze w życiu²⁵¹. Możemy w istocie powiedzieć, że na pewnym poziomie Wittgenstein *jest* transcendentalną świadomością; *jest* filozofią. Myślę wręcz, że można by pójść jeszcze dalej i postrzegać każde z filozoficznych stanowisk, jakie przyjmuje Wittgenstein, jako będące na pewnym poziomie rodzajem „obiekta dla ja” czy samoprzedstawieniem – a więc jako pełniących rolę pewnego rodzaju zapośredniczenia czy też obiektywnego korelatu dla jego własnego charakterystycznego stanowiska czy ja²⁵². Biorąc to pod uwagę, chciałbym zakończyć mówiąc kilka słów na temat różnych możliwości transcendentalnej świadomości czy też transcendentalnego wyrazu, które są wyłożone w *Traktacie*.

Wydaje się, że pierwsza możliwość to *Traktat* taki, jakim rzeczywiście jest: metawypowiedź zabraniająca metawypowiedzi, przedstawiona z przymrużeniem oka – o której można powiedzieć, że jest filozofią, albo schizoidalnym ja, wciąż upadłym, ale oczyszczającym się z grzechu samoświadomości, jeśli to w ogóle możliwe, tylko dzięki samoświadomości ironii. Ironia *Traktatu* (to, że książka uznaje, że sama jest nieuprawniona) pozwala Wittgensteinowi wyrazić obie strony jego ambiwalentnej postawy. Atakuje on oderwanie od ja, charakterystyczne dla filozofii, ale zarazem sam je wyraża – wyraża poprzez metapoziom ironii i być może także poprzez fakt, że *Traktatowi* udaje się bądź co bądź wypowiedzieć, czy też jakoś zasugerować to, o czym rzekomo nie można mówić²⁵³.

²⁵¹ Zob. fragment (cytowany powyżej) z *Wykładu o etyce*, w którym Wittgenstein deklaruje swój najgłębszy szacunek do „beznadziejnego” i bezsensownego pragnienia ludzkiego umysłu, by „przekroczyć granice świata, a zatem i granice sensownego języka” (L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, dz. cyt., s. 84), by zmagać się ze „ścianami naszego więzienia” (tamże, s. 84–85). Zob. także charakterystykę Wittgensteina (przedstawioną przez Engelmana) jako kogoś, kto wierzy, że „tym, co naprawdę ważne w ludzkim życiu, jest dokładnie to, o czym, w jego przekonaniu, powinniśmy milczeć”. „Kiedy jednak [Wittgenstein] podejmuje olbrzymi wysiłek, by wytyczyć granice tego, co nieistotne”, pisze Engelmann, „tym, co jest skłonny badać z taką skrupulatną dokładnością, nie jest linia brzegowa wyspy, ale granice oceanu” (P. Engelmann, *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, dz. cyt., s. 97).

²⁵² Taki pogląd jest antycypowany przez pewne twierdzenia w książce Weiningera *Pleć i charakter*, które mogły wpłynąć na Wittgensteina: „Fichte miał rację, kiedy stwierdził, że istnienie ego można odnaleźć ukryte w czystej logice w tym sensie, w jakim ego jest warunkiem inteligibilnego istnienia” (O. Weininger, *Sex and Character*, dz. cyt., s. 158). „Logika i etyka to fundamentalnie jedno, są niczym innym jak obowiązkami wobec samego siebie” (tamże, s. 159). Tak się składa, że pojęcie „obiekta dla ja” pochodzi od psychoanalityka Heinza Kohuta, nie używam go jednak w ten sam sposób, co on.

Wyrażna sugestia, że Wittgenstein identyfikował swoje wewnętrzne ja ze swoimi myślami, znajduje się powyżej (w podrozdziale „Wittgenstein jako schizoidalna osobowość”), we fragmencie zaczynającym się od słów: „Moje myśli rzadko zjawiają się na świecie nieuszkodzone...”.

²⁵³ Jak zauważył Bertrand Russell w swojej przedmowie do *Traktatu*: „Pan Wittgenstein jest w stanie powiedzieć całkiem dużo o tym, o czym nie można mówić, sugerując tym samym

Druga możliwość to postawa pokazywania – a ta, mogło się wydawać Wittgensteinowi, jest niemal stanem łaski. Jest istotne, aby rozumieć „pokazywanie” *nie* jako próbę (paradoksalną i być może całkowicie niekoherentną) odniesienia się do jakiegoś niewysłownionego „to”²⁵⁴, ale raczej jako rodzaj czystej autoekspresji, czy jeszcze lepiej, jako czysty i niepodzielony *przejaw* „Bycia”. Jak wspominałem wyżej, osiągnięcie takiego stanu było dążeniem kluczowym dla licznych estetycznych ruchów z końca XIX i początku XX wieku, zwłaszcza dla symbolizmu i pewnych nurtów modernizmu²⁵⁵. Uwielbienie Wittgensteina dla „pokazywania” koresponduje także z jego przedkładaniem absorpcji ponad teatralność i skłonnością do unikania dosłownego moralizowania oraz wybierania bardziej niebezpośrednich form wyrazu.

Jeśli myślimy o transcendentálních zagadnieniach *Traktatu* Wittgensteina jako o stałym zapośredniczeniu dla jego własnego ja, wtedy pojęcie pokazywania, jeśli właściwie je rozumiemy, może być postrzegane jako umożliwiający kompromis pomiędzy schizoidalnymi pragnieniami i ambicjami Wittgensteina a jego chęcią przewyciężenia czy też naprawienia pewnych schizoidalnych możliwości.

Z jednej strony pokazywanie umożliwia nam uczucie, że przewyciężyliśmy wszelką potrzebę innego (odbiorcy czy publiczności), czy też zależność od niego. Wiemy, że Wittgenstein, przynajmniej w swoim wczesnym okresie, często postrzegał relacje społeczne w szydery sposób. Inne ludzkie istoty były częścią świata zewnętrznego, od którego należało się odseparować – po to, by rozpoznać prawdziwą naturę ego, po to, by osiągnąć szczęście i poczucie bycia „absolutnie bezpiecznym”, i po to, by uniknąć pokus samoświadomości, wewnętrznego podziału i związanych z nimi form nieautentyczności i zdrady samego siebie.

Pokazywanie eliminuje potrzebę innego, jak odwrócenie się plecami do publiczności. Kiedy coś jest pokazane, to po prostu jest, jak cecha wszechświata. Chociaż może być widziane, nie po to jest, by być widziane, nie jest więc w ontologicznym sensie zależne od żadnej ewentualnej publiczności zewnętrznej czy wewnętrznej względem podzielonego ja. (Strach Wittgensteina przed tego rodzaju zależnością jest wyraźnie widoczny w jego wpisie do dziennika

sceptycznemu czytelnikowi, że być może istnieje pewien wyłom poprzez hierarchię języków czy też jakieś inne wyjście” [przedmowa nieobecna w polskim wydaniu], L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ze wstępem B. Russella, przeł. D. Pears, B. McGuinness, Routledge and Paul Kegan, Londyn 1961, s. 22).

²⁵⁴ Zob. pracę Conanta i Diamond, dz. cyt.

²⁵⁵ Zob. P. de Man, *The Double Aspect of Symbolism*, dz. cyt., zwłaszcza s. 5 na temat twierdzenia postromantycznego, symbolistycznego ruchu, że oferuje on, poprzez poezję, „jedyną dostępną dla człowieka drogę wybawienia od wewnętrznego podziału, który zagraża samemu jego byciu”, co zakłada przejęcie „zobowiązań i obowiązków, które do tej pory były wyłącznie zagadnieniem życia religijnego”.

z 1931 roku: „Nie chcę, by przydarzyło mi się to, co niektórym towarom. Leżą na półce sklepowej, kupujący je widzą, ich kolor lub połysk przykuwa ich uwagę, i trzymają dany przedmiot przez chwilę, po czym odkładają go z powrotem jako niechciany”²⁵⁶). Inną cechą pokazywania jest to, że pokazujący i to, co pokazywane, są w pełni zgodni ze sobą. To, co pokazywane, nie istnieje w odłączeniu od tego, kto pokazuje. Nie można sobie wyobrazić jednego bez drugiego, nie ma też możliwości, żeby trzymać to, co pokazywane, na wyciągnięcie ręki i jednocześnie traktować to jako zaledwie hipotezę, opcję pomiędzy innymi możliwymi opcjami.

Doktryna pokazywania zamiast mówienia może być zatem postrzegana jako *szująca* schizoidalnym impulsom Wittgensteina: poprzez manifestowanie całkowitej autonomii, niezależności i integralności bycia, jak również poprzez umieszczanie transcendentальной świadomości – schizoidalnego ja – w zakłętym kręgu tego, co konieczne i oczywiste, gdzie zdaje się ona istnieć poza zasięgiem jakiegokolwiek wątpliwości czy dyskusji.

W swoim dążeniu do niepodzielonego, autoekspresyjnego, ale całkowicie samowystarczального i integralnego „Bycia” Wittgenstein zmierza do ideału, który zaaprobowałby Weininger. („Istnieje tylko obowiązek względem samego siebie”, pisał Weininger. „Nie ma nic wyższego ponad [ja], wyizolowaną, absolutną jedność”²⁵⁷). Wittgenstein podziela także aspirację z estetycznym modernizmem. Przybiera ona formę wyboru raczej pozornie nie-samoświadomych obecności czy absorpcji, niż podzielenia i wystawiania się na widok, właściwych dla „teatralności”: jest to wybór formalnej samowystarczalności i autowyrazu, uosobionych przez „muzykę absolutną” i malarstwo formalistyczne, integralności i autonomii symbolu raczej, niż pochodnej i podzielonej natury alegorii²⁵⁸ – ponieważ symbol został przez Samuela Yeatsa opisany jako „pełny, sferyczny, pojedynczy”, czy też, jak mówi James Joyce: „Poznajesz go jako jedną rzecz. Widzisz go jako jedną rzecz. Widzisz go jako jedną całość. Poznajesz jego zawartość. (...) [Jest] świetlanym, cichym zastoje estetycznej rozkoszy”²⁵⁹.

Problem Wittgensteina – a jest to problem, którego nikt nie odczuwałby dotkliwiej od niego – polega na tym, że jest on filozofem, a nie poetą czy

²⁵⁶ L. Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, dz. cyt., s. 97–98, 13.05.1931.

²⁵⁷ [Cytatów brak w polskim wydaniu *Płci i charakteru*], O. Weininger, *Sex and Character*, dz. cyt., s. 160 i 162.

²⁵⁸ Na temat bycia tu i teraz oraz absorpcji zob. M. Fried, *Art and Objecthood*, dz. cyt., i *Absorption and Theatricality*, dz. cyt. Na temat formalnej autoekspresji zob. C. Greenberg, *Modernist Painting*, w: G. Battcock (red.), *The New Art: A Critical Anthology*, Dutton, Nowy Jork 1966, s. 100–110. Na temat symbolu przeciwstawionego alegorii zob. P. de Man, *Retoryka czasowości*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” nr 10–11/1999, s. 191–241.

²⁵⁹ J. Joyce, *Portret artysty z czasów młodości*, przeł. Z. Allan, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1977, s. 231–232.

– co w jego oczach byłoby jeszcze lepsze – muzykiem lub kompozytorem („Myślę, że zreasumuję moje stanowisko wobec filozofii mówiąc: filozofia może być właściwie jedynie *poezją*. (...) w ten sposób prezentuję siebie jako kogoś, kto nie całkiem może dokonać tego, czego chciałby móc dokonać”²⁶⁰). Sam *Traktat* nie jest oczywiście przykładem „pokazywania” – przynajmniej nie w tym sensie, o który chodzi Wittgensteinowi. W odróżnieniu od estetycznego symbolu – „sferycznego, pojedynczego”, stanowiącego jedną całość i samostannego – nie osiąga on pełni bycia zawartej w akcie pokazywania. Raczej, i jest to najokrutniejsza z ironii, udaje mu się jedynie *wypowiedzieć* doktrynę pokazywania – a więc przede wszystkim *orzec* (czy też pozornie orzec) niewysłowioną doktrynę niewysławialności²⁶¹. Jest jasne, że koniec końców, ten przedziwny amalgamat sprzecznych impulsów – logicznych i mistycznych potrzeb, schizoidalnych i antyschizoidalnych tendencji – zawierający to, co można by nazwać postromantycznymi pragnieniami wyrażonymi w postmodernistyczny sposób, nie może być na dłuższą metę satysfakcjonujący. Parę lat później sam Wittgenstein będzie lekceważył zainteresowanie kwestiami logicznego paradoksu i samozwrotnej antynomii, jako będących rodzajem nieistotnej i zwodniczej iluzji²⁶². Napisze o *Traktacie*, że każde zdanie z tej książki było objawem choroby²⁶³. W swoim czasie jednak książka wydawała się mu jednak proponować obiecujące rozwiązania sprzeczności, które go dręczyły, zarówno w filozofii, jak i w życiu.

Przełożyła Karolina Rychter

²⁶⁰ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 45–46.

²⁶¹ Według Diamond i Conanta, dz. cyt., *Traktat* oferuje tylko *iluzję* tego, że próbuje się powiedzieć to, co niewysłowione. Według ich odczytania, książka ta osiąga końcowy, niemożliwy do przebiccia akt ironicznego dystansu do siebie, a tym samym udaje jej się podważyć wszelkie aspiracje do pozytywnego sposobu transcendentalnej ekspresji, zostawiając nas tylko z milczeniem.

²⁶² R. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 441, 443–445. Odnośnie do paradoksu kłamcy Wittgenstein powiedział: „Właściwie bardzo dziwne, że może dla kogoś stanowić problem – dziwniejsze, niż wam się zdaje; że coś podobnego miałyby być problemem dla człowieka. Bo chodzi o to: jeśli ktoś mówi: «Kłamię», mówimy, że wynika z tego, że nie kłamię, z czego z kolei wynika, że kłamię i tak dalej. No i co z tego? Można to ciągnąć, aż człowiek zzielenieje na twarzy. Czemu nie? Wszystko jedno” (tamże, s. 445).

²⁶³ Cyt. w: P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Clarendon, Oxford 1986, s. 146. Malcolm wspomina, że Wittgenstein mówił mu często w sposób lekceważący o *Traktacie* (N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, dz. cyt., s. 77).