

Wojciech Sady

O szklanej muchołapce, w której uwięził nas Sokrates

Przez całe życie Wittgenstein usiłował wytyczyć granice poprawnego użycia języka, a miało to służyć wykazaniu, że to, co mówią i piszą filozofowie nie jest ani fałszywe, ani nieuzasadnione, jest natomiast pozbawione sensu. W *Traktacie logiczno-filozoficznym* chodziło ponadto o coś znacznie ważniejszego: o wskazanie tego, co niewyraźne, mistyczne („Jest zaiste coś niewyraźnego. To się *u-widacznia*, jest tym, co mistyczne”¹), a choć tego, co niewyraźne, nie da się wyrazić, to filozofia *Traktatu* „przedstawiając jasno to, co wyraźne, wskaże na to, co niewyraźne”². Ostateczne cele *Dociekań filozoficznych* zdają się być wyłącznie negatywne: pokazuje się tam, na przykładach, metodę pozwalającą wciąż na nowo leczyć siebie i innych ze skłonności do filozofowania³. Tak czy inaczej Wittgenstein musiał wyjaśnić/opisać, na czym polega to, iż zdanie ma sens, a w obu okresach swojej twórczości dokonał tego na dwa różne sposoby.

Znak zdaniowy, czyli postrzegany zmysłowo ciąg dźwięków lub znaków na papierze, sam przez się nośnikiem sensu być nie może — to przekonanie żył zarówno wczesny, jak i późniejszy Wittgenstein. Aby jednowymiarowy i stosunkowo prosty ciąg znaków odnosił się jakoś do wielowymiarowej i niesłyszanej zróżnicowanej rzeczywistości, coś musi być do niego dodane.

W *Traktacie* tym, co nadaje sens znakowi zdaniowemu, jest myśl: znak zdaniowy jest skrótowym — w oparciu o niezliczone umowy — zmysłowo postrzegalnym wyrazem myśli, która jest obrazem (możliwych) faktów, a to dzięki temu, że budowa logiczna (mojej) myśli jest wspólna z budową logiczną (mojego) świata. Analiza logiczna znaków zdaniowych dotyczących (możliwych) faktów dopowiadając to wszystko, co znaki połykają, ujawnia logiczną budowę myśli i odwzorowywanej przez nią rzeczywistości. Próby dokonania logicznej analizy zdań

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970, § 6.522.

² Tamże, § 4.115.

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972.

o wartościach absolutnych czy o „istocie” bytu kończą się niepowodzeniami, co wykazuje, iż wielcy metafizycy usiłowali wyrazić coś niewyrażalnego — co rozwiewało się, gdy próbowali je wyrazić. Dlatego „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁴.

Z tej perspektywy Sokrates jawi się jako ktoś, kto odczuwał to, co mistyczne, a co w niewyrażalny sposób rozwiązuje problem sensu życia. Określał to słowem *arete* — i stwierdzał, że nie jest w stanie podać definicji tego czegoś. Stosowana przezeń w rozmowach z mieszkańcami Aten *metoda zbijania*, wykazywała iluzoryczność kolejnych definicji podawanych przez innych — i jeśli zinterpretujemy Sokratejskie dyskusje jako próby dokonania logicznej analizy zdań o wartościach, to w tej części swojej działalności filozoficznej (filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością, podkreślał zarówno wczesny, jak i późniejszy Wittgenstein) realizował program nakreślony w tezie 6.53 *Traktatu*: wykazywał, że jego rozmówcy używają w swoich zdaniach znaków, którym nie są w stanie nadać znaczeń. Popełnił jednak błąd, gdyż na tym nie poprzestał i — stosując *metodę położniczą* — pytał dalej w nadziei, że dopomoże innym definicję *arete* urodzić. Nie powiodło mu się, bo powiedzieć się nie mogło: tego, co niewyrażalne, nie da się wyrazić. Nie da się też o to sensownie pytać. Sokrates powinien był wykazać ludziom, że ilekroć próbują powiedzieć coś o wartościach, wypowiadają niedorzeczności. Potem powinien był milczeć.

Zgodnie z filozofią języka wyłożoną w *Dociekaniach filozoficznych* tym, co nadaje sens zdaniu (niknie teraz rozróżnienie zdań i znaków zdaniowych) jest użycie go w szczególnym kontekście. Na kontekst ów składają się z jednej strony język, do którego zdanie należy, a z drugiej złożone okoliczności życiowe, w ramach których zdanie służy jako *narzędzie*. W zwykłych okolicznościach ukochane słowa filozofów, np. istnienie, substancja, prawda, wiedza, uzasadnienie, dobro, słuszość itp. mają jasne — i całkiem zwyczajne — zastosowania, a na pytania, w których słów tych się używa, w typowych sytuacjach udzielamy wyraźnych odpowiedzi. Kiedy sytuacje stają się nietypowe, nie wiemy często, co należy powiedzieć i wpadamy w zamęt, z którego wydobywamy się dokonując reformy języka. Filozofia też jest wyrazem językowego zamętu, ale zupełnie innego rodzaju. Rodzi się ona (o czym wspominali zarówno Platon, jak i Arystoteles), gdy ludzie dysponują wolnym czasem i (dopowiada Wittgenstein) zaczynają używać słów i zdań nie jako narzędzi uwikłanych w pewne szczególne sposoby życia, ale gadają po próżnicy. Język filozofów próżnuje, pisze Wittgenstein, obraca się niejako na jałowym biegu. Z tej perspektywy rodzą się pytania, co dane słowo znaczy, a odpowiedzi na żadne z nich nie uzyskujemy, gdyż pozbawione praktycznych zastosowań słowa niczego już nie znaczą (znaczeniem słowa czy zdania jest użytek, jaki z niego czynimy). Gdy mówimy np. — w stosownych okolicznościach — „upłynęło od tych wydarzeń wiele czasu” lub „*istnieje* rozwiązanie tego

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., § 7.

równania” (a nawet, jak zauważa Wittgenstein w ostatnim paragrafie właściwego tekstu *Dociekań*, gdy mówimy o maśle, że *rośnie* w cenie), nie powstają żadne problemy z rozumieniem tych słów. Problemy filozoficzne rodzą się wtedy, gdy język świętuje, gdy zastanawiamy się nad *znaczeniami* pojmowanymi z próżniejszej perspektywy jako byty, a nie nad *użytkiem*, jaki ze słów czynimy — i pytamy, czym jest *czas* jako taki albo czym jest lub na czym polega *istnienie* w ogóle. Dochodzi do tego inne pomieszczenie: to samo słowo należy często do różnych gier językowych — termin „*gra* językowa” ma w *Dociekaniach* podkreślać, że „*mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”⁵ — co w typowych okolicznościach nie rodzi trudności, jako że kontekst rozstrzyga, o jaką grę — o jaki sposób użycia — chodzi. Filozofowie, goniąc za chimeraami zrodzonymi przez brak zaangażowania (przynajmniej wtedy, gdy filozofują) w życie praktyczne, nieświadomie mieszają różne sposoby użycia słów, co prowadzi m.in. do poszukiwania rzeczy dla rzeczowników — bo skoro istnieje rzecz zwana „stołem”, to musi istnieć coś, co nazywamy „czasem”, „relacją” czy „dobrem”. (Jasne teraz się staje, dlaczego Wittgenstein swoich najbliższych uczniów skłaniał nie tylko do porzucenia filozofii, ale bardziej jeszcze do podjęcia uczciwej, najlepiej fizycznej pracy). Filozof przypomina muchę uwięzioną w szklanej muchołapce, wciąż na nowo lecącą ku iluzorycznym celom powstałym z niezliczonych odbić całkiem zwyczajnych rzeczy i nieubłagane nabijającą sobie guzy o niedostrzegalne ściany. Celem *Dociekań filozoficznych* nie jest wytyczenie właściwych dróg do chimerycznych celów, ale wskazanie „musze wyjścia ze szklanej muchołapki”⁶.

Z perspektywy *Dociekań* filozoficzna działalność Sokratesa jawi się jak następująca. Trzeba najpierw zwrócić uwagę na fakt, iż Sokrates próżnował (nie był bogaty, ale wybrał niedostatek, aby poświęcić prawie cały czas filozofowaniu). W zastanej przezeń rodzimej grece funkcjonowało w owym czasie słowo *arete*, które, jeśli w ogóle da się przełożyć na współczesną polszczyznę, to jako „bycie dobrym w czymś” lub „należyte swej pracy wykonywanie”. Dlatego też zazwyczaj, jak podkreśla W.K.C. Guthrie, „po słowie tym pojawiała się dopełnienie zależne lub przydawka określająca”, a jeśli mówiono o *arete*, to trzeba było dodać „w czym i czyja”⁷. Tego już Sokrates nie dodawał. Pytał o *arete* jako taką, o *arete* człowieka w ogóle. Po czym następowało typowe dla filozofów pomieszczenie gier językowych i w to pomieszczenie przebiegle wciągał swoich rozmówców. Najpierw skłaniał ich do opisanego sposobu użycia danego słowa w pewnej grze językowej, później zmuszał do przyznania, iż w innych okolicznościach używa się go też inaczej, a oba sposoby użycia nie są bynajmniej zgodne. (A dlaczego miałyby być zgodne? Przecież w naturalnych sytuacjach życiowych tych sposobów nie

⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., § 23.

⁶ Tamże, § 309.

⁷ W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Znak, Kraków 1996 s. 10.

mieszmamy, używanie słów w trakcie zwykłych czynności zabezpiecza nas przed popadnięciem w zamęt. Jedynie próżnujący filozof nie jest w stanie w tym wszystkim się połapać). Następnie przywoływał jeszcze inne sposoby użycia — i wraz ze swoim rozmówcą gubił się w straszliwym labiryncie. Taką właśnie naturę ma „trudność, w którą uwikłał się Sokrates, kiedy próbował podać definicję słowa. Wciąż od nowa wylaniały się użycia słowa, które okazywały się niezgodne z pojęciem, do którego prowadziły nas inne użycia. Mówi się: To przecież tak nie *jest* — a przecież to *jest* tak! — i można jedynie wciąż powtarzać sobie te przeciwnieństwa”⁸. Dociekania Sokratesa nie miały charakteru dociekań rzeczowych, które zawsze prowadzi się w obrębie pewnej gry językowej. Nie była to też analiza gramatyczna naszych wypowiedzi zmierzająca do usunięcia zamętu językowego. Był to wytwór zaplątania się w regułach naszego języka. I dlatego „kiedy czyta się sokratyczne dialogi, ma się następujące uczucie: co za straszna strata czasu! Po co te wszystkie argumenty, które niczego nie dowodzą i niczego nie rozjaśniają?”⁹. Gdyby Wittgenstein mógł cofnąć się w czasie i spotkać na ulicach Aten Sokratesa, powiedziałby mu może: „Przestań gadać po próżnicy i wciągać w to innych. Twoje pytania o znaczenia słów to pogoń za chimerami zrodzonymi przez złudzenia językowe. Weź się do uczciwej pracy, wtedy będziesz wiedział, o czym mówisz i po co”.

The Fly Bottle that Socrates Put Us In

What can we learn about Socrates if we view his teaching from the two perspectives of Wittgenstein's early and late philosophies? In the light of the *Tractatus*, the method of questioning and challenging sounds very promising, but the *maieutic* method of extracting ideas from somebody else's mind must be viewed as an attempt to articulate the ineffable. In the light of the *Philosophical Investigation* both strategies lead to a linguistic confusion and are no more than an expression of Socrates's idle life as a philosopher.

⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Znak, Kraków 1995, uwaga z r. 1937.

⁹ Tamże, uwaga z r. 1931.