

Barbara A. Krawcovicz

Ludwig Wittgenstein i religia

Wierzyć w Boga znaczy rozumieć pytanie o sens życia. Wierzyć w Boga znaczy widzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego. Wierzyć w Boga znaczy widzieć, że życie ma sens.

[NB: 8.7.16]

1.

W grudniu 1914 roku Wittgenstein zanotował: „Chrześcijaństwo jest w istocie jedyną pewną drogą do szczęścia; lecz cóż jeśli ktoś tym szczęściem wzgardził? Czy nie może być lepiej zginąć w beznadziejnej walce przeciw zewnętrzniemu światu? Lecz takie życie jest pozbawione sensu. Ale dlaczego nie wieść bezsensownego życia? Czy jest ono niegodne?” [cyt. za: Monk 1991: 122].

Jesienią tego samego roku Wittgenstein kupił w Krakowie *Antychrysta*, dzieło, w którym Fryderyk Nietzsche przedstawia religię jako świat czystej fikcji, jako próbę systematycznego „wyklamywania się z rzeczywistości” [Nietzsche 1907: 20]. Probę taką podejmują wyłącznie jednostki, które nie mają dość sił, by kształtować rzeczywistość zgodnie ze swoimi pragnieniami. Kto nie jest w stanie z walki ze światem czerpać przyjemności, czynić z niej źródła mocy, ratuje się ucieczką w fikcyjny świat religii miłości.

Fundamentem chrześcijańskiej wiary jest, wedle Nietzschego, szczególnie rys psychiki niektórych jednostek — nadmierna wrażliwość i związana z nią podatność na zranienie. Dla pewnych ludzi otaczająca ich rzeczywistość jest niemal wyłącznie źródłem cierpienia i rozpacz. Jedyną możliwością dla osób o takiej osobowości jest, obok samobójstwa, ucieczka w świat nierealny, który daje człowiekowi religijna wiara. Współbrzmia z tą tezą Nietzschego słowa zanotowane przez Wittgensteina w 1944 roku: „Żaden krzyk rozpacz nie może zabrzmieć głośniejsz od krzyku jednego człowieka. Lub też, żadna udręka nie może być większa od tej, jakiej może doświadczyć jeden człowiek. Człowiek przeto może doświadczać nieskończonej udręki i potrzebować nieskończonej pomocy. Religia chrześcijańska przeznaczona jest tylko dla tych, którzy potrze-

buja nieskończonej pomocy, a zatem dla tych tylko, którzy doświadczają nieskończonej udręki. [...] Wiara chrześcijańska — tak sądzę — jest w tej najwyższej udręce schronieniem” [UR: 74–75]. Wiara chrześcijańska, twierdzi Wittgenstein, jest schronieniem, a nie drogą do schronienia. Innymi słowy, chrześcijaństwo umożliwia osiągnięcie już teraz, w życiu doczesnym stanu, który tradycyjnie umieszczany był przez teologów i religijnych myślicieli poza granicami doczesności, stanu, który nazywano „zbawieniem” lub „Królestwem bożym”. Tutaj także Nietzsche i Wittgenstein są ze sobą zgodni:

„Królestwo niebieskie» — pisał Nietzsche — jest stanem serca — nie czemś, co przyjdzie «ponad ziemią» lub «po śmierci». [...] nie ma ono żadnego wczoraj ni pojutra, nie przyjdzie za «tysiąc lat» — jest ono doświadczeniem serca” [Nietzsche 1907: 50]. Zdaniem Wittgensteina zaś „Chrześcijaństwo nie jest doktryną, to znaczy teorią tego, co wydarzyło się i co się wydarzy z duszą człowieka, lecz jest opisem tego, co naprawdę zdarza się w ludzkim życiu. Albowiem «poznanie grzechu» jest rzeczywistym zdarzeniem, podobnie jak rozpacz i jak zbawienie przez wiarę. Ci, którzy o tym mówią (jak Bunyan), opisują po prostu to, co im się zdarzyło” [UR: 50].

Podobnie jak Nietzsche, istoty chrześcijaństwa nie upatrywał Wittgenstein w uznawaniu pewnych twierdzeń. Zgadzał się z nim co do tego, że to „nie «wiera» odróżnia chrześcijanina: chrześcijanin działa, odróżnia się innym działaniem” [Nietzsche 1907: 48].

Wittgenstein nie zgadzał się z niemieckim filozofem co do tego, iż źródła chrześcijańskiej wiary należy upatrywać w najbardziej plugawych elementach ludzkiej psychiki. Dokładniej rzecz biorąc — wskazywał na te same źródła, lecz inaczej je oceniał. Bliskie Wittgensteinowi w poglądach Nietzschego na religię było przede wszystkim ujmowanie tej problematyki w kategoriach psychologicznych. Nie interesowało go, czy chrześcijaństwo jest doktryną prawdziwą, czy przekazuje nam rzetelną wiedzę o faktach tego czy innego świata. Poszukiwanie w wierze wiedzy, prawdy na temat świata, było dla niego najdobitniejszym świadectwem wypaczenia wiary. Dla Wittgensteina istotne było co innego, mianowicie — czy chrześcijaństwo, czy wiara religijna jest w stanie pomóc jednostce w uczynieniu z pozbawionego sensu, trywialnego, nieznośnego życia czegoś więcej, czegoś innego niż jedynie okazji rozpacz.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, iż takiego sposobu patrzenia na religię nie zawdzięczał Wittgenstein Nietzschemu. W listopadzie 1912 roku, na spotkaniu klubu Apostołów George Edward Moore wygłosił referat poświęcony zagadnieniu konwersji religijnej. W dyskusji, która wywiązała się później, Wittgenstein stwierdził, iż w jego przekonaniu istotą doświadczenia religijnego stanowi wyzbycie się troski (*Sorge*) i że jego zasadniczą konsekwencją jest pojawienie się odwagi, męstwa, dzięki któremu człowiek wierzący przestaje się niepokoić o to, co może się wydarzyć [Monk 1991: 67]. Jak powiedział w jednej z rozmów z Mauricem Drurym: „Dla człowieka prawdziwie religijnego nic nie jest tra-

giczne” [Drury 1981: 122]. Dla Wittgensteina najistotniejszą kwestią w odniesieniu do zagadnienia religii był zawsze problem, czy jest ona w stanie uleczyć to, co William James nazwał „chorą duszą”.

2.

W liście z 22 VI 1922 roku Wittgenstein pisał do Bertranda Russella: „Kiedy tylko mam czas, czytam teraz *Doświadczenia religijne* Jamesa. Ta książka daje mi wiele dobrego. Nie chcę powiedzieć, że wkrótce zostanę świętym, ale nie jestem pewien, czy nie ulepsza mnie ona trochę w ten sposób, w jaki bardzo chciałbym się ulepszyć: sądzę, że pomaga mi pozbyć się *Sorge* (w tym sensie, w jakim Goethe użył tego słowa w drugiej części *Fausta*)” [Wittgenstein 1995: 14].

Doświadczenia religijne poświęcone są badaniu tego, co James nazywa „religią osobistą”. Analizowanie religii instytucjonalnej, „utrwalonej przez zwyczaj i naśladownictwo”, nie może przynieść żadnego pożytku. Interesujące, autentyczne i głębokie doświadczenia można znaleźć „tylko w tych osobnikach, dla których religia nie jest zwyczajem obojętnym, lecz przejawia się raczej w formie ostrej, powiedzmy zapalnej. Takie jednostki — to geniusze religijni” [James 1918: 5]. James przeciwstawia „religię ostrą jednostek nielicznych” „chronicznej religii większości”, pisząc o tej drugiej, iż „przez swą zatwardziałość stanowi większą przeszkodę dla poruszeń Ducha niż bezreligijność” [103].

W swej pracy James przeprowadza fundamentalne rozróżnienie pomiędzy osobami „zdrowomyślnymi” i „chorą duszą”. Są to dwie predyspozycje temperamentalne do spostrzegania świata w określony sposób. Osoby zdrowomyślne cechuje skłonność do pozytywnego wartościowania obserwowanych zdarzeń. Skutkiem tej naturalnej skłonności jest „wrodzone” poczucie szczęścia. W sferze religijnej ten typ osobowości wiąże się z religijnością przybierającą formę pełnej wdzięczności czci i pragnienia połączenia z bóstwem. Sam Bóg postrzegany jest przez osoby zdrowomyślne jako życzliwy i dobroczynny duch, który ożywia piękny i harmonijny świat. Świat jest miejscem człowiekowi zasadniczo przyjaznym. Obecne w nim zło, o ile w ogóle człowiek zdrowomyślny skłonny jest je dostrzegać, to szczypta soli konieczna dla poprawy smaku i aromatu całości lub wręcz mało istotna chimera naszej wyobraźni. Zło to raczej ziarno piasku w bucie niż głęboka i jęcząca rana.

Na przeciwnym biegunie znajduje się chora dusza, szczególnie wrażliwa na sprzeczności egzystencji, niepewność istnienia, niemożliwe do usunięcia cierpienie wszystkich ożywionych stworzeń, wreszcie — na nieuchronność śmierci. Zło nie jest dla niej chimera zrodzoną z ludzkiej ignorancji — to „jakieś spaczanie samej natury ludzkiej, którego nie mogą uleczyć żadne zmiany w otoczeniu ani żadne powierzchowne uporządkowanie ludzkiego życia” [122]. W przeciwieństwie do osoby zdrowomyślnej, chora dusza skłonna jest postrzegać rzeczywistość w ciemnych barwach. Cechuje ją bolesne i głębokie wewnętrzne

rozdarcie, jej jaźń jest, mówi James, jaźnią rozszczępioną. Chorobliwa melancholia, szczególnie wrażliwość i podatność na ból duchowy prowadzące aż do pozytywnej i czynnej udręki, to rysy charakterystyczne tego typu osobowości.

Czy dla chorej duszy istnieje jakiś ratunek? Starożytni Grecy jako remedium wskazywali stoickie znieczulenie i epikurejskie wyrzeczenie się. Obie te formy duchowego wycofania się na obrzeża rzeczywistości, osiągnięcia takiego stanu ducha, w którym cała rzeczywistość staje się niejako nierealna i przez to — niegroźna, to, wedle Jamesa, typowe stopnie rozwoju chorej duszy poszukującej ratunku [131]. Jednakże żadna z tych dróg nie jest w stanie zapewnić ostatecznego sukcesu: chora dusza „musi narodzić się powtórnie, aby dostąpić szczęścia” [152]. Warunkiem uleczenia rozszczępionej jaźni jest osiągnięcie wewnętrznego zjednoczenia. Odrodzenie to może nastąpić nagle lub być osiąganym stopniowo. Może zdarzyć się za sprawą jakiegoś nowego i niezwykle intensywnego uczucia, nowego poglądu lub doświadczenia. Może dokonać się dzięki religii. Tak czy inaczej, to, czego potrzebuje chora dusza, można nazwać zbawieniem.

Nawet pobieżne zapoznanie się z niezwykle biografią Wittgensteina musi prowadzić do uznania go za chorą duszę *par excellence*. Całe jego życie było właściwie nieustającą walką, poszukiwaniem zbawienia rozumianego właśnie jako zjednoczenie rozszczępionej jaźni. Osiągnięcie takiego stanu ducha było dla Wittgensteina tożsame ze szczęściem, które jest celem życia. W 1947 roku zapisał w swoich notatkach: „Co dobrego daje mi mój talent, jeżeli, w głębi serca, jestem nieszczęśliwy? Co daje mi rozwiązanie problemów filozoficznych, jeżeli nie mogę załatwić głównej, najważniejszej rzeczy?” [cyt. za: Monk 1991: 506].

Człowiekiem szczęśliwym jest ten, dla kogo jasny stał się sens życia, ten, kto pozbył się troski. Środkiem, za pomocą którego możemy osiągnąć taki stan umysłu, jest wiara religijna. Jest ona lekarstwem dla chorej duszy. Istotne jest tutaj to, iż roli panaceum nie spełnia uczestnictwo w religijnych obrzędach. Chodzi raczej o religijność polegającą na pewnej szczególnej postawie wobec rzeczywistości. Źródłem zaś tej postawy jest przede wszystkim pewne specyficzne doświadczenie — ujrzenie świata jako ograniczonej całości.

3.

Shczęście często utożsamiamy z realizacją życiowych celów i ambicji. Człowiekiem szczęśliwym jest ten, którego pragnienia zostały zaspokojone. Wittgenstein także utożsamiał szczęście ze swego rodzaju zaspokojeniem. Drogą do szczęścia nie jest jednak podejmowanie kolejnych działań mających na celu zaspokojenie naszych pragnień, lecz przeciwnie — całkowite wyzbycie się pragnień. „W jaki sposób człowiek może być w ogóle szczęśliwy, skoro wszak nie może zabezpieczyć się przed nędzą tego świata? Poprzez życie poświęcone poznaniu. Spokojne sumienie jest szczęściem, jakie zapewnia życie poświęcone

poznaniu. Życie poświęcone poznaniu jest życiem szczęśliwym na przekór nędzy świata” [NB: 13.08.16].

Czy istnieje możliwość zabezpieczenia się przed nędzą tego świata? Wydaje się, że istnieją tu jedynie dwie możliwe postawy. Można próbować zmieniać fakty w świecie lub dążyć do osiągnięcia takiego stanu ducha czy umysłu, w którym fakty te przestają być przyczyną cierpienia. Innymi słowy, można zmieniać świat albo swój stosunek do niego. Wybór Wittgensteina jest jednoznaczny: „Świat jest niezależny od mej woli. Gdyby nawet stawało się wszystko, czego zapagniemy, to i tak byłaby to tylko niejako łaska losu. Między wolą i światem nie ma bowiem związku logicznego, który by coś takiego gwarantował” [NB: 5.7.16]. Łączenie swego szczęścia z realizacją pragnień jest praktycznie równoznaczne z dobrowolnym wystawieniem się na „pociski zawistnego losu”. Nie mamy bowiem żadnej gwarancji, iż świat dostosuje się do naszych pragnień. Przyjęcie takiego założenia byłoby nie tylko świadectwem naiwności, ale także oznaką niezrozumienia struktury rzeczywistości: „Nie mogę wedle mojej woli kierować zdarzeniami w świecie, jestem zupełnie bezsilny. Tylko w ten sposób mogę się uniezależnić od świata — a tym samym w pewnym sensie nad nim zapanować — że zrezygnuję z wpływu na zdarzenia” [NB: 11.6.16].

Wittgenstein idzie tutaj wyraźnie drogą opisaną przez Jamesa. Stoickie znieczulenie i epikurejskie wyrzeczenie się, to pierwsze etapy na drodze chorej duszy do uleczenia. Zdaniem Wittgensteina, jedynym sensownym rozwiązaniem dla człowieka, który stoi naprzeciwko wrogiego mu świata, jest rezygnacja, wyrzeczenie się wpływu na fakty. Krokiem umożliwiającym ową rezygnację, a przynajmniej w sposób naturalny do niej prowadzącym, jest poznanie natury rzeczywistości. Dlatego tym, co może zapewnić spokój sumienia, jest życie poświęcone poznaniu. Owocem poznania jest bowiem wiedza o tym, iż, po pierwsze, świat jest ogółem faktów [TLP 1.1], po drugie, że faktami są także zjawiska psychiczne (a zatem między innymi moje pragnienie czegoś) i, po trzecie, że fakty są od siebie niezależne [TLP 1.21].

Życie szczęśliwe jest dobrym życiem. Dobro i zło nie istnieją inaczej niż jako szczęście i nieszczęście [NB: 8.7.16]. Życie szczęśliwe to także „jedyne słuszne życie” [NB: 30.7.16]. „Żyj szczęśliwie!” [NB: 8.7.16], to jedyny nakaz moralny. Dlaczego mam wieść szczęśliwe życie? Pytanie to jest, zdaniem Wittgensteina, niedorzeczne. Jedynym uzasadnieniem dla szczęśliwego życia jest ono samo. „Pierwszą myślą, jaka nasuwa się przy formułowaniu ogólnego prawa moralnego o postaci «powinieneś...», jest to: «a co, gdy tego nie zrobię?»». Jest jednak jasne, że etyka nie ma nic wspólnego z karą i nagrodą. A więc kwestia następstw czynu musi tu być nieistotna. W każdym razie nie mogą być one zdarzeniami. W kwestii tej musi bowiem być mimo wszystko coś słusznego. Musi istnieć jakaś etyczna nagroda i kara, ale zawarta w samym czynie” [NB: 30.7.16]. Ujmując tę myśl w nieco innym języku można powiedzieć: nagrodą za cnotę jest sama cnota.

Życie szczęśliwe i życie słuszne to jedno i to samo. Wiedzie je ten, kto jest w zgodzie ze światem, kto w pełni, bez żadnych zastrzeżeń akceptuje świat. Dobrą wolą jest wola, która niczego nie pragnie i daje przyzwolenie na to, by działo się to, co się dzieje. Pragnąć to zawsze pragnąć niemożliwego, czyli — być nieszczęśliwym [Zemach 1964: 52].

Osiągnięcie takiego stanu umysłu jest ściśle związane ze szczególnego rodzaju doświadczeniem: z postrzeganiem świata jako całości, z postrzeganiem go *sub specie aeternitatis*.

4.

Jesienią 1929 roku Wittgenstein wygłosił wykład dla Stowarzyszenia Heretyków. Skierował w nim uwagę słuchaczy na dwa szczególne doznania: (1) „Uważam, że najlepiej można opisać je mówiąc, że kiedy je mam, dziwię się istnieniu świata”; (2) „doznanie uczucia absolutnego bezpieczeństwa. Chodzi mi tu o stan umysłu, w jakim ma się skłonność mówić: «jestem bezpieczny, nic, cokolwiek się zdarzy, nie może wyrządzić mi krzywdy»” [WE: 80].

Doznania wymienione przez Wittgensteina nie są szczególnie rzadkie. Pojawiać się mogą, gdy stykamy się z jakimś uderzająco pięknym zjawiskiem przyrodniczym, gdy mamy możliwość wysłuchania wspaniałego utworu muzycznego w bliskim doskonałości wykonaniu. Z różnego rodzaju ekspresjami odczuć tego typu często spotykamy się w utworach poetyckich. W pismach mistyków są one niemal nagminne. Fakt, iż pojawiają się one właśnie tam, jest bardzo znamieny. Wszystkie te doznania bowiem cechuje niemożność adekwatnej werbalizacji. Stwierdzenia „dziwię się istnieniu świata” czy „czuję się absolutnie bezpieczna” są, ściśle rzecz biorąc, niedorzecznościami: „słowny wyraz, jaki nadajemy tym doznaniom, jest niedorzecznością!” [WE: 81]

Dlaczego tak jest? Otóż, zdaniem Wittgensteina, mogę dziwić się wielkości jakiegoś psa, który jest wyjątkowo duży lub wyjątkowo mały. Mogę dziwić się wszystkiemu, co w zwykłym sensie słowa jest niezwykle — wyjątkowemu błękitowi nieba, czyjejs pięknej grze na fortepianie czy skrzypcach. W każdym z tych przypadków dziwimy się czemuś, co jest faktem, a mogłoby faktem nie być. Bez trudu mogę sobie wyobrazić, że ten pies jest mniejszy, że niebo nie jest tak błękitne, że Krystian Zimmerman wykonał koncerty fortepianowe Chopina gorzej niż zwykle. W przypadku zadziwienia się istnieniem świata jest jednak inaczej: „niedorzeczne jest powiedzenie, że dziwię się istnieniu świata, ponieważ nie mogę sobie wyobrazić, by on nie istniał.” [WE: 81]. Nie sposób sensownie dziwić się temu, że świat jest — dziwić się światu jakikolwiek by on był.

Sytuację analogiczną mamy w przypadku poczucia absolutnego bezpieczeństwa: „Być bezpiecznym znaczy w istocie, że jest fizycznie niemożliwe, iż przydarzą mi się pewne rzeczy” [WE: 81]. Jestem bezpieczna, jeżeli chodzę w kasku po placu budowy, jeżeli prowadząc samochód unikam zbędnej brawury. Mogę sensownie powiedzieć, iż mam poczucie bezpieczeństwa, gdy podjęłam działa-

nia mające na celu zapobieżenie potencjalnym groźnym zdarzeniom. Jednakże stwierdzenie, że jestem bezpieczna bez względu na to, co się wydarzy, jest nie-dorzecznością. Nie ma sensu zdanie: „bez względu na to, jak wielka krzywda mi się stanie, nie stanie mi się żadna krzywda”.

Faktem jednakże pozostaje, iż dość często możemy się spotkać z mniej lub bardziej udanymi próbami werbalizacji odczuć tego rodzaju. Wszystkie te usiłowania są jednak, zdaniem Wittgensteina, z góry skazane na niepowodzenie. Są to bowiem próby wykorzystania języka, który skonstruowany jest tak, że można w nim przedstawić jedynie to, co jest faktem. Język się nie nadaje do przedstawienia czegoś, co faktem nie jest: „nasze słowa [...] będą wyrażać jedynie fakty, tak jak filiżanka pomieści tylko określoną ilość wody, choćbyśmy wlał w nią kilka litrów” [WE: 79].

Niejednokrotnie jednak spotykamy się z próbami nalania do filiżanki języka większej ilości treści niż może ona w sobie zmieścić. Usiłujemy opisać to, czego przy pomocy istniejącego języka opisać nie można i w konsekwencji błędnie go używamy: „A teraz chcę wbić wam do głów, że pewne charakterystyczne błędne użycie naszego języka występuje we wszystkich wyrażeniach etycznych i religijnych. [...] Gdy bowiem mówimy o Bogu i o tym, iż widzi on wszystko, i gdy klękamy i modlimy się do niego, to wszystkie nasze wyrażenia i czyny zdają się stanowić części wielkiej i zawiłej alegorii, która przedstawia Go jako istotę ludzką o wielkiej mocy, której łaski próbujemy uzyskać itd., itd.” [WE: 82].

Wypowiadamy zdania takie jak „To jest dobry człowiek”, „Życie tego człowieka było wartościowe”. Słów „dobry” i „wartościowy” używamy tu w innym sensie niż w zdaniach „To jest dobry piłkarz” czy „Te klejnoty są bardzo wartościowe”. Znaczenia te wydają się jednak podobne. Podobnie, mówimy o Bogu, że jest wszechpotężny, że jest wszechwiedzący itp., konstruując w ten sposób bardzo złożoną metaforę przedstawiającą Boga jako istotę właściwie podobną do człowieka. Orzekając o Bogu, iż jest naszym ojcem, nie mamy na myśli relacji takiej, jaka zachodzi pomiędzy ludzkim ojcem a jego dziećmi, ale podobną. Używając sformułowania, iż jest on w niebie, nie posługujemy się nim w takim samym sensie, jak wtedy, gdy stwierdzamy, że ktoś jest w kinie lub w domu. Niebo, oczywiście, nie jest żadnego rodzaju pomieszczeniem, jest jednakże czymś, w czym można się znajdować, czymś do pomieszczenia podobnym.

To samo odnosi się do opisów dwóch wymienionych powyżej doznań. Pierwsze z nich jest tym właśnie, do którego odwoływali się ludzie mówiąc, iż świat jest dziełem Boga. Uczucie absolutnego bezpieczeństwa usiłowano opisywać mówiąc, że jesteśmy bezpieczni w ręku Boga. Wszystkie te sformułowania mają być analogiami — Bóg jest stwórcą świata w jakiś analogiczny sposób do tego, w jaki człowiek może tworzyć rozmaite rzeczy, na przykład zachwycające dzieła sztuki. Bóg ma nas chronić przed złem mniej więcej tak samo, jak my staramy się chronić naszych bliskich. Porównanie jednakże, twierdzi Wittgenstein, „musi być porównaniem do czegoś. I jeśli mogę opisać fakt za pomocą

porównania, to muszę tu również być w stanie porównanie to opuścić i opisać fakt bez jego pomocy. W naszym zaś przypadku, gdy tylko próbujemy porównanie opuścić i po prostu wyrazić kryjące się za nim fakty, stwierdzamy, że faktów takich nie ma. Tak więc to, co pierwotnie wydawało się porównaniem, teraz wygląda na zwykłą niedorzeczność” [WE: 82-83].

Język religijny cierpi na metaforyczność wręcz chroniczną. Niektórzy teologowie i filozofowie skłonni byli twierdzić, iż to właśnie jest jego cechą zarówno dystynktywną, jak i konstytutywną. Powiedzieć coś takiego o języku religijnym jest jednak równoznaczne z uznaniem jego istotowej niedorzeczności, a zatem z uznaniem go właściwie nie za język, lecz coś w rodzaju gaworzenia niemowlęcia — być może miłe dla ucha, ale pozbawione sensu połączenie dźwięków.

Wittgenstein w swej wczesnej filozofii był skłonny o języku religijnym myśleć właśnie w taki sposób: „widzę teraz, iż te niedorzeczne wyrażenia nie były niedorzeczne dlatego, że jak dotąd nie znalazłem wyrażen poprawnych, ale iż ich niedorzeczność stanowi samą ich istotę. Albowiem za ich pomocą chciałem po prostu przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka. Wszystkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, sprowadzały się do zmagania z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonałe, absolutnie beznadziejne” [WE: 84-85].

Język jest więzieniem, z którego nie sposób uciec. Ludzie religijni usiłują wykroczyć poza granice języka przy pomocy samego tego języka, co naturalnie jest usiłowaniem w nieunikniony sposób skazanym na niepowodzenie. Sama ta tendencja jednakże jest, zdaniem Wittgensteina, godna podziwu i szacunku. Jest to skłonność zakorzeniona niezwykle głęboko w ludzkim umyśle i nie wolno jej lekceważyć. Wittgenstein nie lekcewał jej z całą pewnością, co więcej — sam jej ulegał, czego znakomitym świadectwem, w jego własnej opinii, był *Traktat logiczno-filozoficzny*. Cały niemal tekst *Traktatu* jest przykładem szturmowania granic języka. W nim Wittgenstein także przywołuje pierwsze ze wspomnianych powyżej doznań — dziwienie się istnieniu świata — nazywając je uczuciem mistycznym: „Spojrzeć na świat *sub specie aeterni*, to spojrzeć nań jako na pewną — ograniczoną — całość. Odczucie świata jako ograniczonej całości jest uczuciem mistycznym” [TLP 6.45].

Pojęcie tego, co mistyczne, pojawia się w *Traktacie* zaledwie trzy razy. Wydaje się najbardziej tajemniczym z pojęć obecnych we wczesnej filozofii Wittgensteina. Mistyczne jest to, co się uwidacznia, to, co jest niewyraźne [TLP 6.522]. Naturalnie nie wszystko, co jest niewyraźne, jest tym, co mistyczne. Z codziennego życia znamy wiele sytuacji, w których nie jesteśmy w stanie sformułować adekwatnego opisu swoich przeżyć. Często nie potrafimy wyrazić swojego gniewu, głębokiej niechęci i wreszcie — przypadki najczęściej chyba opisywane w literaturze pięknej — zachwyty i miłości. Czy we wszystkich tych

przypadkach mamy do czynienia z odczuciami, które można byłoby określić mianem mistycznych? Wittgenstein daje tutaj jasną odpowiedź — tak nie jest. Nie jest tak zaś dlatego, że to, co mistyczne, pozostaje w ścisłym związku z „tym, co wyższe” [TLP 6.432], z widzeniem świata jako ograniczonej całości i dziwieniem się jego istnieniu: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest” [TLP 6.44].

Dziwiąc się istnieniu świata widzimy go jako ograniczoną całość. Ujrzenie go w taki sposób jest równoznaczne z wzniesieniem się ponad poszczególne fakty, z kontemplacją świata poza czasem, w wiecznym „teraz”, w beczasowości. Mamy tu do czynienia z doznaniem, którego przedmiotem jest coś, co nie jest faktem. E. Zemach w swej interpretacji mistycyzmu Wittgensteina wprowadza w tym miejscu pojęcie „faktu formalnego”. Istnienie świata nie jest bowiem faktem w tym znaczeniu, jakie nadaje temu pojęciu Wittgenstein. Jest ono formalną własnością świata. Formalne własności nie są zaś czymś, co może zostać przedstawione w języku. Mogą się one jedynie uwidaczniać [Zemach 1964]. Są czymś, co można pokazać, ale czego nie sposób powiedzieć.

Spojrzenie na świat jako na ograniczoną całość, w taki sposób, iż wszystkie przedmioty jawią się jak gdyby na jego tle, jest ściśle związane z „rozwiązaniem problemu życia”: „Pociąg do tego, co mistyczne, płynie z niezaspokojenia naszych pragnień przez naukę. Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, nasz problem nie zostałby jeszcze nawet tknięty” [NB: 25.5.15].

Tym, co czyni problematycznym świat i nasze życie, jest to, iż mamy poczucie, że jeżeli nawet udałoby się nam udzielić odpowiedzi na wszystkie możliwe pytania naukowe, pozostanie jeszcze jedno pytanie: „ale dlaczego to wszystko istnieje?”. Odpowiedzi na nie nie udzieli nam żadna nauka. Nauka bowiem zajmuje się wyłącznie tym, co leży w granicach czasu i przestrzeni. Tymczasem „Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią” [TLP 6.4312]. Nauka odpowiada na pytania dotyczące faktów. Wszystkie zaś fakty „należą do zadania, nie do rozwiązania” [TLP 6.4321]. Nauka nie może nam udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące sensu, które stanowi „zagadkę życia”.

W rozwiązaniu problemu życia nie pomoże nam stwierdzenie, iż świat jest dziełem Boga. Stworzenie świata stanie się bowiem wtedy jedynie kolejnym faktem, a zatem czymś, co „należy do zadania”. Rozwiązanie zagadki życia nie może polegać na mnożeniu kolejnych, problematycznych faktów. Niczego także nie ułatwi nam przyjęcie założenia o nieśmiertelności duszy: „Czasowo pojęta nieśmiertelność duszy ludzkiej — czyli jej wieczne życie po śmierci — nie tylko nie jest niczym zagwarantowana, lecz nade wszystko nie daje wcale tego, co zawsze chciano przez nią osiągnąć. Czy rozwiąże to jakąś zagadkę, że będę żył wiecznie? Czyż takie wieczne życie nie będzie równie zagadkowe jak obecne?” [TLP 6.4312]. Oczywiście jest, że przedłużanie naszego życia, nawet jeśli mia-

łoby być przedłużaniem go w nieskończoność, w niczym nam nie pomoże. Jeżeli nie potrafię nadać sensu swemu życiu takiemu, jakie ono jest, trwającemu lat kilkadziesiąt, to z jakiej racji łatwiej miałoby mi być uczynić je sensownym, gdyby trwało nieco lub o wiele dłużej? Bezsensowne życie może się stać jedynie nieskończenie długim bezsensownym życiem.

A zatem — skoro nie Bóg jako stwórca, skoro nie nieśmiertelność duszy pojęta jako jej nieskończenie długie trwanie w czasie, to co? Czy istnieje jakieś rozwiązanie „zagadki życia”? Tego rozwiązania właśnie przez całe swoje życie, jak się zdaje, poszukiwał Wittgenstein. Starał się je wskazać w *Traktacie* mówiąc, iż „Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu” [TLP 6.521].

Problem życia stanowi pytanie o to, dlaczego świat, dlaczego wszystko, a zatem — także ja, istnieje. Odpowiedzi na nie, podpowiada Wittgenstein, należy szukać poza czasem i przestrzenią. Kłopot jednakże polega na tym, iż nie można tam, ściśle rzecz biorąc, znaleźć żadnej odpowiedzi. Poza granicą faktów nie leży nic, co można byłoby wyrazić w języku. Proponowane przez Wittgensteina w jego wczesnej filozofii rozwiązanie można więc, jak sądzę, streścić następująco: To, co mistyczne, nie ma tak naprawdę nic wspólnego z pytaniami i odpowiedziami. Pytanie o to, co jest sensem życia, z pozoru wygląda na analogiczne do pytania „czym jest błyskawica?”. Różnica pomiędzy nimi polega jednak na tym, iż na drugie z nich możemy udzielić odpowiedzi. Od czasu odkrycia Benjaminą Franklina wiemy, że błyskawica jest wyładowaniem elektrycznym. Na pytanie o sens życia nie możemy jednak odpowiedzieć w analogiczny sposób. Pytanie to jest pytaniem bez odpowiedzi, a zatem — jest pseudopytaniem. Jedynie, co możemy zrobić, to dostrzec to, że rzeczy są i muszą być takie, jakie są. Dostrzegamy to właśnie patrząc na świat *sub specie aeterni*. Takie spojrzenie umożliwia nam tym samym dostrzeżenie tego, iż problem życia jest pseudoproblemem. Jest to jego jedyne możliwe rozwiązanie — problem znika [por. Barrett 1991: 73–74].

Pierwszym wrażeniem, jakie rodzi się po zapoznaniu z tak sformułowaną propozycją Wittgensteina, jest poczucie niedosytu. To nie jest, chciałoby się rzec, żadne rozwiązanie. Wittgenstein w sposób arbitralny, aczkolwiek niewątpliwie w ramach przyjętych przez siebie założeń konsekwentny, usuwa zagadnienie sensu życia poza granice możliwego dyskursu. Ale cóż z tego? Możemy się zgodzić na to, iż problem sensu życia jest pseudoproblemem. Jest to jednakże jedynie usunięcie zagadnienia, a nie jego rozwiązanie. A zagadnienie to można usunąć jedynie z filozofii, nie sposób usunąć go z życia. Pozostaje także dość oczywiste pytanie: skoro tak jest, to dlaczego Wittgenstein łączy w sposób tak ścisły życie szczęśliwe, życie sensowne, z chrześcijaństwem? Żadna wiara religijna nie jest, jak się zdaje, potrzebna do tego, by spojrzeć na świat jako na ograniczoną całość. W moim przekonaniu, rozwiązanie sformułowane przez Wittgensteina w *Traktacie* nie jest ostatnim jego słowem w tej kwestii.

To, że nie możemy udzielić odpowiedzi na pytanie, które rodzi się wtedy, gdy dziwimy się istnieniu świata, na pytanie, którego, dodajmy, nie da się sensownie wyartykułować, nie oznacza, iż nie możemy swojemu życiu nadać sensu w inny sposób. Naturalnie, takie postawienie sprawy oznacza rezygnację z perspektywy, zgodnie z którą „świat i życie to jedno” [TLP 5.621; por. NB: 11.6.16]. Jeśli przyjmiemy, iż sens życia jest tożsamy z sensem świata, to możemy tylko nazwać go Bogiem i zamilknąć [por. NB: 11.6.16; TLP 6.521]. Jest to być może rozwiązanie najbliższe doskonałości. Nie jest ono jednakże jedynym.

„Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza z jej własnościami psychologicznymi, lecz podmiot metafizyczny, granica (nie część) świata. Ludzkie ciało natomiast, moje ciało w szczególności, jest częścią świata na równi z innymi jego częściami, zwierzętami, roślinami, kamieniami itd., itd.” [NB: 2.9.16]. Możemy przyjąć tę perspektywę. Nadal pozostaje jednak „ludzka dusza z jej własnościami psychologicznymi” — człowiek, który w ciągu jednego dnia może przeżyć okropności piekła [por. UR: 47], który doświadcza nieskończonej udręki wtedy, gdy czuje się zagubiony [por. UR: 75]. Pozostaje, przywołując ponownie określenie Jamesa, chora dusza potrzebująca zbawienia, poszukująca sensu życia, który pozwoli na zjednoczenie rozszczepionej jaźni.

„Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w życiu, jest sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne, znika. To, że życie jest problematyczne, znaczy, iż twoje życie nie pasuje do formy życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie pasowało do formy, wtedy zniknie to, co problematyczne” [UR: 49]. Jednym z możliwych sposobów takiej zmiany sposobu życia, która mogłaby doprowadzić do jego zgodności z formą życia, jest konwersja religijna. Doskonały opis tego zjawiska i jego konsekwencji możemy znaleźć w *Wyznaniach* św. Augustyna, które, co warto w tym miejscu przypomnieć, Wittgenstein bardzo dobrze znał i bardzo wysoko cenił.

Św. Augustyn w przejmujący sposób opisał życie, które wiódł i które w pewnym momencie napełniło go wstrętem: „[...] chadzałem po ulicach Babilonu i tarzałem się w jego błocie, jakby w drogocennych pachnidłach i wonnościach. [...] pragnąłem popełnić kradzież i popełniłem nie przymuszony potrzebą ani ubóstwem, ale z pogardy dla sprawiedliwości i z przesytu nieprawości. [...] byłem złym nie mając w tym żadnego pożytku, i złości mej nie była inna przyczyna jeno sama złość. Wstrętna była, a ja ją kochałem, kochałem zgubę, kochałem grzech mój, nie to, gwoili czego grzeszyłem, lecz grzech mój kochałem” [św. Augustyn 1955: II 1-4].

Trudno chyba o bardziej wyrazisty obraz życia człowieka zagubionego, którego życie pozbawione jest jasnego celu i sensu. Augustyn wiodł życie niezgodne z jego formą — postępował w sposób, który sam skłonny był potępić, a zarazem nie był zdolny zmienić ani swych uczynków, ani norm moralnych. Jego ży-

cie stało się pasmem udręki. Rozwiązanie przyszło nagle, pojawiło się nie wiadomo skąd. Jak gdyby w olśnieniu Augustyn odkrył nową drogę, nowy sposób życia i pozbył się wszelkich wątpliwości. Wziął do ręki *Listy apostołskie*: „otworzyłem i czytałem w milczeniu rozdział, na który padł mój wzrok: «Nie w ucztach i pijatykach, nie w łóżach i niewstydlivościach, nie w zwadzie i zazdrości, ale się oblecze w Pana Jezusa Chrystusa, a starania o ciało nie czyńcie w pożądliwościach». Nie chciałem dalej czytać i nie było potrzeby. Natychmiast po przeczytaniu tych słów jakby światło pewności rozbłysło w sercu moim i pierzchyły wszystkie ciemności zwątpienia” [św. Augustyn 1955: VIII 12].

Chora dusza św. Augustyna odzyskała spokój dzięki religijnej wierze i nowemu sposobowi życia, który pojawił się wraz z nią. Konwersja ta nie była związana z jakimś olśnieniem o charakterze poznawczym. Św. Augustyn nie uzyskał nowej wiedzy na temat świata, lecz właśnie nowy sposób życia i związany z nim sens tego życia, nowy sposób patrzenia na fakty tego świata, które same w sobie pozostały niezmienione.

Konwersja jednocy rozszczepioną jaźń w sposób podobny do tego, w jaki czynią to niejednokrotnie gwałtowne uczucia. Do nawrócenia prowadzą szczególne doświadczenia, zespół specyficznych przeżyć psychicznych. Jej warunkiem koniecznym wydaje się przede wszystkim, doskonale wyrażone w *Wyznaniach*, narastające zniechęcenie do swego dotychczasowego życia. Wittgenstein wskazywał tu na szczególną rolę cierpienia: „Życie może doprowadzić do wiary w Boga. I są takie doświadczenia, które to powodują; ale nie wizje, lub inne doznania zmysłowe, ukazujące nam «istnienie tej istoty», lecz np. różnego rodzaju cierpienia. A ukazują nam one Boga nie tak, jak wrażenia zmysłowe ukazują przedmiot, ani też nie pozwalają się Go domyślać. Doświadczenia, myśli — życie może narzucać nam to pojęcie. Tak więc przypomina ono może pojęcie «przedmiotu»” [UR: 129]. Cierpienia nie informują mnie o istnieniu Boga tak, jak zmysły informują mnie o tym, że przede mną znajduje się klawiatura komputera. Może się jednakże zdarzyć, iż poczuje się niejako zmuszona do tego, by za pomocą pojęcia Boga zorganizować otaczającą mnie rzeczywistość, a przede wszystkim — swoje życie. Najprościej rzecz ujmując — pojęcie to może się okazać przydatne, a nawet niezbędne, podobnie jak pojęcie przedmiotu. Może być ono przydatne nie w celu uporządkowania mojej wiedzy o świecie, ale do tego, bym nadała swemu życiu sens. To właśnie, jak sądzę, miał na myśli James mówiąc, iż „Otrzymaliśmy dar wierzenia nie po to głównie, aby z jego pomocą ustanawiać ortodoksje i herezje, lecz po to, by nas utrzymywał przy życiu” [James 1996: 83]. Ta sama idea przyświecała zapewne także Wittgensteinowi, gdy zapisywał następującą uwagę: „Przychodzi mi na myśl, że wiara religijna może być jedynie czymś w rodzaju gorliwego zdecydowania się na pewien układ współrzędnych. A zatem, chociaż jest wiarą, jest też sztuką życia lub sztuką oceniania życia. Gorliwe trzymanie się tego pojęcia. Pouczenia religijne musiałyby zatem przedstawiać, opisywać ten układ

odniesienia, a jednocześnie przemawiać-do-sumienia. Jedno i drugie musiałoby w końcu sprawić, że pouczany sam z siebie, gorliwie przyjmie ów system odniesienia. Byłoby to tak, jakby ktoś z jednej strony pozwolił mi ujrzeć beznadziejność mojego położenia, a z drugiej ukazał linię ratunkową, aż ja sam z siebie, a w każdym razie nie prowadzony za rękę przez nauczyciela, rzucę się ku niej i ją uchwycę” [UR: 100].

Trzeba dopowiedzieć, iż beznadziejność własnego położenia często jesteśmy w stanie dostrzec bez pomocy z zewnątrz. Linię ratunkową zaś wskazał nam opisany w *Ewangeliach* Jezus z Nazaretu. Linią tą nie jest nauka dotycząca natury rzeczywistości, nie są nią jego słowa lecz jego życie. W tym sensie właśnie chrześcijaństwo jest, wedle Wittgensteina, jedyną pewną drogą do szczęścia. Zawiera ono bowiem propozycję pewnego szczególnego sposobu życia, sposobu, który może nam pomóc w uczynieniu naszego życia sensownym, a przynajmniej — znośnym.

5.

Jednym z celów, jaki sobie stawiał James, było uzasadnienie tego, co nazywał „prawem do wiary”. Poświęcił on sporo miejsca na wykazanie racjonalności przekonań i zachowań religijnych. Wittgenstein uznałby to za przedsięwzięcie całkowicie bezsensowne. Jest ono bezsensowne nie dlatego, iżby wiary nie sposób było uzasadnić. Wiara po prostu żadnego uzasadnienia nie potrzebuje. Zajęciem równie pozbawionym sensu byłoby, na przykład, rozważanie tego, czy ludzie mają prawo jęczeć wtedy, gdy odczuwają ból. Taka jest natura rzeczy. Jęczymy, gdy coś nas dotkliwie boli. Szukamy sensu naszej egzystencji, gdy odczuwamy jego brak. Tak po prostu jest. Kwestia ewentualnej racjonalności pewnych zachowań lub jej braku, nie ma tutaj nic do rzeczy: „Człowiek walczy ze wszystkich sił, by nie zawleczone go w ogień. Żadnych indukcji. Groza. To jest niejako część substancji wiary. [...] Każdy, kto czyta *Listy Apostolskie*, znajdzie stwierdzenie: to nie tylko nie jest rozumne, to jest szaleństwo. To nie tylko nie jest rozumne, ale i nie udaje, że jest” [WW: 90–92].

Jako specyficzny sposób życia, wiara religijna nie wymaga żadnego uzasadnienia. Jest tym, co dane. James utożsamia wiarę z żywieniem określonych przekonań na temat świata i dlatego dąży za wszelką cenę do wykazania ich racjonalności: „Pytanie religijne dotyczy wyłącznie faktów. Czy istnieje Bóg? Czy światem w rzeczywistości kierują wyższe czy niższe moce?” [James 1996: 166]. Jednak pytaniem, które zadaje sobie człowiek, jest pytanie o sens życia. Odpowiedź na nie może zostać wyrażona w języku religijnym, może brzmieć: „Bóg istnieje”. Nie jest to jednak stwierdzenie dotyczące faktu, stwierdzenie „istnienia tej istoty”. Wypowiedź „Bóg istnieje” jest werbalną ekspresją pewnego przeżycia, pewnego stanu umysłu: „Gdy używasz słowa «Bóg», nie wskazuje to, kogo masz na myśli — lecz raczej, co myślisz” [UR: 21]. Wiara religijna nie jest zbiorem opinii dotyczących rzeczywistości, lecz, w istocie rzeczy, szcze-

gólnym stosunkiem wobec, podejściem do tejże rzeczywistości — „Ale jaka jest różnica pomiędzy postawą a opinią? Chciałbym rzec: postawa poprzedza opinię. (Czy wiara w Boga nie jest właśnie postawą?) [...] Opinia może być błędna. Jak jednak błąd miałby wyglądać tutaj?” [LW II: 38].

Postawa może być błędna, jak się zdaje, tylko w jednym sensie — takim mianowicie, że się, mówiąc najprościej, nie sprawdza. Takie ujęcie tej kwestii byłoby z oczywistych względów bliskie Jamesowi. Podstawą jego poglądów na temat religii jest to właśnie, iż wiara religijna sprawdza się w życiu. Jego rozumowanie, co sam przyznaje, opiera się na przypuszczeniu, że potrzeba religijna „może mieć siłę trafnego proroctwa” [James 1996: 58]. W tym miejscu, jak sądzę, zbiegają się poglądy Jamesa, Nietzschego i Wittgensteina — „Królestwo Boże” jest stanem serca. Organizując swoje życie wokół religijnych obrazów, nadajesz mu pewien szczególny sens i w ten sposób zyskujesz w życiu doczesnym nagrodę, którą tradycyjni teiści odsuwali poza granice doczesności — zostajesz zbawiony.

Nie ulega wątpliwości, iż dla Wittgensteina wybór pomiędzy wiarą i niewiarą był opcją autentyczną w sensie Jamesowskim. Chrześcijaństwo jest, przypomnijmy, jedyną pewną drogą do szczęścia. Wittgenstein, jak się zdaje, dostrzegał w swoim życiu tylko dwie możliwości: z jednej strony rozpacz, poczucie bezsensu i narastająca niechęć do wiedzionej przez siebie egzystencji, a z drugiej — życie, któremu sens nadaje religijna wiara, życie zgodne ze swoją formą, życie w zgodzie ze światem. *Tertium non datur*.

6.

Czy Wittgenstein był mistykiem? Pytanie to narzuca się w sposób nieuchronny po zapoznaniu się z jego zapiskami dotyczącymi wiary religijnej i sensu życia oraz z jego biografią. Bertrand Russell w swym liście do Lady Ottoline Morrell wprost nazywa Wittgensteina mistykiem [Wittgenstein 1995: 140]. Z kolei Paul Engelmann w swych wspomnieniach, rozważając kwestię religijności Wittgensteina, stwierdza stanowczo: „Przed wszystkim, nigdy nie był on mistykiem w sensie zajmowania swego umysłu mistyczno-gnostyckimi fantazjami. Nic nie było dalsze od jego zainteresowań niż próba nakreślenia obrazu świata leżącego poza [...], o którym nie możemy mówić” [Engelmann 1967: 79].

Czy jednak zasadniczym celem i cechą dystynktywną pism lub poglądów mistyków jest próba sformułowania i przedstawienia jakiegoś opisu tej sfery rzeczywistości, która nie jest dostępna przy pomocy danych zwykłym ludziom władz poznawczych? Nie wydaje się, by tak właśnie było. Co więc odróżnia mistyka od innych ludzi, w tym także od innych ludzi religijnych?

Leszek Kołakowski, przystępując do analiz XVII-wiecznego chrześcijaństwa bezwyznaniowego stwierdza, iż o mistycyzmie możemy mówić wtedy i tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z doktryną interpretującą szczególnie rodzaj doświadczeń, mianowicie — doświadczenia mistyczne. Doświadczenia mis-

tyczne z kolei, to te i tylko te przeżycia, które są „na sposób mistyczny”, tj. jako obcowanie z Bogiem, zinterpretowane przez doznający je podmiot [Kołakowski 1997: 29–30].

Możemy przyjąć, że opisane przez Wittgensteina spojrzenie na świat jako na ograniczoną całość jest doświadczeniem czy, jak mówi sam Wittgenstein — uczuciem, mistycznym. Czy można byłoby interpretować je jako „obcowanie z Bogiem”?

Eddy Zemach, analizując *Traktat* i *Dzienniki*, stwierdza: „Bóg, Los i Świat (jako ogół faktów) są synonimami” [Zemach 1964: 40]. W swym eseju utożsamia on Boga Wittgensteina z pewną szczególną, formalną własnością świata jako całości — z jego faktualnością, czyli, innymi słowy, istnieniem. „Bóg nie objawia się w świecie” [TLP 6.432], co jednak nie oznacza ani tego, że Bóg nie objawia się w ogóle, ani tego, że Boga nie ma. Bóg objawia się samym światem, samym istnieniem świata. Ujmując rzecz bardziej adekwatnie — to, co objawia się istnieniem świata, możemy nazwać Bogiem. Nie możemy niestety uzyskać bliższej odpowiedzi na pytanie o to, czym to coś jest. Każda bowiem próba przedstawienia tego za pomocą języka jest z góry skazana na niepowodzenie. Język może przedstawić jedynie fakty. Bóg zaś nie jest faktem w świecie — to właściwie jedyne, co możemy o nim powiedzieć. Wittgenstein, jeżeli chce być konsekwentny, musi tutaj zamilknąć.

Cyril Barrett, analizując pojęcie Boga we wczesnej filozofii Wittgensteina, utożsamia Boga z „tym, co wyższe” [por. TLP 6.432; Barrett 1991: 98]. Bóg nie jest, ściśle biorąc, ani czymś, ani kimś. Słowa „Bóg” używamy wtedy, gdy chcemy wskazać na to wszystko, co leży po drugiej stronie granicy, której wytyczenie nie było celem *Traktatu*. Bogiem miałyby być to wszystko, o czym nie możemy mówić dorzecznie. Czy jednak coś takiego rzeczywiście jest? Zwracano uwagę na to, iż milczenie nie musi być milczeniem o czymś. Dla Wittgensteina nie ulegało jednak wątpliwości, iż istotnie milczymy właśnie o czymś. Co więcej — milczymy o czymś niezwykle ważnym, co dla sensu naszego życia ma decydujące znaczenie. We wrześniu 1946 roku Wittgenstein zanotował: „Niezwyczajnie godne uwagi jest to, że ma się skłonność sądzić, iż cywilizacja — domy, ulice, auta itd. — oddala człowieka od jego źródeł, od tego, co wzniosłe, wieczne itd. Wygląda wtedy na to, jak gdyby nasze cywilizowane otoczenie, wraz z jego drzewami i roślinami, było tandetne, owinięte w celofan i odizolowane od wszystkiego, co wielkie, niejako od Boga” [UR: 80-81].

Trzeba w tym miejscu podkreślić fakt, iż nie ma najmniejszych podstaw do tego, by mniemać, że rozumienie pojęcia Boga przez Wittgensteina uległo zmianie w przeciągu całego jego życia. Wittgenstein zmienił swoją koncepcję dotyczącą natury i funkcji języka. Zmiana ta miała oczywiście ogromne konsekwencje. Ograniczają się one jednak do oceny języka religijnego, pozostając bez wpływu na poglądy Wittgensteina na religię samą. W 1929 roku wszelkie próby mówienia o tym, co dla sensu życia najważniejsze, innymi słowy — wszelkie

próby mówienia o Bogu, o wartościach, o tym, co wyższe, uważał Wittgenstein za zasługujące na szacunek, lecz beznadziejne próby przekroczenia nieprzekraczalnych granic. W rok później jednak, w rozmowie z M. Schlickiem i F. Waismannem, stwierdził: „Szturmowanie granic języka? Język nie jest klatką” [cyt. za: Sady 1995: 47].

Język nie jest żadnego rodzaju więzieniem, ale narzędziem. Narzędziem, które stworzyliśmy i które wykorzystujemy między innymi po to właśnie, aby wyrażać swoje najgłębsze potrzeby. Język religijny przestaje być więc czymś na kształt pozbawionego sensu gaworzenia niemowlęcia, a staje się pełnoprawną grą językową związaną ze szczególną formą życia. Sens używanych w nim pojęć wyznaczony jest przez ich użycie, a zatem — jest w istocie funkcją tego, jaką rolę w naszym życiu odgrywają takie wypowiedzi.

Powracając do pytania o mistycyzm Wittgensteina, warto przywołać jeszcze jedno rozwiązanie terminologiczne dotyczące tym razem przymiotnika „mystyczny”. Otóż przymiotnik ten wzięty w jego znaczeniu szerszym „oznacza wszelkie doświadczenie, które, wedle rozumienia doświadczonego, wprowadza go w bezpośredni kontakt z pozaludzką rzeczywistością duchową, przy czym niekoniecznie łączy się to z wiarą w obecność Boga” [Kołakowski 1987: 66]. Nie ulega wątpliwości, iż przy przyjęciu tego sformułowania, możemy z powodzeniem odnieść je do tej postawy wobec rzeczywistości, jakiej wyraz można odnaleźć w myśli Wittgensteina. Był on głęboko przekonany o istnieniu tego wymiaru, który Kołakowski nazywa „pozaludzką rzeczywistością duchową”, choć sam określeniem takim nigdy się nie posługiwał. Pojęcie „tego, co wyższe” stanowi jednak jego znakomity ekwiwalent.

Wittgenstein nie był członkiem żadnego z kościołów instytucjonalnych. Nie był człowiekiem wierzącym w konwencjonalnym tego słowa znaczeniu. Zapoznając się jednak z jego poglądami, a szczególnie — z jego biografią, nie sposób nie odnieść wrażenia, iż był on w jakimś trudno uchwytnym sensie osobą głęboko religijną. Wrażenia tego bynajmniej nie osłabiają, może nawet je potęgują, własne słowa Wittgensteina, w których piętnuje on siebie za brak owego szczególnego, religijnego właśnie, stosunku do rzeczywistości. Te odczucia, jak sądzę, powodują, iż odczuwamy przemożną pokusę, by Wittgensteina nazwać mistykiem. Znajdujemy także szereg podobieństw pomiędzy jego wypowiedziami a słowami zawartymi w dziełach wielkich mistyków. Wiemy, że fascynowali go między innymi św. Augustyn, Søren Kierkegaard, Lew Tołstoj, Rabindranath Tagore.

Wittgenstein niewątpliwie przyjmował istnienie czegoś, czego nie da się adekwatnie opisać, czegoś, co wymyka się ludzkim zdolnościom poznawczym. To coś, „to, co wyższe”, jest zarazem dla nas niezmiernie ważne, jest ściśle związane z sensem naszej egzystencji. Widział, że fakty tego świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego. Jeśli takie poczucie dotyczące rzeczywistości, świata i naszego w nim miejsca wystarcza do tego, by nazwać kogoś mistykiem, Witt-

genstein był nim niewątpliwie. Mistycyzm Wittgensteina to jednakże mistycyzm pesymistyczny, pełen goryczy. Ta chora dusza nigdy nie została całkowicie uleczona. Wittgenstein należał do tych, o których James napisał, iż „zbyt głęboko sięgnęli do kielicha goryczy, aby zdolni byli o smaku jego zapomnieć” [James 1918: 173]. Znamieniem religijności jest tymczasem szczęśliwość, entuzjastyczna akceptacja świata [tamże: 43].

Mystyk może być pesymistycznie nastawiony do otaczającej go rzeczywistości. Wie on jednak, że istnieje jeszcze coś poza, coś więcej. Nie tylko to, że na faktach tego świata rzeczy się nie kończą, ale także, iż, mówiąc słowami Julianny z Norwich: „Grzech musi koniecznie istnieć. [...] Ale wszystko będzie dobrze, i wszystko się dobrze skończy”. Ostatnie słowo mistyka jest optymistyczne, choć nie musi to być optymizm, którego źródłem jest naiwność czy szczególna ślepota na zło. Droga na górę Karmel może być długa i wyczerpująca, bolesna i pełna cierpienia. U jej końca jednakże czeka człowieka niewysłowione szczęście, nie mające w istocie rzeczy wiele wspólnego ze stoicką rezygnacją. Mistyk, zarówno chrześcijanin, jak i buddysta, zna drogę prowadzącą go poza świat taki, jakim go postrzegamy. Wittgenstein zaś, podobnie jak stoicy, pozostaje w tym świecie.

„Religia [...] czyni łatwym i miłym to, co w każdym razie jest nieuniknione” [James 1918: 46]. Religijność opisywana przez Wittgensteina natomiast pozwala osiągnąć w obliczu tego, co nieuniknione, zaledwie wzniosłą rezygnację. Zgadzał się on jednak z Jamesem i dlatego właśnie, jak sądzę, nie mógł nigdy o sobie samym powiedzieć, iż jest człowiekiem religijnym. Bliższy był Markowi Aureliuszowi niż św. Janowi od Krzyża. Właściwym celem życia było dla niego, w pewnym sensie, zbawienie. Miało się ono jednak dokonać w tym świecie i przyjąć formę stoickiej ataraksji. Być może zatem w osobie Ludwiga Wittgensteina dokonało się szczególnego rodzaju pojednanie stoika z mistykiem.

7.

W 1949 roku Wittgenstein zanotował następującą uwagę: „Religia jest, że tak powiem, najgłębszym, spokojnym morskim dnem, które pozostaje spokojne, jakkolwiek wysokie wznoszą się na powierzchni fale” [UR: 85]. Religia jest schronieniem dla człowieka cierpiącego nieskończoną udrękę. Jest szczególniego rodzaju oparciem. Zmieniając nasz stosunek do rzeczywistości, zmieniać ma nasze życie z nieustającej i beznadziejnej walki z zewnętrznym światem w egzystencję sensowną i wzniosłą, ma sprawiać, że nic dla nas nie będzie tragiczne. Religijna konwersja jest zgodą na nowy układ współrzędnych, dzięki przyjęciu którego naszym udziałem stanie się odmienne postrzeganie spraw tego świata.

„Gdy ktoś wierzący w Boga rozgląda się wokół, pytając: «Skąd wzięło się to wszystko, co widzę?», «Skąd to wszystko?», to nie domaga się wcale wyjaśnienia (przyczynowego); a sedno tego pytania polega na tym, że wyraża ono

pewną tęsknotę. Wyraża zatem podejście do wszelkich wyjaśnień” [UR: 128]. Człowiek religijny nie poszukuje nowej, doskonałej hipotezy naukowej czy *quasi-naukowej*, która miałaby stanowić wyjaśnienie dla zjawisk zachodzących w świecie. Człowiek ten znalazł się w szczególnym stanie psychicznym, przeżył pewne szczególne doznania — doświadczył jakiegoś rodzaju cierpienia, udało mu się wznieść ponad poszczególne fakty i ujrzeć świat jako ograniczoną całość, być może stał się świadomy jedyności swojego życia [por. NB: 1.8.16]. Tego rodzaju doznania leżą u podstaw pytania, które jest wedle Wittgensteina pytaniem *par excellence* religijnym: „Skąd to wszystko?” Ujmując rzecz ściśle, w ogóle nie jest to pytanie, choć przybiera taką właśnie językową formę. Nie jest to pytanie, gdyż nie istnieje dla niego żadna odpowiedź. Jest to raczej wesechnienie, wyraz pewnej tęsknoty — tęsknoty za sensem.

Może się zdarzyć i tak, że to, co pierwotnie było ekspresją szczególnych doznań, swoistym krzykiem, przybierze z czasem formę teorii, doktryny właśnie. Ten zaś moment, chwila, w której opis zastępuje ekspresję, jest pierwszym krokiem na drodze do wypaczenia wiary, do uczynienia z niej czegoś na kształt wiedzy. W ten sposób powstaje, piętnowana przez Jamesa i obca Wittgensteinowi, „chroniczna religia większości”.

Wittgenstein kładł w swych zapiskach szczególny nacisk na związek pomiędzy religijnością a specyficznymi doznaniem. Doświadczenia te leżą u podstaw języka religijnego. Nie jest jednakże tak, by miały one nadawać znaczenie pojęciom występującym w tym języku. Doświadczenia, o których mówi Wittgenstein, nie pełnią funkcji semantycznej ani poznawczej, nie są ani źródłem znaczeń, ani podstawą uzasadnień. W przeciwieństwie do wielu filozofów dążących do sformułowania spójnej koncepcji języka religijnego, Wittgenstein nie twierdził, iż słowa religii nabierają sensu poprzez przyporządkowanie im doznań występujących w doświadczeniu religijnym — „Praktyka nadaje słowom ich sens” [UR: 129]. Błędem jest niedostrzeganie specyfiki języka religijnego, uznawanie słów typu „Bóg” czy „kara boża” za obserwacyjne słowa religii. Swe znaczenie uzyskują one dzięki związkowi ze szczególnym sposobem życia.

Człowiekiem religijnym nie jest ten, który akceptuje określone tezy dotyczące tej czy innej rzeczywistości. Religijność nie wiąże się z postawami propozycjonalnymi. William James nazwał religię „całkowitą reakcją na życie”, taką postawą wobec życia, która cechuje uroczyść, powaga i miłość [James 1918: 34]. Sądzę, że Wittgenstein całkowicie zgadzał się z tym sformułowaniem.

Literatura

- Augustyn św. (1955), *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Wyd. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Barrett C. (1991), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell Publishers, Oxford–Cambridge, MA.

- Drury M. O'C. (1981), *Conversations with Wittgenstein*, w: *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, red. R. Rhees, Blackwell Publishers, Oxford.
- Engelmann P. (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, Blackwell Publishers, Oxford.
- James W. (1918), *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Gebethner i Wolff, Warszawa.
- James W. (1996), *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Wyd. Znak, Kraków.
- Kołąkowski L. (1987), *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Wyd. Aneks, Londyn.
- Kołąkowski L. (1997), *Świadomość religijna i więź kościelna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Monk R. (1991), *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Vintage, London.
- Nietzsche F. (1907), *Antychryst*, tłum. L. Staff, Wyd. Jakuba Mortkowicza, Warszawa.
- Sady W. (1995), *Wprowadzenie*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wyd. Znak, Kraków.
- Wittgenstein L. (1994), *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, red. G.H. von Wright, H. Nyman, tłum. C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue, Blackwell Publishers, Oxford.
- Wittgenstein L. (1995), *Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, red. B. McGuinness, G.H. von Wright, Blackwell Publishers, Oxford–Cambridge, MA.
- Wittgenstein L. (1995), *Wykład o etyce*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wyd. Znak, Kraków (cytowane jako WE).
- Wittgenstein L. (1995), *Wykłady o wierze*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wyd. Znak, Kraków (cytowane jako WW).
- Wittgenstein L. (1999), *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Wyd. KR, Warszawa (cytowane jako NB).
- Wittgenstein L. (2000), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa (cytowane jako TLP).
- Wittgenstein L. (2000), *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Wyd. KR, Warszawa (cytowane jako UR).
- Zemach E. (1964), *Wittgenstein's Philosophy of The Mystical*, „Review of Metaphysics” XVIII.

Wittgenstein's religion?

For Ludwig Wittgenstein religion was a personal but not a subjective topic. Its function and meaning consisted in making commitments about one's purposes in life and in harmonizing these purposes with an unprepared per-

ception of the world as a whole. God is the meaning of the world, said Wittgenstein, and our life becomes religious, if we find a higher purpose that is subordinated to what theologians call the will of God, and what philosophers call a higher sense of one's existence. This interpretation cannot be reduced to one, single category. Wittgenstein was not a mystic, neither was he an existentialist, behaviorist or anthropologist. Perhaps his philosophy of religion was escapist. Religion, as he conceived of it, was a haven for the tortured mind that was satisfied with nothing that the real world could offer. Religion fuelled Wittgenstein's idealism and his solitary quest for perfection. It had no firm tenets or immutable dogmas.