

Hanna Lubowicz

Problematyka widzenia aspektu w filozofii Wittgensteina – wybrane interpretacje

Słowa kluczowe: widzenie aspektowe, percepcja, rozumienie, umysły innych, Wittgenstein

Celem tego artykułu jest przedstawienie kilku możliwych interpretacji funkcji rozważań nad widzeniem aspektu w późnej filozofii Wittgensteina. Ze względów formalnych ma ono charakter dość skrótowego opracowania najistotniejszych kwestii związanych z tym zagadnieniem i nie rości sobie prawa do pełnego wyczerpania tematu. Składa się z czterech rozdziałów, z których pierwsze trzy nawiązują do wątków poruszanych w XI paragrafie drugiej części *Dociekań filozoficznych*, tj. po pierwsze, problematyki percepcji, po drugie, kwestii związanych ze znaczeniem i rozumieniem języka, i po trzecie, zagadnienia poznania życia psychicznego innych osób. Czwarta część natomiast ma na celu pokazanie, w jaki sposób charakterystyka pojęcia widzenia aspektu pozwala lepiej zrozumieć metodę filozofii Wittgensteina.

I. Widzenie aspektu a percepcja

Większość badaczy poruszających temat widzenia aspektu w późnej filozofii Wittgensteina jest zdania, że funkcją tej części jego dociekań jest usunięcie nieporozumień dotyczących percepcji. Przekonanie to znajduje potwierdzenie w słowach tego filozofa, który pisze, że rozważania dotyczące widzenia-jako mają skłonić nas do zajęcia się problemami związanymi z widzeniem (LWPP I 172; RPP I 966; DF: 298). Z uwagi na to, że interpretacja ta jest dobrze znana i wiele razy była przedmiotem analiz badaczy, w tym miejscu nie będzie ona zbyt szczegółowo omawiana.

Najbardziej oczywisty wniosek, do jakiego prowadzą rozważania dotyczące widzenia-jako, dotyczy roli, jaką w postrzeganiu odgrywa konceptualizacja, przy czym oryginalność ujęcia proponowanego przez Wittgensteina wiąże się z rozu-

mieniem percepcji jako jedności tego, co zmysłowe, i tego, co intelektualne. Prowadzi to do odrzucenia wszelkich koncepcji próbujących rozkładać spostrzeżenie na różne rozumiane składniki, które najczęściej stanowią „czyste” wrażenie, oraz nakładającą się na nie wiedzę pojęciową. Punktem wyjścia rozważań ukazujących taki charakter postrzegania jest dostarczony przez Wittgensteina opis gry językowej z czasownikiem „widzieć-jako”. Należy jednak podkreślić, że próba scharakteryzowania na podstawie tych uwag natury percepcji nie oznacza unieważniania odrębności widzenia aspektu od widzenia w potocznym sensie, chociaż, z racji braku miejsca, analiza różnic między nimi nie zostanie tu podjęta – z wyjątkiem tego, co istotne dla poruszanej kwestii.

Paragraf IX drugiej części *Dociekań* rozpoczyna się wprowadzeniem rozróżnienia między widzeniem-jako a widzeniem w zwykłym sensie, przy tym przykładem tego pierwszego, na który autor najczęściej się powołuje, jest postrzeganie dwóch aspektów znanej figury Jastrowa, zwanej kaczko-zającem (DF: 270–271). Część rozważań Wittgensteina ma na celu pokazanie różnicy między tymi dwoma sposobami użycia słowa „widzieć”, przy czym do gramatyki pojęcia widzenia-jako należy przede wszystkim to, że w tzw. zwykłych przypadkach postrzegania nie ma sensu użycie wyrażenia (charakterystycznego dla ekspresji doświadczenia aspektu) „Teraz widzę to jako...”, „Teraz to jest...”. Dla widzenia-jako istotny jest element niejednoznaczności, jeśli chodzi o przedmiot naszego spostrzeżenia, który pozwala mówić o innych możliwościach postrzegania danej rzeczy (DF: 271–273). Jak się wydaje, fakt, że ludzie wyposażeni są w zdolność doświadczenia „przeskakujących” aspektów, pozwala wywnioskować coś na temat zwykłych przypadków postrzegania, jakie są ich udziałem. Nie chodzi tu oczywiście o wyjaśnienia psychologiczne, ale o badania gramatyczne: „Nasze zagadnienie ma charakter pojęciowy, a nie przyczynowy” (DF: 285).

Ważne dla tych rozważań jest odróżnienie tzw. stałego widzenia aspektu od jego „rozbłyśnięcia”, przy tym pierwszy z tych przypadków ma miejsce, gdy nie dochodzi do uświadomienia sobie tego, że istnieją inne sposoby widzenia rzeczy. Do opisanie tej sytuacji służy pojęcie przedmiotu-obrazu, czyli tego rodzaju obrazu, który traktujemy podobnie jak obiekt na nim przedstawiony (DF: 271–272). Jak się wydaje, uwagi na temat stałego widzenia aspektu dostarczają charakterystyki naszego zwykłego sposobu postrzegania obrazów, tj. takiego, który odpowiada za to, że doświadczenie zmiany aspektu jest dla nas możliwe.

Istotne dla widzenia aspektu, zarówno w przypadku jego „rozbłyśnięcia”, jak i stałego jego postrzegania, jest to, że skłania ono do zastanawiania się, czy rzeczywiście w przypadku tego doświadczenia mamy do czynienia z widzeniem:

Widzę, że na obrazie strzała przeszywa zwierzę. Trafiła je w szyję i wystaje z karku. Niech to będzie obraz sylwetowy. Czy widzisz strzałę – czy tylko wiesz, że owe dwa kawałki mają być częściami jednej strzały? (DF: 285)

„Robiło to wrażenie zwierzęcia stojącego dęba”. Pojawia się zatem zupełnie określony opis.

Czy było to *widzenie* czegoś, czy też była to jakaś myśl?

Czy rzeczywiście widzę za każdym razem co innego, czy może interpretuję tylko rozmaicie to, co widzę? (DF: 297)

Narzucające się określenia „wiedza”, „myślenie”, „interpretacja” pojawiają się w związku z tym, że przedmiot pozostaje niezmienny, chociaż nasze doświadczenie na skutek zmiany aspektu jest inne. Paradoks ten skłania do tego, by myśleć o widzeniu-jako w kategoriach zmiany intelektualnej, dokonującej się na czymś, co powstaje w naszym wnętrzu pod wpływem postrzeganych rzeczy jako ich odzwierciedlenie i co „naprawdę” widzimy (DF: 279). Mamy ochotę opisywać zmianę aspektu jako doświadczenie złożone z dwóch składników: „Czy jest to widzenie i myślenie? Czy może jest to amalgamat tego i tego – jak niemal chciałoby się rzec?” (DF: 277). Wiele tradycyjnych stanowisk w kwestii percepcji skupiło się na tego rodzaju wyjaśnieniach rozważanego zjawiska, oddzielających w nim „czyste” widzenie oraz nadającą mu znaczenie „czynność” intelektualną, którą stanowi interpretowanie tego, co oko rzeczywiście widzi, tj. najbardziej podstawowych jakości, jak barwa i kształt.

Uderzające jest to, że w podobny sposób Wittgenstein opisuje tzw. ślepotę na aspekty, która wiąże się z niemożnością widzenia obrazów jako obiektów na nich przedstawionych. Osoba nią dotknięta mogłaby jedynie dowiadywać się, że rysunek ma reprezentować to a to, dzięki zinterpretowaniu kształtów i barw:

Miałaby więc generalnie inny stosunek do obrazów niż my. Mogłoby to być tego rodzaju nastawienie, jakie mamy w stosunku do fotokopii. Na przykład, mogłaby pracować posługując się obrazkową reprezentacją. – Ale wtedy stoimy w obliczu trudności polegającej na tym, że nie byłoby nigdy możliwe dla niej traktowanie obrazu jako trójwymiarowego przedmiotu, jak my to czasem robimy w odniesieniu do architektury *trompe d'oeil*. A to niezupełnie dobrze można nazwać rodzajem ślepoty; wręcz przeciwnie. (Badanie nie ma charakteru psychologicznego). (RPP II 479)

Stosunek do obrazów, charakterystyczny dla osoby ślepej na aspekty, przypominałby odczytywanie wykresu lub mapy (RPP I 170), i chociaż mogłaby ona wiedzieć, że jeden i ten sam obrazek przedstawia dwie różne rzeczy, nie byłaby, jak się wydaje, zdolna do tego, by doświadczać zdumienia, jakie budzi w postrzegającym zmiana aspektu. Pojawia się ono bowiem tylko wtedy, gdy przedmiot widzimy na różne sposoby, a nie wtedy, gdy go tylko różnie interpretujemy. Źródłem atmosfery paradoksu, jaka otacza to doświadczenie, jest fakt, że normalnie reagujemy na wizerunki jak na obiekty na nich przedstawione, np. uśmiechamy się do portretu jak do osoby na nim namalowanej, czyli widzimy obrazy jako to, co one reprezentują, a nie tylko wiemy lub myślimy, że to reprezentują. Nasze postrzeganie rzeczy jest określone przez pojęcia, ale stanowi nierozkładalną jedność, a ten całościowy, bezpośredni jego charakter odpowiada za odczucie paradoksu, które towarzyszy zmianie aspektu i które byłoby obce doświadczeniu osoby ślepej na aspekty, jako dającemu się rozłożyć na czynniki.

Źródłem opisanej błędnej koncepcji jest skupianie się na subiektywnych przeżyciach podmiotu, które prowadzi do postulowania „czystego” wrażenia, stąd częste ostrzeżenia autora: „Nie próbuj analizować w sobie tego przeżycia!” (DF: 286). Zwrócenie uwagi na „zewnętrzne kryteria” doświadczenia zmiany aspektu nie pozwala na jakiegokolwiek rozbijanie spostrzeżeń na składniki, ponieważ sposób, w jaki dajemy mu wyraz, pokazuje, że nie da się wyodrębnić w naszym widzeniu takiej jego części, która podczas pojawienia się nowego aspektu pozostałaby niezmieniona. Jest raczej tak, że reakcje osoby doświadczającej tego rodzaju zmiany sygnalizują całkowicie nowe spostrzeżenie:

„Przecież teraz widzę to” – mógłbym rzec (wskazując np. na drugi obrazek). Jest to forma meldowania nowego postrzeżenia. (DF: 274)

„Widziałem to całkiem inaczej; nie byłbym tego nigdy rozpoznał!” Cóż, jest to wykrzyknik. I ma on swe uzasadnienie. (DF: 273)

Takie reakcje wskazują na to, że normalnie dostrzegamy od razu i bez wysiłku, iż to, co widzimy, jest tym a tym: podobieństwo „rzuca się nam w oczy”, „rozbłyskuje” i nie ma potrzeby, aby jakkolwiek operacja intelektualna nadawała wrażeniu rozumianemu jako „kopia” tego, co widzimy, znaczący charakter. Określona konceptualizacja jest nieodłączna od samego postrzegania, co ujmuje stwierdzenie, że to nasze oko „rysuje za każdym razem odmienny kształt” w liniach rysunku (RPP II 532). To, co postrzegamy w przypadku „oślnienia” aspektem, „nie jest własnością obiektu, lecz pewnym stosunkiem wewnętrznym między nim a innymi obiektami”, tj. w doświadczeniu tym wychodzą na jaw związki gramatyczne, które bezpośrednio określają przedmioty naszych spostrzeżeń, sprawiając, że w samym widzeniu „brzmia echa myśli” (DF: 296). W postrzeganiu ważną rolę odgrywa nastawienie, które wynika z faktu, że to, a nie co innego nas w świecie interesuje, ale przede wszystkim jest efektem przyswojenia sobie takich a nie innych związków pojęciowych. To ono sprawia, że widzenie jest bezpośrednim „frazowaniem obrazu wzrokowego w zgodzie z określoną interpretacją” (RPP I 22). Jedność tego, co zmysłowe, i tego, co pojęciowe, nadaje spostrzeżeniu aspektu ów paradoksalny charakter, którego nie mogą wytłumaczyć teorie rozkładające percepcję na części składowe, a więc niebędące w stanie trafnie opisać tego, jaką rolę w tym, co widzimy, odgrywa znaczenie językowe.

II. Przeżywanie znaczenia a rozumienie języka

W dalszych partiach XI paragrafu drugiej części *Dociekań* pojawiają się uwagi na temat przeżywania znaczenia, co mogłoby skłaniać do wniosku, że rozważania na temat widzenia aspektu nie tylko rozjaśniają gramatykę pojęć związanych z percepcją, ale pełnią również funkcję ważną dla ogólniejszych zagadnień dotyczących języka. Jak się wydaje, mają one pomóc w podważeniu błędnych koncepcji znaczenia oraz ukazać, czym jest rozumienie słów i zdań.

Opisując przykładowe sposoby widzenia pewnego znaku graficznego, np. jako litery jakiegoś obcego alfabetu napisanej poprawnie albo jako takiej litery napisanej błędnie, np. niedbale nagryzmolonej, zdobionej zawijasami itd., Wittgenstein pisze o zależności aspektów postrzeganej rzeczy od „zmyśleń, jakimi ją otaczamy”, która pozwala mówić o bliskim pokrewieństwie widzenia aspektu z przeżywaniem znaczenia słowa (DF: 294). Z przykładem tego ostatniego zjawiska mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś wymawia pojedyncze, wieloznaczne słowo, np. „lecz”, najpierw w jednym, potem w drugim znaczeniu (DF: 299). Za każdym razem ten sam wyraz ma dla nas odmienne oblicze, jawi się jako przepełniony innym znaczeniem. To stanowi punkt wyjścia opisu naszego stosunku do słów:

Dobrze znane nam oblicze słowa; poczucie, że wchłonęło ono swe znaczenie, że jest tego znaczenia podobizną – mogliby istnieć ludzie, którym to wszystko byłoby obce. (Nie byłiby oni przywiązani do słów.) – A w czym uczucia te przejawiają się u nas? W tym, jak słów dobieramy, i jak je sobie cenimy. (DF: 306)

Wspomniane przywiązanie do słów daje o sobie znać, kiedy zaczynamy używać słowa w zupełnie innym znaczeniu, np. jako elementu szyfru, lub kiedy wielokrotne powtarzanie go sprawia, że staje się dla nas pustym dźwiękiem. To właśnie przeżywanie znaczenia ujawnia owo podobieństwo słów do wizerunków, które na co dzień umyka naszej uwadze, ponieważ w zwykłym potoku mowy naszym wypowiedziom na ogół nie towarzyszą przeżycia pojawiające się w przypadku tego zjawiska (DF: 302). Słowo ma dla nas własną „atmosferę” (RPP I 243), która wiąże się z tym, że znaczenie „zrosło się” nierozzerwalnie ze znakiem i dopiero w przypadku rozważanego doświadczenia wydaje się niejako „odrywać” od swego nośnika. Dlatego też zjawisko przeżywania znaczenia „wspiera pewną prymitywną interpretację naszej gramatyki (logiki naszego języka)” (RPP I 1050). Próbuując wyjaśnić, na czym polega to, że słysząc lub widząc słowo, rozumiemy je w całkiem określonym znaczeniu, mamy skłonność do rozbijania rozumienia słów na składniki, tj. do twierdzenia, że „naprawdę” postrzegamy same znaki, a dopiero towarzyszący temu „wewnętrzny proces” sprawia, że stają się one dla nas znaczącymi. Musimy je w określony sposób zinterpretować, by stały się symbolami.

Zatem pojęcie przeżywania znaczenia wydaje się odsyłać do jednej z centralnych kwestii późnej filozofii Wittgensteina – zagadnienia kierowania się regułą. Podjęcie go w kontekście rozważań nad widzeniem aspektu stanowi nową metodę „terapii”, odmienną od wcześniejszej, którą było zawarte w pierwszej części *Dociekań* rozumowanie sprowadzające do absurdu tezę mówiącą, że do znaku, aby mógł być zrozumiany, musi zostać dołączona interpretacja. Znana dobrze jest odpowiedź Wittgensteina: każda interpretacja byłaby jedynie kolejnym wyrazem reguły, a więc, jako wymagająca własnej interpretacji, byłaby nadal „zawieszona w powietrzu” (DF 198). Nie rozwodząc się bliżej nad tym wątkiem krytyki teorii

znaczenia zakładających, że rozumienie języka stanowi tego rodzaju dwuskładnikowy proces, warto przyjrzeć się, co badanie widzenia aspektu daje, jeśli chodzi o wyjaśnienie tych kwestii.

Już w *Niebieskim i brązowym zeszycie*, podejmując zagadnienie widzenia czegoś jako czegoś, Wittgenstein przyrównuje rozumienie języka do postrzegania aspektu, z jakim mamy do czynienia w przypadku słuchania utworu muzycznego:

To, co nazywamy „rozumieniem jakiegoś zdania”, w wielu wypadkach przypomina rozumienie motywu muzycznego bardziej, niżby się nam zdawało. Nie chcę jednak przez to powiedzieć, że rozumienie motywu muzycznego przypomina ów obraz rozumienia zdania, jaki sobie tworzymy, ale że obraz ten jest nieprawdziwy i że rozumienie zdania o wiele bardziej przypomina to, co naprawdę zachodzi, kiedy uda nam się zrozumieć motyw muzyczny, niżby się zdawało na pierwszy rzut oka. Albowiem, jak mówimy, rozumienie zdania odnosi się do jakiejś rzeczywistości poza tym zdaniem. Można natomiast powiedzieć: „Zrozumieć zdanie znaczy uchwycić jego treść, a treść zdania znajduje się w *samym zdaniu*”. (NBZ: 249)

Nieprawdziwy obraz rozumienia zdania to opisane przeświadczenie, że zdanie, aby mogło pełnić swą funkcję odnoszenia się do czegoś poza nim, wymaga dodatkowej czynności umysłowej, która stanowiłaby pomost między nim a tym, do czego się odnosi. Niespójność tego stanowiska polega na tym, że nie jest w stanie wytłumaczyć ujawniającego się w przeżywaniu znaczenia wrażenia, że słowa mają własną „duszę”, że są czymś bliskim dla nas (RPP I 324), które właśnie jest jedną z przyczyn składających do przyjęcia opisaney koncepcji. W opisanym ujęciu bowiem rozumienie słów jest raczej operacją mechaniczną, polegającą na dołączaniu odpowiedniej interpretacji do samych w sobie martwych znaków. Tęgo rodzaju stosunek do wyrażen językowych jest, jak się wydaje, charakterystyczny dla kogoś, kto byłby „ślepy na znaczenie”, czyli dla osoby, która nie rozumiałaby polecenia nakazującego wymówić słowo raz w jednym, raz w drugim znaczeniu, ani nie czułaby, że wymówione wiele razy z rzędu przestaje ono być czymś „żywym”. Rozumienie słów przypominałoby w jej przypadku sytuację, kiedy staramy się odczytać bardzo niewyraźne pismo i formułujemy różne hipotezy na temat tego, co ktoś chciał napisać (K: 208), albo próbujemy zinterpretować obcy język, kierując się podobieństwem sposobu zachowania osób nim mówiących do naszego (DF: 206). Opisana teoria uogólnia tego rodzaju sytuacje na każdy przypadek rozumienia języka w toku codziennej mowy.

Jak wspomniano, w celu zakwestionowania słuszności tej koncepcji Wittgenstein pokazuje, że rozumienie słowa w określonym znaczeniu przypomina raczej postrzeganie aspektu w przypadku dzieła sztuki, a więc bliższe jest doświadczeniu percepcyjnemu niż operacji intelektualnej na zbiorze „martwych” znaków lub dźwięków. Wskazuje na to fakt, że przy doborze słów ważna jest dla nas „subtelna różnica estetyczna”:

Jak znajduję ‘właściwe’ słowo? Jak dobieram słów? Czasem jest to tak, jakbym je porównywał według delikatnych różnic zapachu: *to* jest za bardzo..., *to* za bardzo..., – *to* jest właściwe. – Ale nie zawsze muszę dokonywać ocen, dawać wyjaśnienia; czasem potrafiłbym tylko rzec:

„To po prostu jest jeszcze nie to”. Jestem niezadowolony, szukam dalej. Wreszcie pojawia się jakieś słowo: „*To* jest to!”. *Niekiedy* umiem powiedzieć dlaczego. Tak wygląda tutaj szukanie – i znajdowanie. (DF: 306)

Fragment ten pokazuje wyraźnie, że to, jak przebiega szukanie trafnego słowa, nie zawsze musi być podobne do interpretowania lub formułowania hipotez, często natomiast przypomina owo doświadczenie nagłego rozpoznania, którym jest np. dostrzeżenie podobieństwa jednej twarzy do innej. Bezpośredni charakter naszego rozumienia języka uwydatnia porównanie słów do twarzy, a ich znaczenia do ekspresji mimicznej:

Spojrzenie, które słowo w pewnym kontekście rzuca w naszą stronę.

Oczywiście, sposób, w jaki na nas patrzy, zależy od otoczenia, w którym jest ono umiejscowione. (LWPP I 366)

Jest to spojrzenie, którym *to* słowo patrzy na mnie. (LWPP II: 3)

Otoczenie, w którym słowo postrzegamy, stanowią inne wyrażenia językowe oraz pozajęzykowy kontekst, w tym zwłaszcza działania, które razem składają się na daną grę językową. Tego rodzaju powiązania są źródłem tego, że mamy wrażenie, iż np. nazwisko „Schubert” pasuje do utworów Schuberta i do jego twarzy. Poczucia tego nie uzasadniamy przy pomocy żadnych racji, tak jak to robimy w przypadku interpretowania czegoś, kiedy formułujemy określoną hipotezę. Jest ono równie bezpodstawne jak żywione podczas spaceru przeświadczenie, że miasto leży po prawej stronie, podczas gdy w rzeczywistości znajduje się ono na lewo od spacerującego (DF: 301). Można jedynie szukać jego przyczyny, jaką jest wielokrotne powtarzanie słów w określonych okolicznościach, odpowiadające za „daleko rozgałęzione powiązania, które biegną od każdego z tych słów” (DF: 307) i które decydują o wspomnianych różnicach estetycznych. Chodzi tu o powiązania gramatyczne, mające charakter wewnętrznych stosunków, o których Wittgenstein wspomina również, opisując nasz stosunek do słów: „Co jest wewnętrznie skojarzone, *zostało* skojarzone” (RPP I 337), tj. zostało ustanowione przez praktykę użycia danego słowa, np. nazwiska w odniesieniu do określonej osoby. Dlatego Wittgenstein pisze: „Atmosferą słowa jest jego użycie” (LWPP II 38). Powiązania te sprawiają, że nie możemy sobie wyobrazić, żeby człowiek, który tak się nazywał, tak wyglądał oraz miał taki podpis, stworzył nie te dzieła, których jest autorem, ale np. dzieła innego wielkiego człowieka (RPP I 337).

Każde inne uporządkowanie uderzyłoby nas jako niepoprawne. Na skutek przyzwyczajenia formy te stają się paradygmatem; nabywają, by tak rzec, siły prawa. (»Potęga zwyczaju«?). (RPP I 343)

Rozumienie języka nie jest więc żadnym „procesem” złożonym z dwóch „czynności”: postrzegania znaków lub dźwięków oraz towarzyszącego temu ujmowania przez umysł określonych treści w naszym „wnętrzu”, które dostarczałyby interpre-

tacji pierwotnym „danym”. Ukazuje to przypadek przeżywania znaczenia, które można opisać jako coś w rodzaju „postrzegania wewnętrznych stosunków” między danym przypadkiem wypowiedzenia słowa a innymi sytuacjami, w których jest wypowiadane w określonym kontekście. Analogia z „rozbłyскиwaniem aspektu” ma na celu ujawnić bezpośredni, nierozkładalny na czynniki charakter tego, co nazywamy rozumieniem języka. Pokazuje ona, że zazwyczaj postrzegamy słowa od razu jako mające określone znaczenie, tj. „patrzmy na” daną „regułę” jako wyznaczającą taki, a nie inny „sposób działania”.

Zatem to fakt, że mamy do słów takie, a nie inne nastawienie, sprawia, że „żyją” one dla nas. Aby słowo stało się „martwe” (czyli takie, jakim byłoby dla kogoś ślepego na znaczenie, tj. kogoś, kto by w celu ożywienia go potrzebował określonej interpretacji), potrzebna jest specjalna operacja, jaką jest wielokrotne wypowiedzenie go, a odczucie obcości słowa, jakie takim eksperymentom towarzyszy, zazwyczaj nie pojawia się w potoku codziennej mowy. Znaczenie stanowi ze słowem nierozdzielalną jedność, dlatego mamy ochotę powiedzieć, że „ożywia” ono je podobnie, jak spojrzenie wydaje się ożywiać twarz.

III. Postrzeganie aspektu a problem poznania „innych umysłów”

Ostatnia część XI paragrafu drugiej części *Dociekań* składa się z szeregu spostrzeżeń, które dotyczą przede wszystkim rozumienia życia psychicznego innych osób. Można przypuścić, że taki układ treści nie jest przypadkowy i że poprzedzenie tych uwag rozważaniami na temat widzenia aspektu ma znaczenie, jeśli chodzi o wyjaśnienie nieporozumień dotyczących kwestii pewności poznania „innych umysłów”. Należą do nich dwa przeciwstawne stanowiska: dualistyczne oraz behawiorystyczne rozumienie umysłu, których pułapki pozwala wyminąć zaproponowane przez Wittgensteina ujęcie wykorzystujące analogię postrzegania aspektu.

Zgodnie z kartezyjańskim ujęciem, umysł rozumiany jest jako „świat świadomości”, zaludniany rozmaitymi „treściami doświadczenia”, ujmowanymi bezpośrednio przy pomocy czegoś w rodzaju wewnętrznego zmysłu (RPP I 720, 109). Tak rozumiane prywatne przedmioty są z istoty niedostępne dla innych, a więc mogą oni poznawać je tylko w sposób pośredni i dlatego niepewny, tj. przez interpretowanie zachowań, które są tym, co „rzeczywiście” postrzegane. Problemy, jakie rodzi to stanowisko, mogą skłaniać do całkowitej eliminacji tego rodzaju wewnętrznych bytów i utożsamienia życia psychicznego z zachowaniem, co czynią przedstawiciele koncepcji behawiorystycznej.

Aby dostrzec możliwość innego niż powyżej opisane ujęcia umysłu, warto zauważyć podobieństwo postrzegania rozmaitych form ekspresji życia psychicznego do widzenia aspektów figur, jakich liczne przykłady podaje Wittgenstein. Na przykład, aby widzieć kaczkę-zającą jako jedno lub drugie zwierzę, potrzebne jest

uświadomienie sobie obu aspektów tej figury – i tak samo widzenie cudzej twarzy jako wyrażającej to a to musi być poprzedzone zaznajomieniem się z różnymi rodzajami ekspresji mimicznej. W przeciwnym razie nie wiedzielibyśmy, że mamy do czynienia właśnie z taką ekspresją, a nie z cechą anatomii (RPP II 356, 358). Mimo całkiem sprawnych oczu można nie być w stanie doświadczać „przeskakiwania” aspektów figury – i podobnie, można być ślepym na wyraz pewnej twarzy mimo dobrego wzroku. Świadczy to o podobieństwie gramatyki wchodzących w grę pojęć: „Fizjologia jest tu symbolem logiki” (DF: 293). Podobieństwo to pozwala podważyć dualistyczne wyjaśnienie poznania tego, co przeżywają inni: podobnie jak dostrzegając aspekty figury Jastrowa, nie dokonujemy żadnej interpretacji pierwotnych „danych”, tak samo zauważając, że ktoś doświadcza określonej emocji, nie odczytujemy tego z zachowania, ale widzimy wprost:

„Widzimy emocję”. – W przeciwieństwie do czego? – Nie jest tak, że widzimy grymasy twarzy i *wnioskujemy* (niczym lekarz, który stawia diagnozę) o radości, smutku, nudzie. Opisujemy twarz człowieka bezpośrednio jako smutną, promieniącą szczęściem, znudzoną, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać innego opisu jego rysów twarzy. – Smutek jest uosobiony w twarzy, chciałoby się rzec.

Należy to do pojęcia emocji. (K: 225)

Poznanie tego, co inni czują i myślą, opiera się zatem na doświadczeniu percepcyjnym, a nie operacji intelektualnej towarzyszącej postrzeganiu czystych „danych”, takich jak określone zachowanie. Doświadczenie to charakteryzuje się podobną jednością, z jaką mamy do czynienia w przypadku „rozbłyśnięcia” aspektu wieloznacznej figury. Zazwyczaj widzimy zachowanie, np. mimikę twarzy, od razu, tj. bez pośrednictwa neutralnych znaczeniowo elementów, jako wyraz całkiem określonego doznania. O tym, że nie może być tu mowy o postrzeganiu pierwotnych „danych”, świadczy fakt, że można zauważyć zmianę czyjejs twarzy i opisać ją, mówiąc, że twarz przybrała taki a taki wyraz, a jednak nie być w stanie opisać zmiany w terminach geometrycznych (RPP I 919). Gdyby wprowadzić analogiczne do ślepoty na aspekt pojęcie „ślepoty na duszę”, to wydaje się, że osoba nią dotknięta posłużyłaby się właśnie tego rodzaju opisem, ponieważ byłaby jedynie zdolna do postrzegania samych zachowań innych osób, które musiałaby zinterpretować, by dowiedzieć się w ten pośredni sposób, czego w swym „wnętrzu” one doświadcniają. Opis tego, co widziała, byłby, jak się wydaje, opisem mechanicznych ruchów automatu, w niczym nieprzypominającym tego, jak normalnie opisujemy ludzkie zachowanie (RPP I 324).

Kłopoty, jakie rodzi opisane stanowisko w kwestii poznania życia psychicznego innych, skłaniają do przyjęcia koncepcji behawiorystycznej, pozornie biegunowo przeciwstawnej, jednak dzielącej z ujęciem mentalistycznym pewne ukryte założenia. Jednym z nich, właśnie tym, w które wymierzone są rozważania dotyczące widzenia aspektu, jest chęć upodobnienia poznania tego, co dzieje się w umysłach innych, do czegoś w rodzaju wiedzy teoretycznej, dostarczającej

ścisłych reguł, których zastosowanie dawałoby absolutną pewność. Założenie to podważają uwagi zamieszczone pod koniec XI paragrafu na temat tzw. znajomości ludzkiej natury, tj. wiedzy umożliwiającej np. rozpoznanie tego, czy mamy do czynienia z autentyczną ekspresją uczuć. Próbując opisać ten rodzaj „znawstwa”, Wittgenstein podkreśla jego odmiennność od wiedzy teoretycznej, która by dostarczała zestawu ścisłych reguł pozwalających na sklasyfikowanie danego zjawiska w ramach systemu:

Czy co do autentyczności wyrazu uczucia może istnieć sąd ‘eksperta’? – I tutaj bywają ludzie o mniej lub bardziej ‘trafnym’ sędzie.

Prognozy, które wynikają z sądu lepszego znawcy ludzi, są na ogół – trafniejsze.

Czy znawstwa takiego można się nauczyć? Owszem; niektórzy mogą się tego nauczyć. Ale nie na jakichś kursach, tylko w drodze ‘doświadczenia’. Czy może tu ktoś być nauczycielem? Zapewne; od czasu do czasu da on odpowiednią wskazówkę. – Tak właśnie wygląda tu ‘nauka’ i ‘nauczanie’. – Nie uczymy się tu żadnej techniki; uczymy się trafności sądu. Są tu także reguły, ale nie tworzą one systemu, i tylko człowiek doświadczony umie je właściwie stosować. Inaczej niż w wypadku reguł rachunku. (DF: 318–319)

Podstawą dokonywania osądu autentyczności przejawów życia psychicznego innych osób jako czegoś różnego od dedukowania, z jakim mamy do czynienia w przypadku systemów aksjomatycznych, jest, jak zaznaczono, doświadczenie percepcyjne. Niepotrzebne jest tu przyswojenie sobie określonej teorii, inaczej niż w przypadku uczenia się odczytywania np. rysunków technicznych. Nauka polega tu raczej na tym, że uczymy się odpowiednio patrzeć, tj. uczymy się widzieć zachowanie innej osoby w odpowiednim aspekcie. Posiadany przez nas obraz tego, co się dzieje „wewnątrz” innych ludzi, stanowi coś w rodzaju „postaci”, a podstawą jego są cudze wypowiedzi i inne zachowania, a także okoliczności im towarzyszące (RPP II 650):

Łączymy różnorodne elementy w ‘Gestalt’ (wzór), na przykład przedstawiający oszustwo. Obraz tego, co wewnętrzne, uzupełnia Gestalt. (RPP II 651)

To uzupełnianie ma miejsce ze względu na to, że tworzące taki wzór czy „postać” przejawy określonego zjawiska psychicznego oraz ich kontekst przybierają najrozmaitsze formy, a także przeplatają się z przejawami innych takich zjawisk:

Gdyby życie było dywanem, to ten wzór (np. wzór udawania) nie zawsze byłby pełny i miałby różnorodne warianty. (K: 568)

Jeden wzór na dywanie jest zaś przetkany wieloma innymi wzorami. (K: 569)

Pojęcia stosowane do opisu tego, co inni przeżywają, charakteryzują się zatem niedookreśleniem, które odpowiada za to, że nie zawsze wiadomo, czy słuszne jest użycie takiego, a nie innego orzecznika psychologicznego w odniesieniu do danego przejawu ludzkiej psychiki. To niedookreślenie odróżnia poznanie cudzych

stanów psychicznych od wiedzy teoretycznej, np. matematyki, i wiąże się z tym, że – w odróżnieniu od tej ostatniej – sądy dotyczące autentyczności ekspresji życia psychicznego często bywają niezgodne (DF: 318). Wittgenstein jednak ostrzega: „Najtrudniej oddać tu ową nieokreśloność trafnie i bez zafalszowania” (DF: 319). Nie jest ona związana z techniczną niemożliwością dokładnego określenia tego, co inni przeżywają, spowodowaną barierą metafizyczną, którą rzekomo stanowi nieprzekraczalna skrytość czy prywatność cudzego „wnętrza”. Można by nawet wyobrazić sobie pewien rodzaj „termometru” służącego do upewniania się, czy ktoś czuje ból (LWPP II: 93). Chodzi tu raczej o niemożliwość gramatyczną:

Tam, gdzie mierzenie nie jest ważne, nie mierzymy, nawet jeśli *możemy*. (LWPP: II 94)

W odniesieniu do istoty ludzkiej mamy do czynienia z założeniem, że *niemożliwe jest* zyskanie wglądu w mechanizm. W ten sposób postuluje się *niedookreślenie*. (RPP II 666)

Fakt, że pojęcia dotyczące ludzkiej psychiki są nieostre, tj. „wystarczający dowód przechodzi w niewystarczający bez linii granicznej” (RPP II 614), jest związany z tym, że „dowody”, z jakimi mamy tu do czynienia, często mają charakter imponderabiliów, tj. subtelnych, trudnych do uchwycenia cech (DF: 319–320). Poza tym w przypadku oceny cudzych stanów emocjonalnych trzeba uwzględnić niezwykle skomplikowany spłot różnych ludzkich działań:

Jak można opisać ludzki sposób działania? Tylko opisując kłębowisko działań najrozmaitszych ludzi. Naszych sądów, pojęć i reakcji nie wyznacza to, co ktoś robi teraz, pojedyncze działanie, lecz całe mrowie ludzkich działań, tło, na którym widzimy każde z nich. (K: 567)

Owe wspólne nam sposoby działania stanowią niezbędne tło, na którym postrzegamy określone zachowanie jako przejaw tego, a nie innego zjawiska psychicznego. Ich brak, np. gdy przyjeżdżamy do kraju o nieznanych nam tradycjach, może sprawić, że inny człowiek jest dla nas całkowitą zagadką. Nie jesteśmy w stanie „uzupełnić” tego, co widzimy, tak by powstał odpowiedni „gestalt”, choćbyśmy nawet znali język, którym ktoś mówi, o ile nie istnieją „sposoby życia”, które z nim podzielamy: „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć” (DF: 313).

Uznanie postrzegania cudzych stanów psychicznych za rodzaj widzenia aspektu pozwala zwrócić uwagę na to, czego nie uwzględniły obie wspomniane koncepcje, tj. na fakt, że w przypadku poznania tego, co przeżywają inni, istotną rolę odgrywa nastawienie. Traktowanie innych jako obdarzonych umysłem nie jest hipotezą sformułowaną na podstawie jakiejś teorii, która pozwalałaby na wyciągnięcie takiego wniosku z obserwacji ich zachowań jako czystych „danych”, ale stanowi określoną wobec nich postawę: „Moja postawa wobec niego jest postawą wobec duszy. Nie uważam, że on ma duszę” (DF: 249). Mamy nastawienie, by rozmaite sposoby zachowania się widzieć jako przejawy zjawisk psychicznych, ponieważ do gramatyki pojęć psychologicznych, którą sobie przyswoiliśmy, należą „zewnętrzne

kryteria” tych zjawisk. Pojęcie np. określonej emocji rozstrzyga o takim, a nie innym „frazowaniu” tego, co widzimy, ponieważ nauczyliśmy się patrzeć na dane zachowanie jako pod nie właśnie podpadające.

Przyczyna niezrozumienia tego, co dane zachowanie wyraża, tkwi zatem raczej w naszym sposobie patrzenia niż w naturze umysłu, gdyż nawet to, czym jest udawanie – „ów bardzo specjalny wzór na wstędze naszego życia” (DF: 320), określają dostępne dla wszystkich reguły użycia pojęć. Tak jak aspekt wieloznacznej figury, tak rzeczywistość cudzej psychiki jest przed naszymi oczami:

Najlepszym obrazem duszy ludzkiej jest ciało ludzkie. (DF: 250)

W ogólności nie domyślam się strachu w nim – ja go *widzę*. Nie czuję, że dedukuję prawdopodobne istnienie czegoś wewnętrznego na podstawie czegoś zewnętrznego; raczej jest tak, jak gdyby ludzka twarz była w pewien sposób półprzezroczysta i jak gdybym ją widział nie w odbitym świetle, ale raczej w jej własnym. (RPP II 170).

Uznanie postrzegania przejawów cudzej psychiki za rodzaj widzenia aspektu prowadzi do wniosku, że to, co dzieje się w kimś innym, stanowi na ogół przedmiot wiedzy pewnej, a pewność ta jest nie mniejsza niż pewność jakiegokolwiek innego faktu, choć jest zarazem innego rodzaju (DF: 314).

IV. Widzenie aspektu a metoda Wittgensteina

Celem powyższych analiz było przedstawienie możliwych interpretacji znaczenia uwag na temat widzenia-jako w filozofii Wittgensteina, a zarazem pokazanie, w jaki sposób wątek postrzegania aspektu łączy główne kwestie poruszane w XI paragrafie drugiej części *Dociekań*. Ostatnim punktem tych rozważań jest natomiast zagadnienie bardziej ogólne, tj. chodzi w nich o ukazanie specyfiki metody tego filozofa jako charakteryzującej się „gramatyką” podobną do tej, której opis dają uwagi na temat widzenia aspektu.

Uderzającą cechą fragmentów opisujących źródła problemów filozoficznych jest to, że Wittgenstein wykorzystuje w nich określenia typowe dla dziedziny percepcji wzrokowej:

Najważniejsze dla nas aspekty rzeczy ukrywa przed nami ich prostota i codzienność. (Nie można czegoś zauważyć, bo ma się to stale przed oczami). Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań. Chyba że kiedyś właśnie *to* go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy (DF: 129)

Przyczyną problemów filozoficznych jest to, że jesteśmy ślepi na pewne aspekty gramatyki naszego języka właśnie dlatego, że są zawsze „na widoku” i stały się za bardzo już „opatrzone”. Zamiast nich uwagę przyciągają pewne zwodnicze obrazy funkcjonowania słów, np. mylące analogie związane z budową zdań, czyli aspekt „gramatyki powierzchniowej”, który przesłania „głęboki aspekt” funkcjonowania języka. Ten ostatni jednak może nas nagle „uderzyć”, całkiem tak samo jak podobieństwo

jednej twarzy do innej. Patrząc na zagadkę obrazkową, możemy nie dostrzegać postaci ludzkiej, choć jest ona wprost przed oczami, a samą płataninę kresek potrafimy dokładnie skopiować. Podobnie jest w przypadku trudności filozoficznych, które pochodzą stąd, że niezauważone zostaje to, co „leży jak na dłoni” w codziennych interakcjach językowych, mimo iż je same moglibyśmy bez trudu odtworzyć. Źródło zagadek filozoficznych może stanowić zatem rodzaj ślepoty, podobnej do opisywanej przez Wittgensteina ślepoty na aspekt. Jak wspomniano, osoby dotknięte tą przypadłością nie potrafiłyby widzieć obrazu jako obiektu na nim przedstawionego, mogłyby jedynie wiedzieć, że ma on reprezentować to a to. W tym celu musiałyby „czytać” go jak fotokopię lub rysunek techniczny, tj. dokonać operacji intelektualnej (RPP I 1019). Podobna do opisanego stosunku do obrazów jest postawa filozofów wobec zjawisk językowych: postrzegając tylko niektóre aspekty funkcjonowania słów, dążą oni do wiedzy sprowadzającej się do konstrukcji teoretycznych, tj. do wyjaśnień opartych na próbach rozszyfrowania ukrytych mechanizmów tego, co ma być wyjaśnione. Takie teoretyzowanie polega na szukaniu istoty rzeczy, czyli w rzeczy samej na dążeniu do skonstruowania odległego od rzeczywistości ideału, który „nas oślepia” (DF: 100), tj. uniemożliwia dostrzeżenie ważnych aspektów użycia słów.

Tym więc, co powinno ulec zmianie, jest raczej sposób, w jaki na zjawiska językowe patrzymy, niż to, jak o nich myślimy. Innymi słowy, musi dokonać się swego rodzaju „zmiana aspektu”:

Można by rzec: cały sposób patrzenia trzeba obrócić, ale wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby. (DF: 108)

Wittgenstein bardzo często używa takiego właśnie słownictwa, podkreślając kontrast między myśleniem a widzeniem oraz wyższość tego pierwszego: „nie myśl, lecz patrz!” (DF: 66). Dlatego „terapia” nie może polegać na wyjaśnianiu, ono bowiem podtrzymuje filozoficzną „ślepotę”, lecz na opisywaniu: „filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami” (DF: 126). Do zmiany sposobu patrzenia doprowadzić ma przejrzysty przegląd gramatyki naszego języka (DF: 122), który skupi naszą uwagę na tym, co jest „na wierzchu”, choć tego nie widzimy.

Jeśli chodzi o to, w jaki konkretnie sposób można uczynić naszą gramatykę bardziej przejrzystą, tu również istnieją analogie z przypadkiem percepcji. Zauważenie aspektu danej figury wymaga dostrzeżenia pewnych powiązań, np. aby widzieć obrazek Jastrowa jako zającą, trzeba zdawać sobie sprawę z powiązań między tym rysunkiem a innymi wizerunkami tego zwierzęcia lub żywymi przedstawicielami jego gatunku, tj. „postrzegać stosunki wewnętrzne między nim a innymi obiektami” (DF: 296), i podobnie: zwrócenie uwagi na ukryte aspekty funkcjonowania języka wiąże się z dostrzeżeniem ważnych związków gramatycznych. Zatem tak jak dostrzeżeniu aspektu figury sprzyja zobaczenie wchodzącego w grę podobieństwa, tak zauważenie niektórych aspektów naszej gramatyki może wymagać zwrócenia uwagi na nowe analogie:

Czym jest jednak to, co czynią dociekania pojęciowe? Czy należą one do historii naturalnej ludzkich pojęć? – Cóż, historia naturalna, mówimy, opisuje rośliny i istoty żywe. Ale czy nie mogłoby być tak, że rośliny zostały szczegółowo opisane, a potem ktoś po raz pierwszy zdał sobie sprawę z analogii w ich strukturze, analogii, których nigdy wcześniej nie widziano? A zatem, że ustanawia on nowy porządek między tymi opisami. Mówi, np., „porównaj tę część nie z tą częścią, ale z tamtą” (Goethe chciał zrobić coś w tym rodzaju) i robiąc to nie mówi on koniecznie o *pochodzeniu*; niemniej jednak nowe uporządkowanie *mogłoby* również nadać nowy kierunek badaniom naukowym. Mówi „Popatrz na to w *ten* sposób” – a to może przysporzyć korzyści i pociągnąć za sobą konsekwencje różnego rodzaju. (RPP I 950)

Ów cel, jakim jest pokazanie nowych analogii, a tym samym wywołanie innego sposobu widzenia, osiąga się w jednym i w drugim przypadku podobnymi metodami. W zobaczeniu np. trójkąta jako kwadratu może pomóc rysunek przedstawiający ciąg kolejnych przekształceń, którego początkiem jest kwadrat, a końcem – trójkąt (por. LWPP I 71), ale także i w filozofii można uciec się do analogicznego zabiegu, ułatwiającego spojrzenie na nasze pojęcia w nowy sposób. W metodzie filozoficznej Wittgensteina tego rodzaju funkcję umożliwiającą dostrzeżenie podobieństw między, jak mogłoby się wydawać, całkowicie odmiennymi gramami językowymi pełnią rozmaite „przypadki pośrednie”, które ułatwiają rozeznanie się w gmatwaninie zjawisk językowych:

To przejryste przedstawienie przyczynia się do rozumienia, które polega właśnie na tym, że „widzimy związki”. Stąd doniosłość znajdowania *ogniwo pośrednich*.

Jednakże w tym wypadku hipotetyczne ogniwo pośrednie nie ma czynić nic innego, jak tylko kierować uwagę na podobieństwo, związek *faktów*. Podobnie jak wewnętrzną relację okręgu do elipsy ilustruje się przez stopniowe przekształcenie elipsy w okrąg; *nie w tym celu, aby stwierdzić, że dana elipsa faktycznie, historycznie, powstała z okręgu* (hipoteza rozwoju), a tylko w celu wyostrenia naszego wzroku na pewien związek formalny. (UZGF: 24)

W zobaczeniu aspektu rysunku może pomóc umieszczenie go w odpowiednim otoczeniu, np. kaczo-zająca w otoczeniu kaczek lub zajęcy, i tak samo dostrzeżenie analogii w funkcjonowaniu wyrażań językowych wymaga przyjrzenia się „obiektom porównawczym”, jakimi są proste gry językowe, pokazujące zjawiska językowe w ich „wersjach prymitywnych, w których cel i funkcjonowanie wyrazów leżą jak na dłoni” (DF: 5). Mają one zwrócić uwagę czytelnika na obrazy użycia słów inne niż te, które rodzą zamęt pojęciowy (DF: 144). Służy temu też ważny składnik metody Wittgensteina, jakim jest posługiwanie się fikcyjnymi przykładami zastosowania słów. Wykorzystanie ich przypomina przypadek zabawy dziecięcej, tj. „wplatania zmyśleń” w daną rzecz, które prowadzi do tego, że widzi się ją inaczej (DF: 289). Postrzeganie niektórych aspektów wymaga wyobraźni (DF: 290), i tak samo w filozofii, gdy celem rozważań jest zmiana sposobu widzenia gramatyki naszych pojęć, niezbędne może być jej wykorzystanie. Umożliwia ona dostarczenie różnorodnych przykładów, mające na celu zneutralizowanie wpływu „jednostronnej diety” (DF: 593).

Zmiana, o którą chodzi, jest zmianą równie całościową jak wtedy, gdy zmieniają się wykluczające się aspekty wzrokowe: patrzenie na znaczenie słowa jako

na sposób jego użycia nie może być jednocześnie widzeniem go jako prywatnej treści w naszym umyśle, podobnie jak wrażenie obrazkowej kaczki nie może być jednocześnie wrażeniem obrazkowego zająca (DF: 279). Nie chodzi tu zatem o zmianę pod jakimś określonym względem, ponieważ tak jak w przypadku dostrzeżenia rozwiązania zagadki obrazkowej nie dochodzi do żadnej zmiany właściwości przedmiotu, zmiana sposobu widzenia naszej gramatyki nie wiąże się z żadną modyfikacją cech faktycznych interakcji językowych. Filozofia nie może zmieniać niczego w tym, jak słowa są używane, „zostawia ona wszystko, tak jak jest” (DF: 124). Dostrzeżenie rozwiązania zagadki obrazkowej można opisać jako związane z odmiennym „uporządkowaniem” tego, co widzimy, tj. postrzeganiem tego w kontekście innych pojęć (stąd pokusa użycia terminu „organizacja”), i podobnie zmiana sposobu patrzenia na to, jak nasz język funkcjonuje, choć nie polega na jego reformowaniu, wiąże się z nowym uporządkowaniem tego, co już o nim wiemy:

Chcemy wprowadzić pewien porządek do naszej wiedzy o użyciu języka: porządek służący określonemu celowi; jeden z wielu możliwych porządków, nie zaś porządek *w ogóle*. (DF: 132)

Zatem tak jak rozmaite sposoby widzenia wieloaspektowej figury są w równym stopniu uprawnione (choć nie ma tu mowy o dowolności), tak samo odwoływanie się do innych możliwości spojrzenia na dany przypadek nie polega na formułowaniu dogmatycznych rozstrzygnięć, inaczej niż w przypadku tworzenia teorii. Jest to raczej propozycja, która ukazuje się nam jako możliwość do zaakceptowania (DF: 144).

W związku z tym zmiana sposobu patrzenia na język związana jest z motywacją filozofującego, tj. jego skłonnościami czy zainteresowaniami, które wpływają na nastawienie, by widzieć coś w określony sposób. Jak Wittgenstein zaznacza, określone nastawienie sprawia, że daną rzecz widzi się inaczej (LWPP I 670, LWPP I 772). Istotne dla widzenia aspektu jest to, że podlega ono naszej woli (DF: 298). To samo dotyczy sposobu patrzenia na gramatykę: pomijając pewne rzeczy, a zwracając uwagę na inne, filozofowie tworzą sobie określone jej obrazy, a to dlatego, że coś ich do tego motywuje. Jeśli chodzi np. o pojęcie nazwy, jako prawdziwy egzemplarz pod nie podpadający niektórym filozofowie w rzeczy samej *chcą* traktować wyraz „to”, nie zwracając uwagi na różnorodność przypadków tego, co w naszym języku określamy jej mianem:

Skądże jednak bierze się pomysł, by nazwę zrobić właśnie z tego słowa, które najwyraźniej żadną nazwą *nie* jest? – Właśnie stąd. Kusi nas bowiem, by przeciwko temu, co uchodzi zwykle za „nazwę”, wysunąć zastrzeżenie; można wyrazić je tak: *nazwa powinna właściwie oznaczać coś prostego*. (DF: 39)

W związku z tym nie można lekceważyć sfery motywacji filozofującego, którego niepokoją problemy wynikające z pokusy błędnego rozumienia logiki języka:

Problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych, mają charakter głębi. Są to głębokie niepokoje, zakorzenione w nas tak głęboko, jak formy naszego języka; a ich znaczenie jest tak wielkie, jak doniosłość naszego języka. (DF: 111).

Powstaje zatem potrzeba nakłonienia tego, kto uprawia filozofię, do innego spojrzenia na kwestie dotyczące gramatyki przez zachęcenie go do zmiany nastawienia analogicznej do tej, z którą mamy do czynienia w sferze percepcji. Chodzi tu o to, jak wspomniano, by „uczeń” zwrócił uwagę na możliwości nowych porównań, by je zaakceptował:

Chciałem postawić mu przed oczami ów obraz, a *akceptacja* tego obrazu polegać będzie na tym, że skłonny jest teraz spojrzeć na dany przypadek inaczej: mianowicie zestawić go z *tym* szeregiem obrazów. (DF 144)

Liczne, pomocnicze wskazówki, z których „rozmówca” może skorzystać, np. „Spójrz na zdanie jako na narzędzie, a na sens zdania jako na jego użycie!” (DF: 421), pokazują, jak istotną rolę nastawienie odgrywa w zauważeniu niedostrzeganych dotąd aspektów użycia pojęć.

Podsumowując, podobnie jak widzenie-jako nie jest prostym widzeniem, tj. „kopiowaniem” rzeczy w naszym umyśle, a następnie interpretowaniem tak rozumianej „reprodukcji”, tak samo rozumienie gramatyki naszego języka nie jest równoznaczne z prostym rejestrowaniem faktów językowych i tworzeniem na tej podstawie teorii. Rola nastawienia w przypadku dostrzeżenia aspektu nie polega na zmianie myślenia o danej rzeczy, ale na widzeniu jej „frazowanym” przez inne pojęcia. Podobną funkcję pełni zmiana nastawienia w filozofii: przejrzysta reprezentacja naszej gramatyki nie jest tym samym co konstruowanie nowych wyjaśnień funkcjonowania pojęć, aktywność podmiotu filozofującego polega raczej na odmiennym sposobie patrzenia na nie, kształtowanym przez nowe uporządkowanie wiedzy o nich czy nową konceptualizację ich użycia, która nie jest jednak kolejną teorią.

V. Podsumowanie

W powyższych rozważaniach starano się pokazać, jak można rozumieć miejsce uwag dotyczących widzenia aspektu w ramach filozofii Wittgensteina. Ukazują one percepcję jako nierozłączną jedność czynnika sensorycznego i pojęciowego, która wychodzi na jaw w reakcjach osób doświadczających nagłej zmiany aspektu, manifestujących zdumienie i odczucie paradoksalności tego przeżycia. Po drugie, badanie związanego z widzeniem-jako pojęcia przeżywania znaczenia przygotowuje grunt dla rozważań dotyczących rozumienia języka, które skłaniają, by uznać nieadekwatność wszelkich koncepcji rozkładających to ostatnie na postrzeganie „pustych” znaków i interpretowanie ich, a więc które pokazują, że w potoku codziennej mowy słowo stanowi nierozzerwalną jedność „reguły” i „sposobu dzia-

łania”. Jeśli chodzi o problem rozumienia życia psychicznego innych, doniosłość analiz dotyczących widzenia aspektu polega na tym, że uznanie postrzegania tego, co inni czują i myślą, za coś w rodzaju równie nierozkładalnego widzenia „postaci” ukazuje ten rodzaj poznania jako równie pewny jak inne rodzaje wiedzy. Ostatnia możliwość interpretacyjna ma charakter metafizyczny, tj. pozwala rozumieć metodę filozofii Wittgensteina jako mającą na celu wywołanie czegoś w rodzaju zmiany aspektu w czytelniku, do której ma prowadzić ukazanie innych sposobów patrzenia na gramatykę naszego języka i tym samym usunięcie „ślepoty”, jaka wiąże się z przywiązaniem do teoretyzującego podejścia.

Skróty odsyłające do dzieł Wittgensteina:

- DF** – *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN, 1972.
- K** – *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- LWPP I** – *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. I, transl. by C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- LWPP II** – *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. II, transl. by C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992.
- NBZ** – *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. Adam Lipszyc i Łukasz Sommer, Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1998.
- RPP I** – *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, transl. by G.E.M. Anscombe, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- RPP II** – *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, transl. by C.G. Luckhardt, M.A.E. Aue, Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- UZGF** – *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, Warszawa: Instytut Kultury, 1998.

'Seeing as' in Wittgenstein's Philosophy: Fragmentary Interpretations

Keywords: *aspect seeing, perception, understanding, other minds, Wittgenstein*

The purpose of the paper is to review several possible interpretations of aspect seeing, or 'seeing as,' in Wittgenstein's later philosophy. Though the presentation is far from exhaustive, the author managed to discuss four different problems in the scope of the article. Three initial sections are connected with remarks that are found in Paragraph XI of the Second Part of *Philosophical Investigations*, and concern, first, perception, secondly, meaning and understanding, thirdly, mental life of others. The fourth section shows how a better understanding of aspect seeing helps to appreciate Wittgenstein's philosophical methods.