KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 4, 2015
PL ISSN 1230-4050

MARKUS LIPOWICZ
(Kraków)

FILOZOFIA KULTURY I ŻYCIA LUDWIGA WITTGENSTEINA – DROGA ALTERNATYWNA DO PONOWOCZESNOŚCI?

WPROWADZENIE. WITTGENSTEIN A TRAGEDIA KULTURY NOWOCZESNEJ

W roku 1930 Wittgenstein wyznał, iż obserwuje kierunek rozwoju cywilizacji europejskiej „bez sympatii, bez zrozumienia jej celów”[1]. Choć Wittgenstein nie sformułował żadnej ahistorycznej definicji cywilizacji jako takiej, stwierdził on, że zachodnią cywilizację cechuje przede wszystkim „postęp” w konstruowaniu coraz bardziej skomplikowanych struktur[2]. Czymś innym była dla niego kultura, którą pojmował jako wielką „organizację”, która wskazuje każdej należącej do niej jednostce nie tylko miejsce, w którym będzie ona pracować „zgodnie z duchem całości”, ale która mierzy siłę tejże jednostki jej indywidualnym wkładem na rzecz tejże „całości”[3]. I właśnie w tym aspekcie wymogi cywilizacyjne nowoczesnego Zachodu przeczą jego idei kultury, gdyż najlepsze jednostki przestały pracować nad wspólnym celem, czyli nad „całością”, lecz dążą jedynie do celów prywatnych. Postęp cywilizacyjny powoduje, iż na poziomie społecznym ludzie ulegają rozproszeniu, a kultura „zanika”, stając się „mało imponującym wido-

[1] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 23.
[2] Tamże.
[3] Tamże, s. 22.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiskiem tłumu”[4]. Najkrócej rzecz ujmując: problem nowoczesności polega, zdaniem Wittgensteina, na nieumiejętności pogodzenia wyjątkowości człowieka z wymogami uspołecznienia.

Dla Wittgensteina to nie postęp, lecz „jasność i przejrzystość” stanowiły naczelne wartości – nie był zainteresowany wznoszeniem coraz większych budowli, lecz tym, aby „przejrzyście widzieć podstawy możliwej budowli”[5]. Zaobserwowany przez Wittgensteina „zanik kultury” oznaczałby zanik subiektywności, indywidualności oraz zdolności do krytyki. Osiągnięcia cywilizacyjne wymykają się jednostkom, czyniąc z nich „tłum”, który nie tylko ślepo podporządkowuje się ich wymogom, ale który ponad to nie jest w stanie spojrzeć na alternatywę – czyli na możliwości[6]. Aby móc zachować krytyczny dystans wobec nowoczesnej cywilizacji, Wittgenstein pragnął odsłonić jej fundamenty, co na poziomie teoretycznym oznaczało destrukcję tej budowli. Taką interpretację sugeruje sam Wittgenstein, gdy w roku 1931 napisał: „Przyszło mi to do głowy dziś, gdy rozmyślałem o mojej pracy filozoficznej i mówiłem do siebie: «I destroy, I destroy, I destroy»”[7]. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, iż Wittgenstein był w pewnym sensie *de-konstruktywistą* – aczkolwiek w innym znaczeniu, jakie proponuje poststrukturalizm[8]. Nieprzypadkowo ten kierunek myślowy zbiega się czasowo z tym okresem jego twórczości, w którym w sposób znaczący nadał on całej swojej filozofii nowy kierunek – koniec lat dwudziestych i początek lat trzydziestych XX wieku. Był to okres przejścia od jego wczesnej i bardzo ściśle uporządkowanej filozofii wyrażonej w *Traktacie logiczno-filozoficznym* do jego późniejszej, fragmentarycznej, aforystycznej filozofii z *Dociekań filozoficznych*. Trudno jednak w tym ruchu myślowym widzieć postęp, albowiem sam Wittgenstein nie pojmował rozwoju intelektualnego w kategoriach wzrostu wiedzy, lecz jako zdolność spojrzenia na rzeczywistość z innego, niemal

---

[4] Tamże.

[5] Tamże, s. 23.

[6] Spostrzeżenia Wittgensteina zbiegają się w tym miejscu z koncepcją „tragedii kultury” Georga Simmla. Im bardziej „kultura obiektywna”, czyli wszelakie wytwory cywilizacyjne, wzrasta, tym stosunkowo skromniejsza staje się „kultura subiektywna”, czyli indywidualne możliwości przyswojenia sobie „całości” kulturowej. Por. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [w:] tenże, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919, s. 223–227.

[7] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 34.

[8] Będę próbował przekonać, że dekonstruktywizm Wittgensteina stanowi alternatywę dla współczesnych, postmodernistycznych prób przezwyciężenia nowoczesności.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

archaicznego punktu widzenia. Mając na uwadze niechęć Wittgensteina do nowoczesnej cywilizacji, narzuca się następujące pytanie: Czy można na tle jego rozwoju myśli znaleźć oryginalną perspektywę na możliwości przezwyciężenia nowoczesności?

Otóż w dyskursie filozoficznym panuje dość powszechna zgodność, że to filozofia Fryderyka Nietzschego była decydującym krokiem dla przezwyciężenia nowoczesności w kierunku ponowoczesności[9]. Shoshana Ronen w swojej książce *Nietzsche and Wittgenstein* przekonuje, że późniejsza twórczość Wittgensteina jest niezwykle bliska, a miejscami wręcz tożsama z kluczowymi aspektami filozofii Nietzschego[10]. Niemniej będę próbował wykazać, iż pomimo tego, że podobnie jak Nietzsche, także późny Wittgenstein był w poszukiwaniu drogi przezwyciężenia nowoczesnego kryzysu kultury subiektywnej, to jego filozofia nie tylko różni się, ale jest w istocie przeciwstawna i niekompatybilna z filozofią Nietzschego w wymiarze antropologicznym. Owe przeciwieństwo ogniskuje się przede wszystkim wokół problematyki, która według Simmla dotyczy pierwszego i najbardziej fundamentalnego warunku powstania i trwania życia społecznego, czyli *obrazu człowieka*.

Według Simmla warunkiem i zarazem podstawą życia społecznego jest pewien mentalny obraz człowieka i człowieczeństwa, który stanowi coś w rodzaju antropologicznego punktu odniesienia dla procesów uspołecznienia. Konsekwentnie każda poważna zmiana społeczna powoduje doniosłą zmianę we wzorze człowieczeństwa, co manifestuje się w podstawowych zmianach w zakresie wychowania i edukacji, czyli szeroko pojętego procesu socjalizacji i uspołecznienia. Rozwój nowoczesności od końca XIX wieku wydaje się za pośrednictwem nieograniczonego postępu cywilizacyjnego zmierzać ku nowej epoce, w którym wszelkie dotychczasowe formy człowieczeństwa wydają się stać pod znakiem zapytania[11]. W szczególności Nietzscheański model

---

[9] Jürgen Habermas nawet w kontekście filozofii Nietzschego mówił o „tarczy obrotowej" filozoficznego dyskursu nowoczesności. Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007. Por. także R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 371; G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 153.

[10] Por. S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein. In Search of Secular Salvation*, Warsaw 2002.

[11] W myśli filozoficznej ten zwrot w procesach uspołecznienia został ujęty w koncepcji „śmierci człowieka" jako porządek wiedzy oraz kres uniwersalnej idei człowieczeństwa, ogłoszony przez francuskiego myśliciela Michela Foucaulta. Ta koncepcja nie wydaje się współcześnie jedynie jakąś retoryczną ekstrawagancją postmodernizmu,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przezwyciężenia człowieka na rzecz „nadczłowieka" staje się potencjalnym wzorem dla nowych form uspołecznienia. Ale czy jest to jedyna droga ku ponowoczesności? Czy nie mogłaby zaistnieć alternatywna forma rozwoju społecznego? Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na socjologiczne implikacje filozofii Wittgensteina, które mogłyby konkurować z socjologicznymi implikacjami filozofii Nietzschego[12].

Teza moja brzmi następująco: filozofia Wittgensteina może stanowić alternatywną perspektywę na współczesne zmiany kulturowe, ponieważ szkicuje on odmienny obraz człowieka aniżeli myśl Nietzschego oraz jej postmodernistyczni i post-strukturalistyczni kontynuatorzy[13].

METAFIZYCZNA CISZA JAKO PRÓBA URATOWANIA CENTRUM KULTURY I ŻYCIA

Wittgenstein żył w okresie dziejowym, w którym, zdaniem Georga Simmla, nie tylko doszło do „tragedii kultury", czyli pogłębiającej się przepaści między kulturą obiektywną po jednej stronie a kulturą subiektywną z drugiej, ale w którym panowało „powszechne nieszczęście kultury"[14]. Ta pesymistyczna ocena Simmla bynajmniej nie była manifestacją anty-modernistycznej postawy wobec kultury nowoczesnej jako takiej, lecz wynikała z jego obserwacji oraz interpretacji samej logiki zmian społeczno-kulturowych, która pod koniec XIX wieku uległa radykalnemu przeobrażeniu w postaci „konfliktu kulturowego". Do-

---

lecz realną możliwością globalnej cywilizacji. Mam tu na myśli choćby popularny filozoficzny i naukowy kierunek „trans-humanizmu", który w dużym stopniu opiera się na centralnych motywach filozofii Nietzschego.

[12] Por. M. Lipowicz, *Socjologiczne implikacje filozofii Nietzschego: antychrześcijański charakter ponowoczesnych form uspołecznienia*, „Kwartalnik filozoficzny", T. XL, z. 1 (2012).

[13] Zwykło się w recepcji myśli Wittgensteina kłaść nacisk na radykalne różnice dzielące wczesną filozofię Wittgensteina od jego późniejszej (aprobowanej w dużej mierze przez myślicieli ponowoczesnych) twórczości. Ale jeśli poważnie potraktować epistemologiczny perspektywizm późnego Wittgensteina (a także Nietzschego), to należałoby w konsekwencji także na jego wczesną twórczość spojrzeć właśnie jako na cenną *perspektywę*, która – jak będę chciał przekonać – ze względu na swoją uporządkowaną formę i klarowność języka może w sposób znaczący uzupełnić fragmentaryczną i często wieloznaczną perspektywę późnego Wittgensteina. Ważną wskazówką metodologiczną dla niniejszych przemyśleń będzie próba zachowania dialogu w obrębie wewnętrznie zróżnicowanej myśli Wittgensteina, nie oddzielając przy tym grubą kreską jego późnej filozofii od wcześniejszej.

[14] G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, tłum. W. Kunicki [w:] tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, red. R. Mitoraj, Kraków 2007.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tychczas bowiem dialektyka między pędem życia (czyli psychofizycznymi konstantami ludzkiej egzystencji) a procesem uspołeczniania miała charakter zarówno teleologiczny, jak i kumulatywny: ciągłość życia w wymiarze dziejowym polegała na tworzeniu nowych celów kulturowych, które w postaci idei metafizycznych brały życie poprzez „obrót osi życia" na swoją „służbę"[15]. Poszczególne formy kulturowe zyskiwały przez to strukturę *scentralizowaną*, ponieważ w każdym okresie historycznym kultury można było zauważyć „jedno centralne pojęcie, z którego biorą początek ruchy umysłowe i do którego jakby powracały"[16]. Zmiany kulturowe polegały, zdaniem Simmla, na tym, iż jedna metafizyczna idea była każdorazowo zastępowana inną ideą w roli pojęcia centralnego całej kultury[17]. Tym samym aż do końca XIX wieku zachodni system kulturowy cechował się scentralizowaną strukturą, w której jedno pojęcie (wraz ze wszystkimi jego modyfikacjami i wewnętrznymi sprzecznościami) stanowiło punkt archimedesowy dla bytu społecznego oraz egzystencji ludzkiej. Zarówno etyczne zasady życia społecznego, jak i indywidualne poczucie celowości i sensu życia były legitymizowane na zasadzie transcendencji. „Kryzys" kulturowy był naturalną konsekwencją tej dynamiki dziejowej, gdy poszczególne ideowe punkty odniesienia („jednolity byt", „Bóg", „natura" itd.) zmieniały swoją treść pod wpływem zmian epokowych[18].

Jednak pod koniec XIX wieku nie dochodzi już według Simmla do kryzysów kulturowych, lecz do podstawowego konfliktu między życiem a kulturą *jako taką*. W ogólnym zarysie konflikt ten polega na

---

[15] Por. G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, s. 45.

[16] G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury*, dz. cyt., s. 56.

[17] W Średniowieczu pojęcie „Boga chrześcijańskiego" zastąpiło starożytne pojęcie „bytu jednolitego", epoka renesansowa zastąpiła średniowieczną ideę Boga ideą „natury", która z kolei została w nowoczesności zastąpiona ideą „ja". Por. G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury*, dz. cyt., s. 56–57; G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main 1992, s. 841–842.

[18] Pytanie, czy zmiany ideowe pociągają za sobą cywilizacyjne zmiany epokowe, czy też na odwrót – zmiany cywilizacyjne zmiany ideowe – będzie zależało od tego, czy będziemy interpretować dzieje cywilizacji z perspektywy materialistycznej lub idealistycznej. Sam Simmel, będąc pod wpływem filozofii zarówno neokantowskiej, jak i nietzscheańskiej wydaje się stać po stronie idealistycznej, ale można by oczywiście te zmiany opisywać w kategoriach epifenomenów zmian ekonomiczno-politycznych, które na poziomie symbolicznym dają wyraz materialnym przesunięciom dziejowym. Jednak dla naszej analizy ów spór nie ma większego znaczenia, dlatego nie będę go w tym miejscu dalej rozwijać.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tym, że dialektyka między pędem życia a procesami uspołeczniania uległa załamaniu: życie w swojej surowej, chaotycznej postaci zaczęło się buntować przeciwko wszelkim próbom uformowania oraz uporządkowania i usiłuje odtąd „przełamać i wessać" wszelkie treści kulturowe w swoją pierwotną „bezpośredniość"[19]. Nie oznacza to, że owe treści kulturowe przestają jako takie istnieć jako znaki bądź symbole – jednak tracą one swój dawny status metafizyczny w postaci uniwersalnie obowiązującego kodu normatywnego. Buntując się przed tym, aby zostać ujętym w jakiekolwiek trwałe formy, życie nie pozwala na panowanie jakiejkolwiek idei na poziomie ogólnospołecznym. O ile bowiem aż do XIX wieku poszczególne idee miały status bycia (choćby *tajemnymi*) „królami" swojej epoki, o tyle od końca XIX wieku życie uznaje każdego króla metafizycznego za coś mu „narzuconego"[20]. W tym sensie samo życie staje się otchłanią różnorodnych popędów i pragnień, które nie tolerują zewnętrznej ingerencji w swój amorficzny byt.

W tym miejscu warto zaznaczyć, iż według Nietzschego „chaos" stanowi podstawę dla twórczości ludzkiej[21], a z kolei Wittgenstein żywił przekonanie, iż filozofując „należy zstąpić w pradawny Chaos i czuć się tam dobrze"[22]. Można więc przypuszczać, iż obaj mogli traktować decentralizację kultury zachodniej jako otwarcie się ku nowym możliwościom intelektualnym i życiowym. W myśli Nietzschego epokową manifestacją tej decentralizacji kultury Zachodu stało się słynne i emfatyczne ogłoszenie śmierci Boga. To powiedzenie było dla Nietzschego synonimem ogłoszenia upadku metafizyki jako wyznacznika dla formy życia[23]: idee, jak zauważył w tym kontekście Martin Heidegger, tracą swoją skutkującą moc konstytuowania uniwersów symbolicznych[24], które by zarówno porządkowały, jak i legitymizowały normatywnie narzucony porządek społeczny. Z kolei na poziomie epistemologicznym (który dla Nietzschego nigdy nie był zewnętrzny

---

[19] G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury*, dz. cyt., s. 55.

[20] Tamże.

[21] Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 23.

[22] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 102.

[23] Heidegger przestrzegał przed spłyceniem powiedzenia Nietzschego do wyrażenia światopoglądu ateistycznego. Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł"*, tłum. J. Gierasimiuk [w:] tenże, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 174.

[24] W sensie socjologicznym można tutaj funkcję idei rozumieć w oparciu o fenomenologiczny konstruktywizm jako uniwersa symboliczne. Por. P. L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w stosunku do życia) upadek idei metafizycznych oznacza, iż nie sposób już wyrazić jakiejkolwiek „prawdy", która byłaby transcendentna w stosunku do języka ludzkiego oraz opisanej przez niego rzeczywistości materialnej[25]. Także Kantowski podział na świat fenomenalny oraz noumenalny uległ w myśli Nietzschego całkowitej destrukcji: poszczególne zjawiska nie odnoszą się już do jakiejś „wyższej" sfery rzeczywistości, tzn. nie mogą już być ujmowane jako powierzchnia świata, lecz okazują się być całą rzeczywistością – całym światem[26]. Od tego momentu także rozwój wiedzy wydaje się mniej lub bardziej przypadkowym ciągiem różnych oraz arbitralnych systemów epistemologicznych opartych na różnorakich dyskursach. Wracając jeszcze raz do koncepcji „konfliktu kultury" Simmla: czasy, w których wartość i cel życia były zamknięte oraz wyrażone poprzez zewnętrznie narzucone idee metafizyczne wydają się skończone – odtąd samo życie wydaje się swoim własnym punktem odniesienia. Krótko mówiąc, w rozumieniu Nietzscheańskim decentralizacja kultury oznacza „śmierć Boga" jako iluzji metafizycznej, która z kolei powinna prowadzić do upadku wszelkich derywatów owej upadłej iluzji, czyli: idei człowieczeństwa jako niezmiennej istoty gatunku ludzkiego, pojęcia prawdy jako niezależnej od życia kategorii epistemologicznej oraz moralności jako uniwersalnie obowiązującego kodu normatywnego dla procesów uspołecznienia.

Chciałbym powyżej opisany proces decentralizacji kulturowej Zachodu odnieść do myśli Wittgensteina, gdyż to właśnie w jego filozofii szczególnie mocno wyraża się przełom w dziejach naszej cywilizacji. Ponadto filozofia Wittgensteina może proponować nieco inny pogląd na konsekwencję tej zmiany kulturowej aniżeli pogląd Nietzschego, na którym opierają się podstawowe kierunki współczesnej myśli ponowoczesnej. Chciałbym szczególny nacisk położyć na problematykę dotyczącą rozwoju idei człowieka jako idei będącej warunkiem życia społecznego. Czy u Wittgensteina także można odnaleźć refleksję dotyczącą „śmierci Boga" oraz „śmierci człowieka"? Będę przekonywał, że tak – aczkolwiek w zgoła inny sposób aniżeli widzimy to u Nietzschego.

Otóż w swojej wczesnej twórczości Wittgenstein twierdził, iż granice języka jednostki stanowią zarówno granice jej myśli, jak i tym

[25] Por. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] tenże, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.

[26] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

samym granice świata pojmowalnego[27]. Wszystkie próby językowego ujęcia tego, co wymyka się jasnej i precyzyjnej strukturze naukowego języka (Wittgenstein ma tu na myśli nauki przyrodnicze), są „bezsensowne" (*sinnlos*), gdyż nie odnoszą się do rzeczywistości empirycznej[28]. Z kolei wszelkie pojęcia i sądy metafizyczne stanowiłyby obszar „niedorzeczności" (*Unsinn*), gdyż operują pustymi znakami – nie mającymi odpowiednika w rzeczywistości materialnej, dostępnej metodom obserwacji oraz analizy naukowej[29]. Na pierwszy rzut taka konstatacja wydaje się nie mieć wiele wspólnego z opisanym przez Simmla „powszechnym nieszczęściem kultury" oraz Nietzscheańską „śmiercią Boga" – ale przy dokładniejszym spojrzeniu można zauważyć istotną analogię: Wittgenstein w *Traktacie* stwierdza, iż zarówno *świat*, jak i *życie* są „jednym"[30] i że jednostka stanowi swój własny świat w postaci „mikrokosmosu"[31] (5.63). To by oznaczało, że granice języka określają nie tylko granice świata, ale także ramy – *indywidualnego* życia. Z tego dość prostego stwierdzenia wynikałoby, iż zgodnie z myślą młodego Wittgensteina aż do końca XIX wieku punktem archimedesowym kultury zachodniej był zawsze – nonsens. Scentralizowanie całego porządku społecznego na ideach i pojęciach metafizycznych oznaczałoby, iż życie ludzkie zostało unormowane na gruncie pustych znaków. Na odwrót: decentralizacja, czyli odejście od takiego porządku kulturowego, oznaczałaby wyzwolenie życia (pragnienia, potrzeby, popędy, zdolności poznawcze) od wymogu odniesienia się do idei nie mających żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości empirycznej.

Niewątpliwie w ten sposób młody Wittgenstein bywał odczytywany przez logicznych pozytywistów Koła Wiedeńskiego. Jednak wbrew pozorom Wittgenstein nie miał wiele wspólnego z takim podejściem do rzeczywistości: albowiem był on już wtedy przekonany, że drogą naukowego języka nie da się wyrazić tego, co ważne dla życia: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte"[32]. To, co naprawdę istotne dla życia, leży poza językiem i tym samym także – poza jego *Traktatem*. Zgodnie z tym poglądem, iż tylko język naukowy

---

[27] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64 (zdanie 5.6).

[28] Tamże, s. 38 (zdanie 4.461).

[29] Por. tamże, s. 54 (zdanie 5.4733), s. 83 (zdanie 6.54).

[30] Tamże, s. 64 (zdanie 5.621).

[31] Tamże (zdanie 5.63).

[32] Tamże, s. 82 (zdanie 6.52).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odzwierciedla rzeczywistą strukturę świata, Wittgenstein był zmuszony wyciągnąć swój słynny wniosek: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”[33]. Stanowisko, że najważniejsze sprawy życia (Bóg, sens życia, dobro, piękno, człowieczeństwo) nie mogą zostać wypowiedziane i dlatego muszą zostać przemilczane, nosi w sobie doniosłe implikacje dla myśli społecznej: albowiem zakładając, że cała kultura aż do końca XIX wieku opierała się na pustych znakach, to paradoksalnie nasuwa się socjologiczne pytanie o powody zaistnienia tak kuriozalnego modelu życia społecznego. Albowiem jeśli nie chcielibyśmy uznać zarówno budowy, jak i reprodukcji porządku społeczno-kulturowego za zbieg przypadkowych okoliczności dziejowych, to warto zapytać o *sens* oparcia życia społecznego na *nonsensie* – tym bardziej że z perspektywy klasycznej myśli socjologicznej pytanie o sens miało znaczenie podstawowe, zarówno na poziomie mikrostrukturalnym, jak i makrostrukturalnym. Z punktu widzenia socjologii najbardziej prawdopodobna wydawałaby się hipoteza, że nonsensowne centrum kultury miało swoje funkcjonalne znaczenie, gdyż nadawało ludzkiemu życie poczucia sensu oraz celowości[34]. Na tym tle decentralizacja kulturowa wydaje się zaprzeczeniem wszelkich dotychczasowych form życia społecznego, ponieważ obnażone jako puste znaki ideowe centra nie mogą już w zracjonalizowanym świecie służyć do ideowej kreacji i rekreacji porządku społecznego. Według Wittgensteina jesteśmy więc zmuszeni do życia w bezsensownym świecie, albowiem sens świata i życia leży poza samym światem i życiem, który może zostać opisany przez język naukowy[35]. W tym duchu młody Wittgenstein stwierdza, iż wiara w Boga oznacza rozumienie samego *pytania* o sens życia[36] – a nie *odpowiedzi*. Świadczy o tym jego przestroga przed naszą skłonnością do naruszania granic języka[37], która wynika z potrzeby znalezienia ostatecznych odpowiedzi na dręczące misterium bycia.

Konkluzja wydaje się z socjologicznego punktu widzenia deprymująca: mając świadomość, że sens świata i życia może leżeć jedynie poza światem, Wittgenstein postuluje, że wszelkie próby wyjścia poza

---

[33] Tamże, s. 84 (zdanie 7).

[34] Wrócę do tej kwestii w drugim rozdziale w kontekście rozważań Roberta K. Mertona o funkcjach jawnych i ukrytych.

[35] Por. L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., s. 80 (zdanie 6.41).

[36] Por. L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916* [w:] tenże, *Gesamtausgabe, Band 1*, Frankfurt am Main 1984, s. 168.

[37] L. Wittgenstein, *Zu Heidegger* [w:] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main 1967, s. 68.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

granice naukowego języka muszą się kończyć fiaskiem. Z tego powodu Wittgenstein w celu ochrony tego, co najważniejsze przed natłokiem nonsensownych pustych znaków zaleca – milczenie. Jest to jednak, jak zauważa Shoshana Ronen, „milczenie metafizyczne" – a nie lekceważące milczenie pozytywistyczne. Solipsystyczny pogląd młodego Wittgensteina skłania go do wniosku, że tylko milczenie może uchronić centrum życia i kultury przed jej wyjałowieniem przez naukę. W tym sensie „śmierć Boga" byłaby śmiercią metafizyki jako zbioru nieudanych prób wyrażania tego, co niewyrażalne. Albowiem, jak stwierdza Wittgenstein: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne"[38]. Inaczej rzecz ujmując: „metafizyczne milczenie" wydaje się młodemu Wittgensteinowi jedyną deską ratunku dla indywidualnego uwidocznienia się tego, co „mistyczne". Jak powszechnie wiadomo, Wittgenstein pragnął swoim metafizycznym milczeniem zakończyć działalność filozoficzną, gdyż – jak twierdził – rozwiązał wszystkie zagadki filozofii: nauki przyrodnicze mają opisywać i tłumaczyć świat empiryczny, a cała reszta pozostaje poza zasięgiem sensownego języka. Tym samym, jak zauważa Maciej Świerczyński: „Mistycyzm stanowi swoistą konkluzję, zwieńczenie *Traktatu*"[39]. Sama struktura *Traktatu* stanowi pewną drogę ku najwyższej mądrości, której nie sposób wyrazić inaczej aniżeli milczeniem[40].

Otóż pomimo niekwestionowanej wybitności *Traktatu* trzeba koniecznie zaznaczyć, iż naszkicowany w nim obraz ludzkiego pojmowania rzeczywistości wydaje się niekompletny – tym bardziej że Wittgenstein nie poruszył w nim problematyki humanistyki oraz nauk społecznych, które usiłują na gruncie języka i terminologii naukowej wyrazić problemy rzeczywistości kulturowej – a nie naturalnej. Najważniejszym problemem jest jednak jego solipsyzm: obok czysto epistemologicznych aporii takiego poglądu, warto zaznaczyć, iż także z punktu widzenia socjologicznego takie rozwiązanie wydaje się nie do zaakceptowania. Sfera społeczna to przede wszystkim sfera komunikacji i dlatego nie sposób sobie wyobrazić społeczeństwa, w którym świadomość tego, co mistyczne, korelowałoby z jednoczesnym przemilczaniem tej sfery jako najbardziej istotnego aspektu ludzkiej egzy-

---

[38] L. Wittgenstein, *Tractatus*, s. 82 (zdanie 6.522).

[39] M. Świerczyński, *Mistycyzm „wczesnego" Wittgensteina* [w:] *Wittgenstein w Polsce*, red. M. Soin, Warszawa 1998, s. 63.

[40] Tamże, s. 67. Może to jednak także być nadinterpretacją *Traktatu*, o którym Wittgenstein wspomniał, że zawierał „kicz". Por. L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932/1936–1937*, Innsbruck 1997, s. 28.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

stencji. Choć istnieje wiele spekulacji na temat powodu powrotu Wittgensteina do problematyki namysłu filozoficznego, to warto zwrócić uwagę na jeden w niniejszym kontekście bardzo ważny i szczególny zbieg okoliczności. Otóż na początku lat trzydziestych, czyli w okresie jego przewrotu myślowego, Wittgenstein zapoznaje się z lekturą *Złotej Gałęzi* Jamesa George'a Frazera[41]. Ten zwrot ku etnologii jest niezwykle znaczący, gdyż właśnie pogłębiona wrażliwość dla społecznego wymiaru języka spowodowała, że Wittgenstein przyjął inny pogląd na naukę, język, świat i życie. Warto także za Andrzejem Orzechowskim zauważyć, że etnologia okazała się „jedyną nauką, która obroniła się przed jego krytyczną postawą" wobec nauki, która usiłuje wszystkie problemy życia zredukować do swojego systemu znaczeń i sensów[42]. W swoich *Uwagach o Złotej Gałęzi* Wittgenstein proponuje nowe podejście do języka, które jest duże bliższe jego podejściu z późniejszych i pośmiertnie wydanych *Dociekań Filozoficznych* aniżeli *Traktatu*. Za pośrednictwem lektury etnologicznej Wittgenstein usiłuje dokonać przemieszczenia myśli filozoficznej od spekulacji nad uniwersalnymi i ponadhistorycznymi esencjami na rzecz opisu przypadkowych i lokalnych, partykularnych praktyk kulturowych[43]. W swoich bardzo krytycznych wobec intelektualnych dokonań Frazera *Uwagach* Wittgenstein zarysowuje nie tylko zmianę własnego paradygmatu myślowego, ale przede wszystkim wyraża swój niezwykle krytyczny stosunek do cywilizacji zachodniej, która usiłuje każdy sposób życia sprowadzić oraz wyjaśnić na gruncie języka naukowego.

Można zaryzykować takie stwierdzenie: o ile w *Traktacie* Wittgenstein usiłował uratować mistyczną wrażliwość Zachodu poprzez nawołanie do milczenia metafizycznego, o tyle pod wpływem lektury etnologicznej odkrywa on, między innymi, iż milczenie wcale nie musi być jedynym właściwym wyrazem tego, co „mistyczne". Linia demarkacyjna między tym, co sensowne a tym, co bez- albo nonsensowne, przestaje w jego myśleniu przebiegać wzdłuż granicy języka naukowego, lecz wzdłuż granic wyznaczonych przez różnorodne *formy życia*, czyli praktyk kulturowych. Na tym tle zrozumiała staje się jego koncepcja „gry językowej", która jako forma życia nie może sama z siebie być pozbawiona sensu, albowiem nonsens pojawia się, według dojrzałego

[41] A. Orzechowski, *„Złota Gałąź" i intelektualna biografia Wittgensteina* [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi" Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 45–46.

[42] Tamże, s. 57.

[43] Por. tamże, s. 56.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wittgensteina, dopiero wtedy, gdy ktoś usiłuje wytłumaczyć jedną formę życiową poprzez jej redukcję do jakiegoś heterogenicznego wzorca jakościowo innych praktyk kulturowych. Ten błąd uczynił właśnie Frazer, który pojmował rytuały i ceremonie dzikich ludów jako nieudolne czynności *proto-naukowe* i któremu Wittgenstein nie szczędził za to słów pogardy: „Frazer jest dzikusem w znacznie wyższym stopniu niż większość jego dzikusów [...]. Jego wyjaśnienia pierwotnych praktyk są bardziej prostackie niż sens samych tych praktyk”[44].

Gorzkie słowa Wittgensteina w kierunku Frazera zbiegają się zarówno w czasie, jak i w treści z jego, przytoczoną na samym początku artykułu, obserwacją „zaniku kultury” Zachodu. Jego filozofia będzie od tej chwili nosić wiele motywów socjologicznych, które – jak będę chciał pokazać – wskazują na pragnienie przezwyciężenia nowoczesności, aczkolwiek w zgoła odmienny sposób aniżeli czynił to Nietzsche oraz jego kontynuatorzy.

KU ALTERNATYWNEMU OBRAZOWI PONOWOCZESNEGO CZŁOWIEKA?

Sugestia młodego Wittgensteina, aby zamiast pustymi znakami metafizyki zadowolić się metafizycznym milczeniem, mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać bliska antymetafizycznej postawie Nietzschego. Podobieństwo to jest jednak bardzo pozorne: bowiem, w odróżnieniu od Nietzschego, Wittgenstein bynajmniej nie gardził potrzebą przekraczania granic języka i świata – czyli ludzkim pragnieniem do szeroko pojętej transcendencji. Nawet jeśli uznamy słuszność tezy Ronen, że Nietzschego i późnego Wittgensteina łączyło poszukiwanie „świeckiego zbawienia” (*secular salvation*)[45], to jednak warto zauważyć, że w obu przypadkach owo świeckie zbawienie miało pod względem jakościowym inny charakter i posiada przez to zgoła odmienne implikacje dla problematyki integracji społecznej, rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego Zachodu oraz antropologii.

Otóż Wittgenstein w roku 1940, czyli już w okresie swojej dojrzałości filozoficznej, stwierdza, iż czasami trzeba wycofać wyrażenie, by je „oczyścić”, aby później móc je kolejny raz wprowadzić do języka[46]. To stwierdzenie wydaje się korelować z pierwszym zdaniem

[44] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi“ Frazera*, dz. cyt., s. 22.

[45] Por. S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein*, dz. cyt.

[46] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 65.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z jego *Uwag o Złotej Gałęzi*: „Należy rozpocząć od błędu i przekształcić go w prawdę”[47]. Prawda zyskuje, zdaniem Wittgensteina, na znaczeniu, gdy odkryje się źródło błędu, tzn. będzie się w stanie „znaleźć *drogę* od błędu do prawdy”[48]. Błąd Frazera polegał na tym, iż próbował tłumaczyć zwyczaje ludów za pośrednictwem heterogenicznej terminologii i struktury znaczeń. Patrząc nieco szerzej można się pokusić o taką hipotezę: z punktu widzenia Wittgensteina nowoczesna kultura zachodnia pragnie wszelkie formy życia i kultury ujednolicić według swojego partykularnego wzoru poznawczego. Świadczy o tym inny wpis, w którym narzeka on na *zrównującą* wszystko potęgę języka[49]. Wydaje się, że nowoczesność nie potrafi inaczej, jak tylko redukować wszystkie zjawiska świata do tego, co mieści się w naukowym obrazie świata, a resztę eliminować ze swojego dyskursu jako problemy nieistotne. Cofnięcie się do okresu przednowoczesnego także nie mogło się Wittgensteinowi wydawać właściwym krokiem, gdyż to, co „mistyczne” bywało ujmowane w puste znaki, czyli uobecniane w obrazach, które nie miały żadnego odniesienia do rzeczywistości.

Wittgenstein wybiera inną, trzecią drogę, która różni się od jego solipsystycznej próby milczenia metafizycznego z *Traktatu*: zamiast pozostawiać sferę mistyczną w mroku ciszy, zaczyna pojmować język w pozanaukowym zakresie jako działanie[50] – a dokładnie: jako czynność społeczną. Jak stwierdza Orzechowski: „Miejsce dawnego poglądu”, że struktura zdania musi odwzorować strukturę świata, „zajmuje respekt dla całej gamy różnorodnych sposobów posiadania znaczenia, jakie da się stwierdzić w społecznych praktykach użytkowania języka”[51]. Ciekawym przykładem może być tutaj problematyka religii: według Wittgensteina religia mogłaby być pozbawiona jakiejkolwiek doktryny – i tym samym *mowy*[52]. Religia, podobnie jak większość istotnych aspektów ludzkiego życia, nie stanowi źródłowo „hipotezy”, „teorii” albo „poglądu”, z których wtórnie wynikałoby działanie ceremonialne – jest bowiem na odwrót: u źródeł ludzkiego działania leży „ceremonia”, która sama dla siebie stanowi punkt odniesienia.

---

[47] L. Wittgenstein, *Uwagi o Złotej Gałęzi“ Frazera*, dz. cyt., s. 11.

[48] Tamże.

[49] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., 35.

[50] A. Orzechowski, *„Złota Gałąź” i intelektualna biografia Wittgensteina*, dz. cyt., s. 64.

[51] Tamże, s. 63.

[52] L. Wittgenstein, *Religion* [w:] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, dz. cyt., s. 117.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W celu bardziej precyzyjnego wyrażenia swojej nowej postawy wobec języka, świata i kultury, Wittgenstein wprowadza do swojego myślenia popularne pojęcie „gry językowej”[53]. Koncepcja „gry językowej” została już na tyle dokładnie i wyczerpująco omówiona zarówno przez kontynuatorów, jak i krytyków twórczości Wittgensteina, że nie ma potrzeby szczegółowego przedstawienia tej problematyki. Warto natomiast w niniejszym kontekście podkreślić rzecz następującą: odwrót od paradygmatu traktującego język jako obraz rzeczywistości jest analogiczny do opisanego przez Simmla procesu odejścia życia od scentralizowanej struktury porządku kulturowego. Albowiem, jak zauważył Jacques Derrida, to właśnie centralizacja stanowi podstawę dla idei porządku oraz struktury jako takiej. Dotyczy to zarówno kwestii epistemologicznych, jak i kulturowych: nie potrafimy sobie zobrazować innego porządku aniżeli scentralizowanego, w którym *jeden* element struktury nie podlega „strukturalności”, czyli grze znaków[54]. Na odwrót: gdy struktura traci swoje centrum, wszystko zostaje wciągnięte w grę znaków, które nie przestają tworzyć spójnego obrazu rzeczywistości. To, co dotyczy języka, dotyczy także życia kulturowego: nie da się przedstawić kultury zdecentralizowanej w postaci obrazu, który odzwierciedlałby całość życia społecznego. Odkąd bowiem język przestaje być traktowany jako obraz rzeczywistości, świat jako całość wymyka się całościowemu poznaniu. A skoro jednostka także stanowi swoisty mikroświat, to i na tym terenie dochodzi do istotnego przesunięcia: jednostka przestaje siebie pojmować w oparciu o stabilne struktury znaczeniowe – staje się *bricoleur*, czyli kulturowym majsterkowiczem pozbawionym stałej tożsamości indywidualnej. Analogicznie także kultura traci swój jednolity kształt i nie może przez to stanowić stabilnej ramy dla formy życia jednostki.

Można powiedzieć, iż najpóźniej od lat trzydziestych samo myślenie Wittgensteina uległo procesowi decentralizacji: nie milczy on już na temat pustego centrum, lecz wprowadza w owo puste miejsce zróżnicowane „gry językowe”, które jakby od wewnątrz rozbijają scentralizowany porządek zarówno poznania, jak i życia kulturowego. Ta zmiana myślowa wpływa także na pogląd co do kondycji ludzkiej egzystencji: zamiast być zmuszonym do milczenia w najważniejszych sprawach

---

[53] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [w:] tenże, *Gesamtausgabe. Band 1*, dz. cyt.

[54] Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* [w:] tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 483.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jestestwa, przed Wittgensteinem otwierają się różne możliwości ekspresji oraz ustosunkowania się do świata, które nie tylko nie muszą, ale nawet nie powinny podlegać ocenie oraz kategoriom naukowym. Bowiem tak długo jak owe nowe formy życia w postaci gier językowych nie będą stanowić *hipotezy* na temat rzeczywistości empirycznej, człowiek, zdaniem późnego Wittgensteina, posiada potencjalnie niemal nieograniczone możliwości ustosunkowania się do samej rzeczywistości. Innymi słowy: o ile język w rozumieniu naukowym ma swoje granice, o tyle język rozumiany jako formy życia cechuje się mnogością i otwartością – nie jest już „klatką" jak w *Traktacie*. Znaki kulturowe stają się różnorodnymi narzędziami dla konstruowania przestrzeni międzyludzkiej. Te narzędzia oraz sposoby ich użycia można naukowo opisywać – ale nie sposób je wyjaśniać w sensie naukowym. Albowiem wyjaśnienie stanowi zawsze hipotezę[55], która z kolei odnosi się do przekonań i poglądów ludzkich. Jednak, zdaniem późnego Wittgensteina, badania etnologiczne pokazują, że człowiek u źródeł „nie działa [...] na podstawie *poglądów*"[56]. Tym samym próbuje on obnażyć nowoczesny przesąd cywilizacji zachodniej, jakoby na początku ludzkiego działania była zawsze jakaś idea w postaci hipotezy, którą można obalić bądź zweryfikować. Wittgenstein przedstawia marność tego przesądu na podstawie kilku przykładów: „Ten sam dziki, który, jak się wydaje, w zamiarze zabicia swego wroga przebija jego wizerunek, struga swą strzałę zgodnie z prawidłami i swe domostwo buduje naprawdę z drewna, a nie z symbolicznych wizerunków"[57]. W innym miejscu Wittgenstein podaje kolejne przykłady:

> Pośród wielu innych podobnych przykładów czytam o Królu Deszczu w Afryce, którego ludzie proszą o deszcz, gdy nadchodzi pora deszczowa. Ale znaczy to przecież, iż nie uważają naprawdę, że potrafił on sprowadzić deszcz; w przeciwnym razie czyniliby to w okresie suszy, kiedy kraj jest *a parched and arid desert*. Bowiem jeśli uznaje się, że to z głupoty ustanowili ludzie kiedyś urząd Króla Deszczu, to jednak całkiem jasne jest, że już wcześniej wiedzieli z doświadczenia, że deszcze rozpoczynają się w marcu i kazaliby wówczas działać Królowi Deszczu w pozostałych porach roku. Albo też: to przed świtem, gdy wzejść ma słońce, celebrowane są rytuały poczynającego się dnia, nie zaś nocą, wtedy bowiem ludzie po prostu zapalają lampy[58].

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż sam Wittgenstein bynajmniej nie był bezkrytyczny wobec religii albo religijnych dogmatów: uważał,

---

[55] Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi" Frazera*, dz. cyt., s. 14.

[56] Tamże, s. 27.

[57] Tamże, s. 15.

[58] Tamże, s. 27–28.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

że od „zabiegów magicznych należy odróżnić te, które oparte są na fałszywym, zbyt prostym wyobrażeniu o rzeczach i procesach", które sporządzają „fałszywy", czyli „nietrafny obraz" świata[59]. Żadna religia bądź praktyka magiczna nie popełnia według Wittgensteina błędu, dopóki nie wysuwa „jakiejś teorii"[60].

W socjologii szerokim echem odbiła się koncepcja Roberta Mertona co do „funkcji jawnych" i „ukrytych", których najbardziej znanym przykładem był taniec ludu Hopi, dzięki któremu w sposób jawny pragnęli sprowadzić deszcz, a w sposób ukryty, jakby mimowolnie, integrowali się we wspólnotę. Oczywiście funkcja ukryta wydaje się konsekwencją funkcji jawnej, więc w interpretacji Mertona lud Hopi musiał *najpierw* wierzyć w moc swojego rytualnego tańca, aby na poziomie ukrytym, nieświadomym, integrować się jako społeczność. W tym kontekście Merton zastanawia się „jakie zmiany zachodzą w powszechnym wzorze zachowania, kiedy jego funkcje ukryte stają się na ogół znane (a zatem nie są już ukryte)"[61]. Merton nie rozwinął tego problemu, aczkolwiek poruszył najbardziej fundamentalny problem nowoczesnej cywilizacji od końca XIX wieku. Bowiem powiedzenie: Nietzscheańska „śmierć Boga" stanowi wyraz kondycji kulturowej, w którym funkcja ukryta, czyli tworzenie oraz odtwarzanie porządku moralnego, zostaje zdemaskowana poprzez przejście wiary w funkcję jawną. Konsekwentnie Nietzsche stwierdzał, iż na skutek upadku funkcji jawnej powinna także upaść funkcja ukryta, czyli moralność chrześcijańska wraz z chrześcijańskim obrazem człowieka i człowieczeństwa.

Dokładnie w tym miejscu drogi Nietzschego i Wittgensteina całkowicie się rozchodzą. Albowiem we wszystkich tego rodzaju poglądach i podejściach filozoficzno-naukowych kryje się, z punktu widzenia Wittgensteina, jeden i ten sam błąd w postaci niedorzecznej hipotezy, iż poglądy religijne, etyczne oraz estetyczne wynikały z przesądów – fałszywych hipotez na temat rzeczywistości. Wittgenstein stara się pokazać, że taki pogląd sam w sobie jest przesądem i świadczyć może jedynie o redukcjonistycznej mentalności cywilizacji nowoczesnej. Według niego, praktyki magiczne i religijne nie były żadnymi „funkcjami jawnymi", z których *a posteriori* badacz mógłby wyciągać wnioski na temat „funkcji ukrytych" – w samej rzeczy te praktyki stanowiły same dla siebie sposób zaspokojenia potrzeb:

---

[59] Tamże, s. 16.

[60] Tamże, s. 12.

[61] R. Merton, *Funkcje jawne i ukryte* [w:] tenże, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 2002, s. 140.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Zadawanie śmierci przez spalenie wizerunku. Całowanie portretu ukochanej osoby. Oczywiście nie opiera się to na wierze w określony wpływ na przedmiot, który wizerunek przedstawia. Ma na celu zaspokojenie i osiąga je. Lub też raczej: nie ma na celu niczego; postępujemy w ten sposób i czujemy się wtedy zaspokojeni[62].

Wydaje się więc, że z punktu widzenia Wittgensteina język religijny nie wyraża lub przynajmniej nie powinien wyrażać poglądu o rzeczywistości, lecz wyraża pewien stosunek do rzeczywistości – a dokładnie do misterium samego bycia: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest"[63]. Wittgenstein przestrzega więc nie tylko przed mentalnością scjentystyczną, ale przed kondycją kulturową, w której doszłoby do zaniku wrażliwości dla języka religijnego oraz wszystkich innych aspektów ludzkich egzystencji, których nie da się ani zobrazować, ani dowieść drogą języka naukowego.

Ale filozofia późnego Wittgenstein nie tylko w sposób jawny polemizuje ze scjentyzmem, ale także w sposób *implicite* z filozofią Nietzschego. Odrzucenie solipsyzmu nie doprowadziło Wittgensteina do utraty szacunku dla świadomości zbiorowej, jak miało to w miejsce w przypadku Nietzschego, który, co prawda, zawsze traktował świadomość ludzką w kategoriach społecznych, ale jednocześnie gardził tym, co „stadne". O ile człowiek jako istota społeczna jest, zdaniem Nietzschego, jedynie „przeciętnym egoistą", dla którego zwyczaje bywają ważniejsze niż jego własne korzyści[64], o tyle Nietzscheański „nadczłowiek" stanowiłby wzór egoisty w najczystszym wydaniu, cechujący się „zdrowym samolubstwem, co z potężnej duszy tryska"[65]. Potężna dusza nie pragnie miłości ani nie dąży do umiłowania bliźniego, gdyż nie byłoby to, zdaniem Nietzschego, niczym innym jak „złym umiłowaniem samego siebie"[66]. Przezwyciężenie nowoczesności musiałoby więc skutkować nadejściem ery społeczeństwa ponowoczesnych „nadludzi" – „zdrowych" egoistów, których wola mocy jest na tyle rozwinięta, aby zamiast niewolnikiem świata stać się twórcą nowych wartości oraz nowych form życia. Na poziomie ontologicznym Nietzsche sugerował zatem rozwój jednostki kosztem ogółu – innymi słowy: nadczłowiek

---

[62] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi" Frazera*, dz. cyt., s. 15.

[63] L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., s. 81 (zdanie 6.44).

[64] F. Nietzsche, *Nachlaß 1887–1889* [w:] tenże, *Kritische Studienausgabe*, red. G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York 1999, s. 480.

[65] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 137. Warto zaznaczyć, iż Nietzsche odróżniał zdrowe samolubstwo od chorego – jednak nie mu tu miejsca, aby ten problem rozwinąć. Por. Tamże, s. 55–56.

[66] Tamże, s. 45.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

to jednostka wyjątkowa, niezależna i dlatego nieredukowalna do metafizycznego i ogólnego pojęcia człowieczeństwa.

Co proponuje Wittgenstein? Otóż w swoich notatkach z roku 1916 pisze on, że istnieją dwa „bóstwa" (*Gottheiten*), z którego jeden stanowi „świat", a drugi – „niezależne ja"[67]. Nietzsche był zdecydowanym zwolennikiem tego drugiego bóstwa, czyli „niezależnego ja". Głosił on indywidualizm jakościowy[68], w którym jednostka stanowiłaby odrębną, niezależną oraz wojującą ze światem wartość integralną w postaci „wolnego ducha" nadczłowieka. Chyba słusznie Emil Cioran nazwał Nietzschego „fałszywym ikonoklastą", zauważając, iż w swojej żarliwości „zdruzgotał" idole jedynie „po to, by zastąpić je innymi"[69]. Tym najważniejszym idolem był niewątpliwie nadczłowiek – niczym, jak kąśliwie stwierdza Cioran, groteskowa chimera stworzona przez człowieka niedojrzałego i naiwnego. Te krytyczne uwagi Ciorana wydają się w tym miejscu szczególnie cenne, albowiem Wittgenstein sądził, że zadaniem filozofii jest niszczenie bożków, które miałyby zapełnić opuszczone po *śmierci Boga* centrum kultury[70]. Dużo wskazuje na to, iż nacisk na skrajny indywidualizm wydawał się Wittgensteinowi stanowić bałwochwalczą postawę człowieka wobec problematyki egzystencjalnej w nowoczesności. Dlatego głosił on odmienną filozofię życia, która odnalazłaby spokój myśli poprzez ukonstytuowanie harmonii z pierwszym bóstwem – czyli *światem*. W odróżnieniu od Nietzschego Wittgenstein sugerował, że nie rozrost, lecz zaprzeczenie swojemu „niezależnemu ja", swojemu ego, jest jedyną właściwą drogą życiową.

> Życie jest niczym droga wzdłuż górskiej grani; z prawa i z lewa strome zbocza, po których niepowstrzymanie zsuwasz się w dół, w tym lub tamtym kierunku. Wciąż widzę ludzi zsuwających się tak i pytam: „Jak mógłby ten człowiek sobie pomóc!" A znaczy *to* „zaprzeć się wolnej woli". Ta właśnie postawa wyraża się w owej „wierze". Nie jest to jednak wiara *naukowa*, nie ma ona nic wspólnego z przekonaniami naukowymi[71].

W pewnym sensie Wittgenstein także proponuje „śmierć Boga" – ale nie Boga znienawidzonego przez Nietzschego, lecz tego bożka, którego Nietzsche tak bardzo pragnął wskrzesić i który by manifestował się oraz realizował poprzez wolę mocy (*Wille zur Macht*). W tym miejscu

---

[67] Por. L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, dz. cyt., s. 169.

[68] Por. G. Simmel, *Soziologie*, dz. cyt., s. 841–842.

[69] E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008, s. 117.

[70] Por. L. Wittgenstein, *The Big Typescript. TS 213*. Kritische zweisprachige Ausgabe Deutsch-Englisch, 2005, 413.

[71] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 99.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dostrzec można zwrot Wittgensteina w kierunku myśli judaistycznej, która polega na jasnym oddzieleniu pobożności od bałwochwalstwa i która przeciwstawia się anty-judaistycznej postawie Nietzschego[72]. Z punktu widzenia psychologii, propozycja Wittgensteina wydaje się prekursorska pod względem niektórych form współczesnej psychoterapii, które – będące pod wpływem wschodniej filozofii starożytnej – usiłują wskrzesić oraz rozszerzyć świadomość człowieka poprzez redukcję „ego"[73]. Z kolei z perspektywy socjologicznej Wittgenstein porusza problem, który dopiero w latach pięćdziesiątych został uchwycony jako problematyka tzw. pułapek społecznych: badacze społeczni zaczęli dostrzegać, iż postawa egoistyczna koreluje z pojmowaniem życia jako gry o sumie zerowej, która prowadzić może do pogorszenia się całej kondycji społecznej ze względu na destrukcję cennej wartości, jaką jest zaufanie międzyludzkie[74]. Warto w tym kontekście także zaznaczyć, iż Wittgenstein pojmował wiarę właśnie jako „ufność" – a nie jako przekonanie intelektualne[75]. Wiara nie wyraża się w żadnym rachunku prawdopodobieństwa, lecz w ogólnej postawie wobec życia i świata. Brak ufności, zdaniem Wittgensteina, powoduje, że człowiek jest jakby „*uwięziony* w pokoju, którego drzwi nie są zamknięte i otwierają się do wewnątrz; jednak nie przychodzi mu do głowy, by je *pociągnąć*, zamiast pchać"[76]. Z tego punktu widzenia postawa Nietzschego polega na nieustannym „pchaniu", na pragnieniu nieustannej walki z rzeczywistością oraz namiętnością tworzenia nowego świata, nowych wartości, aby w ten sposób docelowo przełamać krępujące bariery zarówno naturalne, jak i społeczne[77]. Ideałem Wittgensteina był, wprost przeciwnie, „spokój myśli"[78], który określał jako „pewien chłód",

---

[72] Być może w tym kontekście zrozumiała się staje wypowiedź Wittgensteina do swojego przyjaciela – Maurice O'Conner Drury, że o ile idee religijne przyjaciela wydają mu się być bardziej greckie niż biblijne, to jego własne są „stuprocentowo hebrajskie". Por. T. Labron, *Wittgenstein's Religious Point of View*, New York 2006, s. 74. O anty-judaistycznej postawie Nietzschego warto dodać, że nie jest ona jednoznacznie antysemicka – dotyczy raczej wzoru kulturowego aniżeli kwestii etnicznej, rasowej.

[73] Por. S. Walch, *Vom Ego zum Selbst. Grundlinien eines spirituellen Menschenbildes*, München 2011.

[74] Por. E. Hankiss, *Pułapki społeczne*, Warszawa 1986, s. 11–12.

[75] Tamże, s. 111.

[76] Tamże, s. 70.

[77] O egocentrycznej mentalności ponowoczesnego człowieka w sposób bardzo przekonujący pisze R. Funk w pracy. *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München 2005.

[78] Tamże, s. 73.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niczym „świątynia", która namiętnościom służy jako otoczenie, „nie wtrącając się do nich"[79].

Decentralizacja kulturowa stanowi więc szansę dla innego pojmowania życia i rzeczywistości, która wciąż nie została zrealizowana. Nietzsche proponuje rozrost „ego" – Wittgenstein przeciwnie, apeluje o poskromnienie swojego „niezależnego ja", aby móc się w wierze, tzn. w ufności odnieść do świata. Dlatego Wittgenstein radził rzecz następującą:

> Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w życiu, jest sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne, znika. To, że twoje życie jest problematyczne, znaczy, iż twoje życie nie pasuje do formy życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie pasowało do formy, zniknie wtedy to, co problematyczne[80].

Na podstawie całości powyższych wywodów można zaryzykować stwierdzenie, iż największym problemem człowieka, który powinien „zniknąć", jest jego pojmowanie siebie samego jako istoty odrębnej, niezależnej, suwerennej i autonomicznej wobec świata. Nietzscheański ideał nadczłowieka to wzór życia oparty na „pchaniu" się na świat ze swoimi myślami i fantazmatami. Z kolei Wittgensteinowski człowiek stanowiłby przeciwieństwo tego modelu antropologicznego: byłaby to istota skierowana do wewnątrz – jednak nie w celu zamknięcia się w indywidualizmie, lecz po to, aby zaprosić do swego wnętrza świat i żyć z nim w harmonii. „Staraj się być kochanym, a nie podziwianym" – radził Wittgenstein w roku 1940, stojąc tym samym w radykalnej opozycji do samolubnej postawy Nietzscheańskiego nadczłowieka.

Wobec tego należy na końcu zwrócić uwagę, iż późna filozofia Wittgensteina jest w opozycji do postępowej i zarazem ujednolicającej nowoczesności – aczkolwiek w inny sposób aniżeli popularne nurty postmodernizmu, które w duchu Nietzscheańskim ogłaszają „śmierć człowieka" jako kres podmiotowości. Co prawda, u Wittgensteina struktury językowe cechują się różnorodnością – ale nie są autonomiczne wobec podmiotu ludzkiego oraz samego procesu życia[81]. Albowiem to właśnie od orientacji życiowej człowieka zależeć będą znaczenia dotyczące sensu egzystencji oraz całokształt porządku kulturowego. Zamiast więc głosić konieczność zmiany charakteru człowieczeństwa,

---

[79] Tamże, s. 17.

[80] Tamże, s. 49.

[81] Por. L. Nagl, *Wittgenstein und die Postmoderne* [w:] *Wittgensteins Einfluß auf die Kultur der Gegenwart*, red. F. Wallner, A. Haselbach, Wien 1990, s. 67.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wittgenstein szukał drogi przeciwnej, która umożliwiłaby nam spojrzeć na problemy egzystencjalne człowieka i z ufnością powiedzieć: „takie oto jest ludzkie życie”[82].

WNIOSKI – *QUO VADIS*, CZŁOWIEKU PONOWOCZESNY?

Wittgenstein nie skrywał swojej niechęci do postępu nowoczesnej cywilizacji zachodniej, ponieważ obawiał się zapanowania mentalności scjentystycznej, która mogłaby zdewaluować korzyści płynącego z decentralizacji kulturowej Zachodu. Będąc nie tylko filozofem języka, ale także niezwykle wrażliwym na kwestie związane z filozofią życia i kultury, obawiał się, że cały postęp naukowy może okazać się klatką egzystencjalną. Język naukowy działa bowiem tylko na powierzchni, w czasie gdy problemy życia sięgają w głąb – nie tyle w sensie materialnym, ile w sensie językowym: „Problemy życia są nierozwiązywalne na powierzchni, dają się rozwiązać jedynie w głębi. Są nie do rozwiązania w wymiarach powierzchni”[83]. Choć rzeczywistość empiryczna nie dzieli się na warstwy – powierzchowna lub głęboka, niższa lub wyższa – to jednak nasz *stosunek* do świata i życia może być powierzchowny albo głęboki, niski bądź wysoki.

„Być może”, jak marzył Wittgenstein, „i ta cywilizacja wytworzy kiedyś kulturę. Kiedy to nastąpi, nastanie rzeczywista historia odkryć XVIII, XIX i XX stulecia, która będzie bardzo interesująca”[84]. Nowoczesność wznosi coraz większe budowle, zarówno na poziomie materialnym, jak i intelektualnym, co w konsekwencji zwiększa wydajność poszczególnych obszarów życia społecznego – ale nie przedstawia żadnej stabilnej aksjologii, dzięki której wzrastałby na poziomie duchowym. Pod pojęciem ducha nie pojmuję tutaj metafizycznej substancji niematerialnej, lecz wrażliwość na pytanie o sens życia, który według Wittgensteina nie może się na poziomie językowym mieścić w obrębie świata opisanego językiem naukowym, opisowym i analitycznym. Kiedy Wittgenstein stwierdza, że „sens świata” może leżeć poza nim samym[85], to nie ma na myśli jakiegoś miejsca poza światem empirycznym, lecz perspektywę, która przekraczałaby poczucie „niezależnego ja” – czyli auto-transcendencję. Cywilizacja nowoczesna, która ze

[82] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, dz. cyt., s. 14.

[83] Tamże, s. 114.

[84] Tamże, s. 101.

[85] L. Wittgenstein, *Tractatus*, dz. cyt., s. 80 (zdanie 6.41).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

względu na swój niepohamowany postęp obniża poziom kultury subiektywnej, zagraża człowiekowi w tym właśnie sensie, że wyklucza wszelkie gry językowe, czyli formy życia, które umożliwiłyby mu wyjście poza ciasne ramy ego. Dąży ona tym samym do wytworzenia kultury ponowoczesnej, w której symbole utraciły swoją „głębię" i stanowią jedynie płytką grę znaków, nie rozwiązującą problemów życiowych. Wittgensteina nie zadowalał taki obraz człowieka oraz kultury i pragnął naszkicować „podstawy budowli możliwej", aby w ten sposób móc rozważyć alternatywną drogę rozwoju kulturowego. Pod tym względem jego myśl była podobna do myśli Nietzschego, który także jako wielki krytyk nowoczesności wybiegał naprzód, w kierunku nowych możliwości uspołecznienia. Jednak w odróżnieniu od Wittgensteina, Nietzschemu marzyła się kultura elitarna, w której całe społeczeństwa pracują na rzecz wybitnych jednostek – czyli spełnionych egoistów. Wittgenstein spoglądał na możliwości rozwoju kulturowego z wprost przeciwnej perspektywy, w której jednostka będzie pracować „zgodnie z duchem całości"[86].

Przejście ku ponowoczesności, w której osiągnięcia nowoczesnej cywilizacji zaowocowałyby także rozwojem wysokiej kultury subiektywnej, musiałoby się więc Wittgensteinowi wydawać bardzo atrakcyjne. Ale w jakim kierunku owa kultura subiektywna mogłaby podążać? Istnieją dwie modalności, które się wzajemnie wykluczają: albo rozrost „ego", które będzie w stanie zapanować nad postępem cywilizacyjnym, albo jego poskromienie, co stawiałoby pod znakiem zapytania przyspieszający postęp cywilizacyjny, ponieważ odbiera człowiekowi wrażliwość dla innych form życia, wyrażających misterium samego bycia, które z kolei stanowi podstawę dla rozwoju kulturowego na poziomie subiektywnym. Wybór drogi kulturowej, którą wybierze Zachód, nie jest łatwy do przewidzenia. Także nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, która z tych dwóch opcji miałaby być tą właściwą i prawdziwą z punktu widzenia filozofii życia lub socjologii kultury. Sam Wittgenstein twierdził, że komuś, kto „sam siebie nie opanował" nie *wolno* „mówić prawdy"[87]. Prawo do głoszenia prawdy Wittgenstein przyznaje jedynie temu, „kto sam w niej *spoczywa*; nie zaś temu, który spoczywając jeszcze w fałszu, tylko raz sięgnie z niego po prawdę"[88].

---

[86] Jest to różnica podstawowa, która zarysowuje się już we wczesnym okresie intelektualnego rozwoju Wittgensteina, na którą także zwrócił uwagę Eddy Zemach. Por. M. Świerczyński, *Mistycyzm „wczesnego" Wittgensteina*, dz. cyt., s. 68.

[87] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 61.

[88] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Czy Nietzsche uczynił więc błąd, kiedy ogłosił prawdę o „kryzysie" Zachodu, nie mając panowania nad sobą, nie spoczywając w „prawdzie", którą – czasami humorystycznie, a czasami z ponurą powagą – tak emfatycznie głosił? Jedno wydaje się pewne: zarówno Nietzsche, jak i Wittgenstein traktowali filozofię i życie jako integralną całość, która realizuje się w praktyce kulturowej w wymiarze społecznym. Nie powinno być więc nadużyciem potraktowanie ich własnego rozwoju życiowego jako wskazówki, a może nawet jako świadectwa ich przekazu filozoficznego. Być może więc warto przypomnieć, iż krzewiciel idei „nadczłowieka" skończył swe życie w stanie załamania psychicznego, powtarzając opiekującej się nim matce gorzkie słowa: „jestem głupi"[89]. Z kolei Wittgenstein, który głosił wyrzeczenie się postawy egocentrycznej, podobno tuż przed swoją śmiercią poprosił swojego lekarza, aby ten przekazał jego bliskim wiadomość, że miał „wspaniałe życie"[90]. Przypadek?

LUDWIG WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF CULTURE AND LIFE – AN ALTERNATIVE TO POSTMODERNITY

Summary

In the present article I outline the main differences between Nietzsche and Wittgenstein concerning the anthropological and cultural dimension of social life. One of the most crucial aspects of social life is the image of man as the axiological point of reference. Although Wittgenstein, like Nietzsche, observed and criticized the simultaneousness decline of culture and progress of Western civilization, I argue that Wittgenstein poses an alternative view on the human condition and the possibilities of overcoming the cultural crisis of modernity. Unlike Nietzsche, who suggested that the only solution is a radical transformation of man into the *Übermensch*, Wittgenstein proposes harmony with the world and taming the human ego. Wittgenstein's philosophy of culture and life can be regarded as an alternative for the transition of the Western culture from modernity to postmodernity based on the belief in the potential of the human being and humankind.

Markus Lipowicz

[89] R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist. Band 1*, Berlin 1998, s. 280.

[90] M. Steinweg, *Behauptungsphilosophie*, Berlin 2006, s. 41.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015