

**SZYMON SZCZĘCH**

**(Kraków)**

**NIEWYPOWIADALNOŚĆ ETYKI  
W TRAKTACIE LOGICZNO-FILOZOFICZNYM  
LUDWIGA WITTGENSTEINA**

Nie powinno budzić zaskoczenia stwierdzenie, iż temat etyki nie jest głównym zagadnieniem *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina. Całość „problematyki” to bowiem raptem kilka tez, skromnych – musi się zdawać – w swym znaczeniu tyleż, co w objętości, skoro można je w tym miejscu bez nadmiernej rozwlekłości przytoczyć:

- 6.4 Wszystkie zdania są równorzędne.
- 6.41 Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości.
- Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe.
- Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe.
- Musi leżeć poza światem.
- 6.42 Dlatego nie ma żadnych tez etycznych. Zdania nie mogą wyrazić nic wyższego.
- 6.421 Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć.
- Etyka jest transcendentálna.
- (Etyka i estetyka to jedno.)
- 6.422 Pierwszą myślą, jaka nasuwa się przy formułowaniu prawa etycznego o postaci „powinieneś...”, jest to: a co, gdy tego nie zrobię? Jest jednak jasne, że etyka nie ma nic wspólnego z karą i nagrodą w zwykłym rozumieniu. A więc kwestia *następstw* czynu musi być tu nieistotna. – W każdym razie nie mogą one być

zdarzeniami. W kwestii tej musi bowiem być mimo wszystko coś słusznego. Musi istnieć jakaś etyczna nagroda i kara, ale zawarta w samym czynie.

(Jest również jasne, że nagroda musi być czymś przyjemnym, a kara przykrym.)<sup>1</sup>

Urywkowy charakter niniejszych myśli to nie jedyny powód, dla którego problem etyki w dziele Wittgensteina łatwo zlekceważyć. Inną przesłankę stanowi ich lokalizacja. Przywołane tezy należą bowiem do tzw. mistycznej części *Traktatu*, która dla pewnego grona jego odbiorców stanowi wyraz raczej osobowości jej autora aniżeli pełnoprawny element książki poświęconej, jak mniemają, logice i językowi.

A jednak wiele trudu trzeba sobie zadać, by etykę w *Traktacie* bez skrupułów spostrzono. W pierwszym rzędzie należałoby rozprawić się z przekonaniem samego Wittgensteina, iż etyczny jest w istocie cel całej jego książki. Tę fundamentalną deklarację zawiera wysłany w listopadzie 1919 roku list do wydawcy, Ludwiga von Fickera. Właściwy w swym mniemaniu sens *Traktatu* wyraził w nim Wittgenstein tak dobitnie i bezpośrednio, jak chyba w żadnej innej wypowiedzi. Już pobieżny rzut oka na jego formę graficzną, gdzie aż roi się od słów zapisanych dużą literą i pismem rozstrzelonym, daje do myślenia na temat wagi, jaką Wittgenstein przywiązywał do wyrażonych w nim myśli. Oto jego treść:

[...] książka ta ma sens etyczny. Chciałem swego czasu dać w przedmowie zdanie, którego teraz faktycznie tam nie ma, ale które tu piszę, bo może będzie dla Pana kluczem. Otóż chciałem napisać, że moja praca składa się z dwu części: z tego, co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna. Treść etyczną moja książka wyznacza niejako od wewnątrz; i jestem przekonany, że TYLKO tak da się ją wyznaczyć ściśle. Krótko mówiąc sądzę, że wszystko, co wielu dziś klepie, zawarłem w swej książce milcząc<sup>2</sup>.

Powyzsza deklaracja jest aż nazbyt wyraźna w swej jednoznaczności, by dało się zbyć obecne w *Traktacie* uwagi na temat etyki. Co więcej, to właśnie do niej – i właściwie tylko do niej – nawiązał Wittgenstein po dekadę niemal trwającym rozstaniu z filozofią, pisząc *Wykład o etyce*. Pozwała to przypuszczać, że tylko tych swoich myśli z okresu *Traktatu* gotów był nadal jeszcze bronić – nie zaś pomysłów logicznych, które wkrótce na zawsze zarzucił.

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z *Traktatu logiczno-filozoficznego* pochodzą z wydania: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997 – przytaczam je w niniejszym artykule za pomocą skrótu „TLP” umieszczanego w nawiasie wraz z numerem cytowanej tezy.

<sup>2</sup> Cyt. za: B. Wolniewicz, *O Traktacie* [w:] TLP, s. VIII.

Rzecz jednak nie w tym, by egzaltować się sztucznie wykreowaną opozycją logiki i etyki, lub, co gorsza, by jedno stronnicze spojrzenie egzorcyzmować innym. Zamierzeniem moim nie jest pójść śladami listu do von Fickera i wykazać, w jaki sposób książka, w której o etyce napisano tyle, ile powyżej udało się zacytować w zaledwie kilku liniach, w rzeczywistości cała ma cel etyczny, ale skromniej – ukazać, iż te myśli na jej temat, które *explicite* w niej wyrażono, nie stanowią oderwanego od reszty świadectwa pokomplikowanej osobowości autora, lecz jej pełnoprawny element. Słowem, wpisać rozważania na temat etyki w kontekst pozostałych zagadnień *Traktatu*.

Nie trzeba wielkiej erudycji, by dostrzec miejsce, w którym bez trudu da się przetrząść pomost pomiędzy tymi dwoma obszarami. Kluczową dla przytoczonych rozważań myśl wyrażają tezy 6.42 orz 6.421. Już pobieżny rzut oka ujawnia ich związek z innymi częściami *Traktatu*. W uwagach tych charakteryzuje się bowiem etykę jako niewypowiadalną, a to pojęcie w układzie tej książki pojawia się już wcześniej. Nadrzędnym moim celem jest zatem zbadać, dlaczego etyka, zdaniem Wittgensteina, jest niewypowiadalna, i co to znaczy. Sposób zaś, w jaki to uczynię – przyrównując tezy etyczne do innych wypowiedzi na temat niewypowiadalności – nie tylko może pomóc rozwiązać tę zagadkę, ale wskazując na obszar wspólny pomiędzy częścią etyczną (jako elementem mistycyzmu Wittgensteina) a logiczną *Traktatu*, dokona „rehabilitacji” tej pierwszej.

## TEZY ETYCZNE JAKO NIBY-ZDANIA

Trudność, jaka pojawia się już na samym początku rozważań, wydaje się zasadnicza: czym owo „nie można wypowiedzieć” miałyby być – konstatacją niemożliwości czy też etycznym zakazem? Sięgnięcie do tekstu oryginalnego wydaje się jednoznacznie wykluczać interpretację deontyczną. Gdyby miała się ona potwierdzić, w różnych sformułowaniach tezy o niewypowiadalności można by się spodziewać słowa *dürfen*, które, choć często tłumaczone jako „można”, oznacza, że „jest dozwolone (coś robić)”. W tezie 6.42 występuje jednak słowo *können* („*Sätze können nichts Höheres ausdrücken*”), a nadto uwaga kolejna zbudowana została przy użyciu zwrotu *sich lässt* („dać się”), które to w języku niemieckim odnoszą się do możliwości, nie zaś przyzwolenia – „*Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt*” (TLP 6.421).

Czy zatem już „jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć”? Poczucie oczywistości towarzyszące niektórym twierdzeniom nie tylko

wcale nie stanowi efektywnego kryterium ich prawdziwości, ale i niezrządkiem sprawia, że wydaje się rzeczą zbędną dostarczać dodatkowych wyjaśnień. Czyżby tego typu iluzji uległ i Wittgenstein, poprzedzając swą tezę cokolwiek życzeniowym zwrotem o jej jasności? To, że etyki nie da się wypowiedzieć, nie jest bynajmniej rzeczą oczywistą i sam Wittgenstein musiał być tego świadom, skoro w liście do von Fickera przedstawiał tę ideę jako myśl główną dzieła, przeciwstawiając ją „etycznej gadaninie” innych. Świadomość taką implikuje zresztą sama pobudka listu – chęć wyłuszczenia prawdziwego, etycznego sensu książki. Gdyby ten był jasny, nie byłoby czego wyłuszczać. I choć domniemany, etyczny sens *Traktatu* nie jest sensem jednej z jego tez, to jednak fakt, że w tezie tej mówi się coś o etyce, pozostaje w niewątpliwym związku z owym pierwszym zagadnieniem.

Tę kłopotliwą sytuację interpretacyjną ratuje fakt, że tezy etyczne nie są przecież jedynym rodzajem wypowiedzi uznawanych w *Traktacie* za niemożliwe. Przeciwnie, jeśli przyjrzeć się porozrzucanym tu i ówdzie deklaracjom Wittgensteina, istnieje cały katalog takich niewypowiadalnych kategorii. Za Hansem-Johannem Glockiem można wskazać na następujące ich rodzaje:

- (a) forma logiczna wspólna zdaniu i temu, co ono odwzorowuje (niewyraźność harmonii między myślą a rzeczywistością);
- (b) znaczenie znaków i sens zdań (zakaz semantyki);
- (c) relacje logiczne między zdaniami (żadnych reguł wnioskowania logicznego);
- (d) kategoria logiczno-syntaktyczna znaków (pojęcia formalne są niby-pojęciami);
- (e) struktura myśli i świata (granice myślenia wyznaczone są od wewnątrz);
- (f) to, co mistyczne (niewyraźność wartości)<sup>3</sup>.

O zdaniach próbujących wyrazić powyższe rzeczy twierdzi się w *Traktacie*, że są pozbawionymi sensu niedorzecznościami. W odróżnieniu jednak od nonsensów ewidentnych – składniowych, niedorzeczności powyższe wcale na takie nie wyglądają. Zdanie: „ $P(x)$  jest predykatem” nie tylko nie wydaje się być absurdalne, ale wręcz przeciwnie – niesie sensowną informację na temat znaczenia symboli w klasycznym rachunku logicznym. By podkreślić tę rzeczywistą niewypowiadalność w szacie rzekomej dorzeczności, ukuł Wittgenstein dlań specjalny termin – „niby-zdania”. Niby-zdania tylko sprawiają wrażenie, jakoby wyrażały pewne treści, podczas gdy w rzeczywistości są one niewypowiadalne. Uzasadniać zaś tę niewypowiadalność ma obecne

<sup>3</sup> H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 203.

w *Traktacie* rozróżnienie mówienie-pokazywanie, w myśl którego to, „co można pokazać, tego *nie* można powiedzieć” (TLP 4.1212). Wskazanych kategorii nie można wypowiedzieć, gdyż one same ukazują się w formach zdań sensownych i tautologii.

Fakt, iż na wskazanej liście obok kategorii logicznych znalazł się także punkt ostatni, dotyczący wartości, przesądza kwestię domniemanej heterogeniczności etyki w *Traktacie*. Powody, dla których razem z częścią mistyczną znalazła ona w nim swe miejsce, nie są natury psychologicznej, lecz ściśle merytorycznej – zarówno logika, jak i etyka są jednakowo niewypowiadalne. Zdaniem Glocka, obie też stanowią przedmiot teorii mówienie-pokazywanie, która stanowi łącznik pomiędzy tymi elementami *Traktatu*: „Rzeczywiste znaczenie rozróżnienia mówienie/pokazywanie polega na tym, że obie te części umieszcza na tym samym poziomie, zakazując zarówno zdań dotyczących istoty przedstawiania symbolicznego, jak i mistycznych wypowiedzi o dziedzinie wartości”<sup>4</sup>. Glock zdaje się jednak mylić o tyle, iż teoria mówienie-pokazywanie rzeczonych wypowiedzi wcale nie zakazuje, lecz mówi, że nie są one możliwe – a to istotna różnica. Wnioski z dokonanej na wstępie analizy uwagi: „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć” w równej mierze stosują się do pozostałych stwierdzeń niewypowiadalności obecnych w *Traktacie*, przede wszystkim zaś do naczelnej zasady rzeczony teorii: „co można pokazać, tego *nie* można powiedzieć”. Właśnie: „nie można”, a nie – „nie wolno”.

Jeśli jednak rzeczywiście „nie można” – to dlaczego? Nie wystarczy odpowiedzieć: ponieważ można to pokazać – to tylko warunek niewypowiadalności, nie jej uzasadnienie. Powody uznania powyższych kategorii za niewypowiadalne prezentują się w *Traktacie* odmiennie dla każdej z nich, niemniej próba docieczenia pewnych ogólnych racji stojących za dyskutowanym wykluczeniem wskazuje w mojej opinii, że owe różnorodne przesłanki dają się zebrać w trzy rodzaje argumentacji odwołujące się odpowiednio do zbędności, niedorzeczności i ostatecznie niemożliwości wskazanych wypowiedzi. Omawiając je poniżej, spróbuję jednocześnie zastosować je do przypadku etyki, traktując jej sądy jak regularne niby-zdania.

#### TEZY ETYCZNE JAKO WYPOWIEDZI ZBĘDNE

Niby-zdania są zbędne, gdyż zgodnie z definicją Wittgensteina pokazują to, co zdają się mówić. Stąd wniosek, iż mówić tego już nie

<sup>4</sup> Tamże, s. 202–203.

potrzebują. Nawet jeśli nie jest tak do końca, gdyż rzeczywiście ich rzekomą treść pokazują nie one same, lecz formy innych, poprawnych wypowiedzi, to redundancja pozostaje. Jeśli tezy etyczne miałyby być zbędne z tych samych powodów, to musiałyby bądź same pokazywać to, co mówią lub zdają się mówić, bądź też musiałyby czynić to inne zdania. Żadna z dwu tych możliwości nie jest jednak w ich przypadku spełniona, a w związku z tym nie może być tu również mowy o zbędności ich treści.

#### TEZY ETYCZNE JAKO WYPOWIEDZI NIEDORZECZNE

Niby-zdania można na podstawie *Traktatu* uznać za niedorzeczności z dwóch, powiązanych ze sobą powodów. Po pierwsze dlatego, że to, co zdają się mówić, jest pokazywane. Po drugie zaś z tej racji, iż tę rzekomo wypowiedzianą treść tworzą własności konieczne świata i języka, niezbędne by w ogóle można było coś w nim przedstawiać. Argument z niedorzeczności mówiłby zatem, iż jeśli temu, co ukazuje się samo i to jako konieczne, nie sposób dorzecznie zaprzeczyć, to i dorzecznie nie można tego stwierdzić. Nie ma sensu w przypisywaniu czemuś własności, których nie może ono nie posiadać, a które nadto same się prezentują.

Możliwość zastosowania powyższej argumentacji do przypadku tez etycznych zawisła jest zatem od dwu wyjściowych przesłanek: pierwszej, zgodnie z którą to, co tezy etyczne miałyby mówić, byłoby pokazywane przez nie same bądź przez inne zdania, oraz drugiej, w myśl której to, czemu tezy te chciałyby dać wyraz, miałyby charakter konieczny. Pierwsza przesłanka stanowi warunek argumentacji odwołującej się do zbędności i powyżej została już wykluczona. Druga możliwość natomiast przedstawia się problematycznie. *Explicite* o żadnej konieczności w przypadku zdań etycznych nie może być mowy. Jakiego rodzaju konieczność miałyby bowiem stwierdzać zdania, takie jak: „Nie kradnij”, „Czyn dobrze każdemu” itp.? Gdyby chodziło o konieczność imperatywu, który zdania te zawierają, to trudno zrozumieć kryteria, w oparciu o które by ją rozpoznawano. Przekonania moralne bywają przecież nader różne i to, co jednym jawi się jako niepodważalne, drudzy postrzegają zawsze w przybraniu zmiennych okoliczności. Jeśli zaś konieczność ta miałaby polegać na uniwersalnym charakterze pewnych praktyk moralnych, to wobec oczywistej w tej kwestii zmienności żadne tezy etyczne nie mogłyby się ostać jako konieczne.

Poza tym – chciałoby się zaoponować – nie można przedmiotu tezy etycznych rozpatrywać w kategoriach: konieczne – przygodne, lecz co najwyżej: absolutne – względne, ponieważ tym, co starają się one wyrazić, są wartości. A z drugiej strony trudno nie dostrzec powiązań pomiędzy powyższymi parami idei. Temu, co nie może być inne lub po prostu nie być (konieczność), odpowiada to, co jest zawsze takie samo, niezależnie od zmieniających się warunków (absolutność), i podobnie dla ich przeciwieństw.

Uznanie absolutności za postać konieczności nie wystarczy jednak, aby rozważany argument uznać za obowiązujący również dla wypowiedzi etycznych. Konieczność własności, które usiłują wyrażać nibyzdania, prezentuje się bowiem sama w formach poprawnych wypowiedzi w ten sposób, iż samo uświadomienie sobie możliwości wyrażania przez język przekonuje, że musi on posiadać takie to a takie własności. W przypadku wartości tej samoprezentującej się konieczności brakuje, a znakiem owego braku jest różnorodność poglądów moralnych. Absolutność wartości, które tezy etyczne miałyby wyrażać, nie tylko – co oczywiste – nie pokazuje się w zdaniach, ale nie daje się osiągnąć także na drodze refleksji, skoro jej wynik u różnych ludzi przybiera tak odmienne kształty, a przeto pod znakiem zapytania staje sama „konieczność” wartości, wraz z nią zaś ważność argumentu z nieorzeczności.

#### TEZY ETYCZNE JAKO WYPOWIEDZI NIEMOŻLIWE

Jest jednak i trzecie uzasadnienie niewypowiadalności wskazanych kategorii – uzasadnienie, należy zaznaczyć, najwłaściwsze. Skoro bowiem rozróżnienie mówienie-pokazywanie głosi, iż tego, co można pokazać, tego *nie można* powiedzieć, to argument odwołujący się do niemożliwości właśnie, stanowi najwłaściwszą jej obronę. W rozumowaniu tym niewypowiadalność nibyzdań uzasadnia się na dwa sposoby. W pierwszej kolejności wskazuje się, że nie mogą one niczego „mówić”, ponieważ nie mają sensu, a więc nie mają prawdziwości czego wypowiadać. Po wtóre zaś odrzuca się nibyzdania jako niebędące zdaniami. Wedle *Traktatu* istotą zdania jest bowiem jego dwubiegunowość: „Zasada dwubiegunowości głosi, że każde zdanie musi mieć możliwość, by być prawdziwe oraz by być fałszywe”<sup>5</sup>. Nie mówi ona – jak zasada dwuwartościowości – że każde zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, lecz że każde zdanie *może* być prawdziwe lub fałszywe.

<sup>5</sup> Tamże, s. 88.

W takiej sytuacji wypowiedzi stwierdzające własności konieczne nie są dwubiegunowe, bo nie mogą być fałszywe.

W obu przypadkach, jak nietrudno zauważyć, ciężar argumentacji spoczywa na pojęciu sensu zdania jako *możliwej* sytuacji („To, co obraz przedstawia, stanowi jego sens”, TLP 2.221; „Obraz przedstawia pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej”, TLP 2.202). Ono to bowiem kształtuje specyficzne pojęcie „mówienia” jako przedstawiania prawdziwości tejże sytuacji-sensu zdania oraz pojęcie samego zdania jako wypowiedzi dwubiegunowej, tj. *mogącej* być prawdziwą lub fałszywą – przedstawiającej pewną *możliwą* sytuację, która ma miejsce lub nie.

Powodzenie zastosowania powyższej argumentacji do przypadku tez etycznych uzależnione jest zatem od stwierdzenia ich bezsensowności. W przypadku niby-zdań brak sensu brał się z faktu, że nie przedstawiają one żadnej możliwej sytuacji, a jedynie to, co nie może być inaczej – własności konieczne języka i świata. W przypadku tez etycznych nic takiego jednak nie ma miejsca. Wypowiedzi takie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, nie przedstawiają bowiem żadnych koniecznych własności, utożsamienie zaś wartości absolutnych, które miałyby wyrażać, z jakąś postacią konieczności natrafia na wzmiankowane wcześniej trudności. Jeśli więc tezy etyczne nie przedstawiają żadnej konieczności, to należałoby uznać, że nie są one bezsensowne, a wówczas i argumentacja rozważanego typu nie znajdowałaby w ich przypadku zastosowania.

## NIEWYPOWIADALNOŚĆ ETYKI

Próba znalezienia racji niewypowiadalności etyki pośród powodów, dla których są takimiz niby-zdania, wypada negatywnie. W sensie ustalonym przez refleksję nad nimi tezy etyczne nie są ani zbędne, ani nedorzeczne, ani niemożliwe. Zdaje się więc wynikać stąd wniosek, iż tezy etyczne nie są wcale niby-zdaniami. Zarówno o etyce, jak i innych kategoriach z listy skompilowanej przez Glocka twierdzi Wittgenstein, że nie da się ich wypowiedzieć, jednak powody, dla których tak jest, muszą widocznie przedstawiać się w obu przypadkach odmiennie.

Podstawowa różnica między obu rodzajami wypowiedzi polega na tym, iż to, czego nie mogą wyrazić niby-zdania, uwidacznia się w formie zdań sensownych i tautologii. W przypadku tez etycznych nic takiego jednak nie zachodzi. Wypowiedzi etyczne nie pokazują wartości, które rzekomo miałyby wyrażać, nie czynią tego również inne zdania. W *Traktacie* nie twierdzi się co prawda – na zasadzie inwersji



wobec tezy 4.1212 – iż czego nie można wyrazić, to można pokazać, niemniej w przypadku wszystkich kategorii niby-zdań taka odwrotna prawidłowość zachodzi. Tezy etyczne o tyle stanowią względem nich wyjątek, iż regularności tej uchybiają, a w związku z tym ich domniemana niewypowiadalność nie może wynikać, jak widzi to Glock, z niemożliwości sankcjonowanej przez teorię mówienie-pokazywanie, lecz z jakiegoś innego powodu.

Powyższa konkluzja oznacza w konsekwencji, że wypowiedzi etycznych nie tyczą się obecne w *Traktacie* i typowe dla rozróżnienia mówienie-pokazywanie formuły, takie jak: „Co się w języku odzwierciedla, tego język nie może przedstawiać” (TLP 4.121); „Co się w języku *samo* wyraża, tego *my* wyrazić przezeń nie możemy” (TLP 4.121); i w końcu „Co *można* pokazać, tego *nie można* powiedzieć” (TLP 4.1212). Twierdzenia powyższe nie obejmują przypadku sądów moralnych, gdyż te nie spełniają ich przesłanek. Domniemany przedmiot tych sądów, czyli wartości, ani się bowiem w języku nie odzwierciedla, ani się sam w nim nie wyraża, ani też nie można go pokazać.

Gdzie zatem poszukiwać powodów niewypowiadalności etyki? Kierunek wskazują już częściowo trudności związane z subsumpcją jej przypadku pod trzeci spośród omówionych typów argumentacji. Czy uznanie, że tezy etyki nie prezentują własności koniecznych, równoznaczne jest przyjęciu, że posiadają sens, tzn. że przedstawiają pewną możliwą sytuację? – trudno to sobie wyobrazić. By uzasadnić niewypowiadalność zdań etyki, trzeba zatem albo przedmiot ich uznać za konieczny, albo też, przyjąwszy że taki nie jest, wskazać na jakąś inną jego charakterystykę, która niewypowiadalność tę by powodowała.

Poszukiwanego wyjaśnienia dostarcza – wraz ze swymi podrzędnymi – teza 6.4: „Wszystkie zdania są równorzędne”. Ciąg uwag, które otwiera, zawiera rozumowanie kulminujące wnioskiem o niewypowiadalności etyki i dlatego należy mu się bliżej przyjrzeć. Na początku warto zwrócić uwagę, że teza 6.4 w żaden bezpośredni sposób nie łączy się z poprzedzającymi ją rozważaniami, poświęconymi w głównej mierze zagadnieniom z zakresu filozofii nauki. Również jej związek z tezą nr 6, którą zgodnie z zasadą kompozycji *Traktatu* miałyby objaśniać, jest nader luźny, gdyż ta informuje jedynie o tym, iż każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych. Dyskutowana teza o tyle jedynie łączy się z powyższą uwagą, iż także wydaje pewien ogólny sąd na temat zdań. O ile jednak teza 6 stwierdza coś na temat ich budowy logicznej, tj. odnosi się do syntaktyki, o tyle omawiana tu uwaga przesądza charakter desygnatów, do których wszelkie zdania

mogą się odnosić, a tym samym lokuje się w obszarze ustaleń semantycznych.

Na pierwszy rzut oka ów semantyczny charakter dyskutowanej tezy wcale takim się być jednak nie wydaje. Mówi się w niej przecież o tym, że wszystkie zdania są równorzędne, co wygląda na twierdzenie dotyczące ich wzajemnego stosunku, a więc odnoszące się do składni – to jednak mylny wniosek. Co bowiem miałyby owa równorzędność oznaczać? Jedyna możliwa interpretacja wskazuje na równorzędność logiczną, a takiej nie sposób pomiędzy zdaniem stwierdzić. Wszak przyjmuje się, czemu *Traktat* oczywiście nie zaprzecza, że zdania nie są równorzędne logicznie. Wniosek nie znajduje się bowiem na tej samej płaszczyźnie co przesłanka, skoro z niej wynika. I podobnie rzecz ma się ze wszystkimi innymi zdaniem, z których jedno przedstawia treść logicznie bogatszą, drugie zaś – uboższą.

Właściwy sens dyskutowanej równorzędności przesłania specyficzna decyzja translatorska, jaką podjął polski tłumacz *Traktatu*. W oryginale omawiana teza brzmi: „*Alle Sätze sind gleichwertig*” (TLP 6.4). Owo *gleichwertig* oznacza nie tylko uwzględnione w przekładzie słowo „równorzędny”, ale przede wszystkim kierujący się w stronę większej dosłowności termin „równowartościowy”, czy też pokrewne mu wyrażenia: „równoważny”, „ekwiwalentny”.

Powyższe rozszerzenie konotacji pozwala zobaczyć, że dyskutowana uwaga nie dotyczy zależności pomiędzy zdaniem – wszak nie są one w żadnym sensie logicznie równoważne. Omijając jedne trudności, wpada się jednak zaraz na następne. Dotyczą one tego, co taka równowartościowość – skoro wykluczaliśmy sens logiczny – miałyby w ogóle oznaczać, a to z kolei odsyła do jeszcze bardziej podstawowego pytania o to, co w ogóle oznaczać ma wartościowość zdania? Czy zdania mogą być mniej lub bardziej wartościowe?

Jedynie rozsądne rozwiązanie powyższej trudności wiąże się z uznaniem, że to, czego równowartościowość w rzeczony tezie się stwierdza, dotyczy nie samych zdań, a tego, do czego się one odnoszą. Desygnatami zdań są w *Traktacie* fakty, a zatem to ich miałyby się dotyczyć enigmatyczna równowartościowość głoszona przez tezę 6.4.

Choć powyższe wyjaśnienie wydaje się istotnie bardziej przekonujące, to nie wyklucza tym samym interpretacji przeciwnej. W świetle innego konceptu Wittgensteina – teorii formy logicznej – powyższa alternatywa zdaje się fałszywa, a wątpliwości niepotrzebne. Jeśli pomiędzy dziedzinami języka i świata zachodzi bowiem izomorfizm, to rozstrzygnięcia dotyczące zdań muszą replikować się na poziomie fak-

tów. Skoro zdania są równoważnościowe, to muszą takimi być również fakty i *vice versa*. Interpretacja taka pozwala również uzasadnić specyficzną decyzję tłumacza. Przypisując faktom równoważnościowość, zakłada się ekwiwalentną charakterystykę po stronie ich językowych odpowiedników, tylko dla podkreślenia odmienności przedmiotu określając ją innym mianem. Równorzędności zdań odpowiada równoważnościowość ich desygnatów. Co równoważnościowość ta miałaby w ogóle oznaczać, wyłuszcza Wittgenstein w rozwinięciu omawianej tezy.

Objaśnienie owo zasadza się na prostym pryncypium: jeśli coś ma pewną wartość, to nie może znajdować się w świecie. W ujęciu Wittgensteina: „W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałaby wartości” (TLP 6.41). Wyróżnienie przyimka „w” wykluczać ma błędne przekonanie, jakoby Wittgenstein utrzymywał, że wartości nie istnieją. Tym, co, ściśle rzecz biorąc, stwierdza, jest nie nieistnienie wartości, lecz ich nieobecność w świecie. Ten natomiast, jak ukazują to pierwsze tezy *Traktatu*, rozumiany jest jako „ogół faktów”. Wypływa stąd wniosek, że żaden fakt, zdaniem Wittgensteina, nie posiada wartości ani też sam z osobna wartością nie jest – i oto odpowiedź na kwestię podniesioną w poprzednim akapicie. Równoważnościowość faktów oznacza w rzeczy samej ich równą bezwartościowość. Jeśli bowiem świat składa się z faktów, te zaś nie mogą, w opinii Wittgensteina, mieć wartości, to wszystkie znajdują się w tym samym, aksjologicznie neutralnym położeniu. „Kamień, ciało zwierzęcia, ciało człowieka, moje ciało – wszystko to znajduje się na tym samym poziomie”<sup>6</sup> – pisze Wittgenstein w *Dziennikach*. Tę wspólnotę położenia teza 6.4 wyraża pojęciem równoważnościowości, rzeczywistość chodzi jednak o równość w braku wartości. Owa równoważnościowość jest więc ostatecznie „równobezwartościowością”, by pozwolić sobie na posłużenie się neologizmem.

W ten sam sposób wyjaśnić można również kwestię domniemanej równorzędności zdań. Zgodnie z teorią logicznego odwzorowania zdania wyrażać mogą jedynie fakty. Ponieważ te uznaje Wittgenstein za bez wyjątku pozbawione wartości, to również przedstawiające je zdania takiej wartości nie posiadają. Równorzędność zdań oznacza zatem równorzędność aksjologiczną, przy czym termin „aksjologiczny” w obu przypadkach rozumiany winien być w znaczeniu

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, 12.10.1916 r.

określenia rodzajowego, przy którym to, co nie posiada wartości, także plasuje się na aksjologicznej skali, z tym że z zerowym wskaźnikiem.

Jakie są przyczyny tej powszechnej bezwartościowości faktów? Wittgenstein argumentuje tu następująco: „Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe” (TLP 6.41). Jak wynika z powyższego cytatu, wartościowość ma w opinii Wittgensteina wykluczać się z przypadkowością. Wartości nie mogą być w świecie, ponieważ wówczas dzieliłyby z innymi faktami ich przypadkowy charakter. Przekonanie, że wszystkie fakty przypadkowości tej bezwyjątkowo podlegają, znajduje wyraz także w kilku innych tezach *Traktatu*: „Badanie logiki oznacza badanie *wszelkiej prawidłowości*. A poza logiką wszystko jest przypadkiem” (TLP 6.3); „Nie ma żadnego musu, by coś miało nastąpić, ponieważ zaszło coś innego. Istnieje tylko *logiczna konieczność*” (TLP 6.37); „Jak istnieje tylko konieczność *logiczna*, tak też istnieje tylko *logiczna niemożliwość*” (TLP 6.375).

Jak widać z powyższych przytoczeń, przypadkowości sfery faktów przeciwstawia Wittgenstein logikę, poza którą wszystko inne jest bezwzględnie niekonieczne. Znamienne, że powyższe uwagi nie podają żadnych dodatkowych wyjaśnień. Wszystko wygląda tak, jakby przygodność faktów pozostawała dla Wittgensteina nie wymagającą eksplikacji oczywistością, i jako taką, na użytek dalszej interpretacji, trzeba ją zaakceptować.

Dla uzyskania pełnego obrazu argumentacji Wittgensteina poczynione dotąd ustalenia jednak nie wystarczą. Akceptując to, że żaden fakt nie posiada wartości ani nią nie jest, oraz to, że jeśli jakiegokolwiek wartości istnieją, to muszą istnieć poza światem faktów, nie wiemy jeszcze dlaczego miałyby tak być. Dlaczego wartości muszą znajdować się poza sferą faktów? Ponieważ nie mogą być przypadkowe – brzmiałaby odpowiedź w duchu wyjaśnień Wittgensteina. Czy jednak wartości muszą być nieprzypadkowe? W odpowiedzi można wszak odwołać się do takich stanowisk filozoficznych, w których wartości rozumie się w sposób subiektywny, a to wiąże się z akceptacją ich przygodnego charakteru.

Wszystkie dostępne uwagi, choć skąpe, sugerują jednak wyraźnie, że Wittgensteinowskie rozumienie wartości jest tu zgoła odmienne i wydaje się zasadać na przeświadczeniu o ich obiektywnym statusie ontycznym. Przekonanie takie nie musi rzecz jasna automatycznie wiązać się z supranaturalizmem w dalszym objaśnianiu ich natury,

niemniej tak właśnie wygląda ono u Wittgensteina. Ponad-naturalność (w sensie ponad-światowości) jest dla niego gwarantem ich wartościowości w ogóle. Wobec przypadkowości faktów wartości – jeśli w ogóle chcieć o nich mówić – muszą znajdować się poza światem.

Temu przekonaniu przytwierdza Wittgenstein enigmatyczną uwagą: „Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe. Musi leżeć poza światem” (TLP 6.41). Ów pozaświatowy charakter wartości wyraża się tutaj pośrednio – przez stwierdzenie, że są one tym, co czyni fakty nieprzypadkowymi. Skoro zaś coś czyni fakty nieprzypadkowymi, a nie ma przesłanek, by wnosić, że są to wartościujące akty podmiotu, mogą to sprawiać jedynie istniejące obiektywnie wartości.

Bardziej zagadkowe niż sam pogląd na ontologię wartości jest jednak osobliwe jego uzasadnienie, w myśl którego wartości są tym, co sprawia, że fakty są nieprzypadkowe. Trudno zrozumieć – a przez brak odpowiednich wyjaśnień czytelnik skazany jest wyłącznie na własne domysły – w jaki sposób miałyby się owo „czynienie nieprzypadkowym” dokonywać. Jedyna odpowiedź, jaką można znaleźć w historii filozofii, odwołuje się do platońskiej idei uczestnictwa (*methexis*), dziedziczonej jednak wraz z całym właściwym jej bagażem enigmatyczności, trudno więc ustalić, czy Wittgenstein gotów byłby tak kłopotliwe wsparcie zaakceptować.

Problematyczność dyskutowanej idei na tym jednak się nie kończy. Pozostaje ona również w sprzeczności z inną charakterystyką, na domiar ironii wykorzystywaną w tym samym rozumowaniu. Istotną jego przesłanką jest bowiem przekonanie, że wszystkie fakty, wszystko to, „co dzieje się i zachodzi”, jest bezwzględnie przypadkowe. Zgodnie z rozważanym przekonaniem zaś istnieć ma coś, co czyni je nieprzypadkowym. Niebywała trudność polega oczywiście na tym, jak można pogodzić dwa tak jawnie sprzeczne opisy? Jak możliwym jest utrzymywać z jednej strony, że fakty są bezwyjątkowo przypadkowe, z drugiej zaś, że te same fakty wartości czynią nieprzypadkowymi?

I na koniec jeszcze jedno zaskoczenie, tym razem wiążące się z naturą zmiany dokonywanej przez wartości. Niespodziewane jest to, że wartości mają czynić fakty właśnie nieprzypadkowymi. Najprędzej można by się bowiem spodziewać, że w wyniku „oddziaływania” wartości na sferę faktów ta ostatnia sama staje się wartościowa. Wittgenstein wyraźnie jednak zmianę tę charakteryzuje jako stawianie się nieprzypadkowym i trudno zrozumieć powody takiej decyzji. Tym bardziej, gdy uwzględni się aporię wyłuszczoną w poprzednim akapicie.

Podsumowując, argumentacja Wittgensteina przybiera postać następującego rozumowania:

1. Świat to ogół faktów (założenie 1.).
2. Wszystkie fakty są przypadkowe (założenie 2.).
3. To, co czyni fakty nieprzypadkowymi, nie może być przypadkowe (założenie 3.).
4. Tym, co czyni fakty nieprzypadkowymi, są wartości (definicja).
5. Wartości nie są przypadkowe (wniosek z 3, 4).
6. Wartości nie są faktami (wniosek z 2, 5).
7. Wartości znajdują się poza światem (wniosek z 1, 6).

Logicznym zwieńczeniem powyższego wywodu jest wniosek o niewypowiedzalności etyki. Czy zrekonstruowana tu argumentacja Wittgensteina nie jest jednak aby trywialna? Gdyby sprowadzić ją do formuły mówiącej, że tezy etyczne próbują wyrażać wartości, a sensowne mogą być tylko wypowiedzi o faktach, nie pozostałoby nic poza definicyjną sztuczką. W ten sposób zdają się przedstawiać sprawę niektóre komentarze, jak np. ów pochodzący od Wojciecha Sadego: „Podobnie jak w *Traktacie*, teza o niewyrażalności wartości nie jest w *Wykładzie o etyce* poparta żadnymi argumentami – głosi się ją niczym prawdę objawioną”<sup>7</sup>. W rzeczywistości Wittgenstein nie poprzestaje na takim dogmatycznym ustaleniu, lecz podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego wartości nie mogą być faktami, odpowiedzi odwołującej się do przekonania, że czynią one fakty nieprzypadkowymi i z tego względu same nie mogą dzielić ich natury.

Jak widać, cały ciężar argumentacji spoczywa w *Traktacie* w owym pojęciu „czynienia nie-przypadkowym” i w istocie to ów koncept ratuje obecną w nim ideę niewyrażalności etyki przed zarzutami arbitralności. Krytyka trafia w sedno o tyle jednak, iż pomysł ów pozostawiony został w dziele Wittgensteina bez żadnych dodatkowych wyjaśnień. Potrzeba takich wyjaśnień jawi się zaś jako neodparta w świetle trudności, jakich rzeczono pojęcie nastęrcza dla rozumienia faktów i wartości: podtrzymywanie charakterystyki faktów jako bezwzględnie przypadkowych wespół z przekonaniem, że nieprzypadkowymi czynią je wartości – przy braku jakiegokolwiek dalszej eksplikacji – razi jawną niespójnością.

---

<sup>7</sup> W. Sady, *Wprowadzenie* [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 41.

## PODSUMOWANIE

Zagadnienie niewypowiadalności etyki w *Traktacie logiczno-filozoficznym* przedstawiało się zrazu problematycznie: uznanie, że tezy etyczne nie ukazują własności koniecznych, zdawało się zmuszać do przyjęcia, że muszą one przedstawiać pewną możliwą sytuację (a więc mieć sens), co oznaczałoby, że nie są niewypowiadalne. Obecnie przymus taki łatwo odeprzeć. Tezy etyczne nie przedstawiają własności koniecznych, ale nie przedstawiają również żadnej możliwej sytuacji, albowiem nie przedstawiają żadnej sytuacji w ogóle. Tym, co usiłują wyrazić, są bowiem wartości, które znajdują się poza światem, a zatem również poza możliwością ich ujęcia w przestrzeni logicznej (TLP 2.11). A więc owszem – zdania etyki, podobnie niby-zdaniom, nie mogą być wypowiadalne, ponieważ są bezsensowne. Jak jednak na bezsensowność niby-zdań wpływ ma konieczny charakter warunków przedstawiania symbolicznego, które próbują wypowiedzieć, tak niewyraźność etyki jest pochodną pozaświatowego charakteru wartości.

Jednak i powyższa różnica traci swój ostateczny charakter, gdy spojrzeć na nią przez pryzmat związków dających się dostrzec pomiędzy wartościami a koniecznością. Pozwalają one bowiem ujrzeć wyjściowy dylemat jako fałszywą alternatywę, pokazując że samodzielne objaśnienie niewystawialności etyki niekoniecznie musi wykluczać uzasadnienie właściwe dla niby-zdań, które w granicach tego podobieństwa odnosić można także do przypadku tez etycznych.

Wzajemna zbieżność obu pojęć uwidacznia się po pierwsze w tym, że wartości przeciwstawia Wittgenstein temu, co przypadkowe. Typowe przeciwstawienie winno odwoływać się raczej do kontrowersji wartościowe – bezwartościowe. Jeśli zdaniem autora *Traktatu* wartości przeczą przypadkowości, to trudno nie dopełnić tej charakterystyki identyfikacją tych pierwszych z „naturalnym” przeciwbiegunem drugiego – koniecznością.

Jeszcze wyraźniej omawiane utożsamienie przebija przez charakterystykę związku, jaki występuje między wartościami a faktami. Jeśli wartości są tym, „co czyni fakty nie-przypadkowymi”, i dlatego same nie mogą być przypadkowe, to nie sposób nie potraktować ich pozaświatowości inaczej niż jako postaci konieczności. Gdyby tę interpretację zaakceptować, odrębne – zdaje się – argumenty za niewypowiadalnością niby-zdań i etyki, stają się niemal identyczne.

Niezależnie jednak od tych interpretacyjnych subtelności, jedno winno być pewne – pisząc o etyce, Wittgenstein nie głosił prawd obja-

wionych ani też nie maskował językiem ontologii przeżyć strauumatyzowanej wojną psychiki. Teza o niewypowiedzalności etyki sama może być pewną postacią etyki. I to szczególnie: niezamierzenie broni się, nawet gdy nie przekonuje – wszak o tym właśnie mówi.

THE INEXPRESSIBILITY OF ETHICS  
IN WITTTGENSTEIN'S *TRACTATUS*

Summary

Ethics is not among the principal or most widely discussed issues in Ludwig Wittgenstein's *Tractatus*. It was often disregarded as a manifestation of Wittgenstein's "mysticism" and was treated as an expression of author's war experiences, external to logic, the alleged main topic of the book. Those approaches ignored the fact that ethics and logic are connected in the *Tractatus* by the Wittgenstein's opinion that they both are equally inexpressible. I argue for a rehabilitation of this interpretation and examine, why ethics „cannot be put into words” and what this means. I achieve this in two steps. First, on the basis of the *Tractatus* I reconstruct three types of argumentation which are supposed to justify the inexpressibility of categories other than ethics. Next, I analyze how these arguments can be applied to ethics. Finally, I complete these reflections with a reconstruction of Wittgenstein's original argument, which makes it possible to show that the thesis of the inexpressibility of ethics in the *Tractatus* is justified.

Szymon Szczęch