

Wojciech Krysztofiak

Witalistyczno-egzystencjalistyczna interpretacja pierwszej filozofii Wittgensteina

Diametros nr 29, 50-70

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WITALISTYCZNO-EGZYSTENCJALISTYCZNA INTERPRETACJA PIERWSZEJ FILOZOFII WITTGENSTEINA

- Wojciech Krysztofiak -

Celem artykułu jest prezentacja pięciu argumentów na rzecz egzystencjalistyczno-witalistycznej interpretacji pierwszej filozofii Wittgensteina¹. Stanowi ona jedną z wielu niezliczonych prób zrozumienia pierwszego dzieła współtwórcy filozofii analitycznej. O Wittgensteinie napisano bowiem tysiące artykułów i tysiące książek. Skoro o pierwszej filozofii Wittgensteina „aż tyle napisano” i nadal filozofowie – bez poczucia nudy – rozprawiają o niej, to wolno wyprowadzić wniosek, iż filozofowanie autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* nie zostało w pełni zrozumiane przez społeczność „miłośników mądrości”. Z drugiej jednak strony, skoro o jakimś dziele aż tyle napisano i nadal nie jest ono w pełni zrozumiałe, to być może nie jest warte wysiłków interpretacyjnych. Nieliczni jednak interpretatorzy zaakceptują taką ocenę Wittgensteinowskiej filozofii.

Przez egzystencjalistyczno-witalistyczną interpretację pierwszej filozofii Wittgensteina należy rozumieć to, że (1) przedmiotem refleksji jego filozofowania

¹ Interpretacja witalistyczno-egzystencjalistyczna *Traktatu* jest przedstawiona w pracy: Krysztofiak [2008]. Wykorzystuje ona tezy: TLP, 5.621 „Świat i życie to jedno”, TLP, 5.63 „Jestem swoim światem”, a także koncepcję Ja filozoficznego Wittgensteina jako granicy świata i tego, co nie daje się wypowiedzieć (na temat podmiotowości w pierwszej filozofii Wittgensteina, zob. Gad [2008]). Wolniewicz mówiąc o mystyce Wittgensteina, stwierdza: „Nie omyli się ten, kto dosłyszy w niej te same tony, które dzisiaj tak często i głośno rozbrzmiewają w filozofii egzystencjalistycznej” (Wolniewicz [1968] s. 36-37). Sady w sposób nieco bardziej zdecydowany stwierdza, że *Traktat* „to książka o sensie życia. Czy raczej o tym, że – i dlaczego – sens ów jest niewyraźny” (Sady [1984] s. 15). Janikowski, na przykład, porównuje filozofię Wittgensteina z jego pierwszego okresu z koncepcją Jaspersa (zob. Janikowski [2001]). Gurczyńska stwierdza, że „partie mistyczne i etyczne” *Traktatu* „stanowią najistotniejszą część tekstu”. Według tej autorki podstawowym problemem dyskursu Wittgensteina jest „problem właściwego widzenia świata” (zob. Gurczyńska [2000] s. 11, 19). Witalistyczno-egzystencjalistyczna interpretacja traktatowej filozofii stanowi propozycję zainspirowaną odczytaniem „metafizycznych tez *Traktatu*” przez Gurczyńską. Różnica między tymi propozycjami, w perspektywie rekonstrukcji historyczno-filozoficznej, sprowadza się do tego, że interpretacja proponowana w niniejszym artykule upatruje źródła Wittgensteinowskiego mistycyzmu w jego refleksji nad podstawami logiki, matematyki i semantyki, a także nawiązuje do dziedzictwa dziewiętnastowiecznej filozofii gramatyki i koncepcji form doświadczenia świata w rozmaitych jego aspektach, podczas gdy Gurczyńskiej interpretacja jest programowo antyneopozytywistyczna, ignoruje logiczną koncepcję obrazowania faktów, a także nie nawiązuje do dziewiętnastowiecznych dyskusji nad istotą gramatyczności. Wymienione różnice można określić jako „różnice w akcentowaniu” rozmaitych wątków pierwszej filozofii Wittgensteina.

jest całość strumienia doświadczanego życia podmiotu filozofującego; (2) że życie pojęte całościowo jako przedmiot refleksji filozoficznej Wittgensteina jest ujmowane w aspekcie sensu (wartości, celu), czyniącego jego zrozumienie; (3) że fundamentalne pytanie, jakie autor *Traktatu* stawia, dotyczy „granicy logicznej wyrażalności życia jako całości i jego sensu”².

Prezentowane w tekście argumenty nie mają charakteru nowatorskiego w tym znaczeniu, że są w nich wykorzystane jakieś nowe fakty dotyczące spuścizny filozoficznej Wittgensteina. Bazują one na tym, co w literaturze przedmiotu jest już znane nawet od wielu lat. Nie znaczy to jednak tego, że niniejszy artykuł posiada wyłącznie charakter odtwórczo-dydaktyczny. Jest on bowiem próbą znalezienia nowych powiązań intertekstualnych pomiędzy pierwszą filozofią Wittgensteina a filozoficzną, rozdwojoną tradycją witalizmu przełomu XIX i XX wieku (naturalistyczną oraz transcendentalistyczną). Ujęcie *Traktatu* w takiej perspektywie interpretacyjnej pozwala na skonstruowanie płaszczyzny pojęciowej umożliwiającej formułowanie „rozsądnych” parafraz filozoficznego dyskursu kontynentalnego na dyskurs analityczny i *vice versa*. Być może rzekoma, głęboka przepaść czy też niewspółmierność pojęciowa pomiędzy tymi dyskursami ujawni się wówczas jako iluzoryczna³. Stąd też cel zaprezentowania argumentów na rzecz witalistyczno-egzystencjalistycznej interpretacji *Traktatu* jest motywowany bardziej metafizycznie niż historycznie. Celem krytyki filozoficznej bywa niekiedy konstruowanie adaptacyjnych schematów pojęciowych, na gruncie których „dotychczas niewspółmierne” dyskursy filozoficzne zostają zanurzone w pewnym,

² Przedstawione w skrócie „wyznaczniki” interpretacji egzystencjalistyczno-witalistycznej można dalej rozbudowywać (do postaci opasłej książki). W terminach *Traktatu* interpretację witalistyczno-egzystencjalistyczną można ująć jako przypisującą filozofowaniu Wittgensteina motyw udzielenia odpowiedzi na pytania: Czy całość subiektywnego życia (danego w potocznym doświadczeniu jednostki) wraz z jego sensem (wartością i celem nadawanym życiu przez Ja) daje się logicznie obrazować? Czy można o sensie życia (wartościach, fundamentalnych celach, imponderabiliach) racjonalnie mówić (racjonalnie opisywać, objaśniać oraz wyjaśniać go)? Pytania te posiadają swoje uszczegółowienia. Jeśli sensem życia ma być jego nieśmiertelność i podporządkowanie Bogu, to wówczas Wittgensteinowskie pytania będą przyjmowały postać: czy można racjonalnie mówić o Bogu i nieśmiertelności (a więc tym samym o śmierci)? Czy dyskurs religijny posiada sens logiczny? Czy katechizmy lub dzieła teologiczne stanowią „bełkot znaczeniowy”; czy coś obrazują? Jeśli zaś sensem życia ma być altruizm, to wówczas pytania Wittgensteinowskie przyjmą postać: czy można racjonalnie mówić o bezinteresowności, o czynieniu dobra innym? Czy dyskurs etyczny posiada sens logiczny? Czy można uprawiać naukowo etykę (czy można obrazować wartości)? Przykłady takich uszczegółowień można mnożyć.

³ Tugendhat zwraca uwagę na ideologiczny antagonizm pomiędzy zwolennikami dyskursu Heideggerowskiego a filozofami analitycznymi, który zaślania „rzeczowe związki” pomiędzy wymienionymi szkołami filozofii (zob. Tugendhat [1999] s. 22). Próbę „życziwej” parafrazy Heideggerowskiej kategorii bycia w schemacie semantyki fregowsko-fenomenologicznej można znaleźć w pracy: Krysztofiak [2007].

nowym „makrodyskursie”, którego „rama pojęciowa” umożliwiła przeprowadzenie wielokierunkowych parafraz pomiędzy różnymi systemami pojęciowymi.

1. TYPY INTERPRETACJI PIERWSZEJ FILOZOFII WITTGENSTEINA

Interpretacje *Traktatu* posiadają zwykle wybiórczy charakter w tym znaczeniu, że albo eksplorują logikę, semantykę oraz ontologię zaprezentowaną w tym dziele, albo koncentrują się nad tak zwaną mistyczną częścią *Traktatu*. H.-J. Glock wyróżnia dwa typy interpretacji obu filozofii Wittgensteina. Pierwszy typ nazywa analitycznym, podczas gdy drugi typ – irracjonalistycznym. Zgodnie z tym drugim typem, Wittgensteina próbuje się traktować jako filozofa głęboko uwikłanego w kontynentalną tradycję filozofowania w opozycji do tradycji analitycznej (brytyjskiej). Do interpretacji irracjonalistycznych Glock zalicza następujące: (1) interpretacje egzystencjalistyczne (Janick i Toulmin) bazujące na osobistych listach Wittgensteina do Engelmana i Drury’ego, akcentujące wątki filozofii Kierkegaarda, Tołstoja oraz Nietzschego w Wittgensteinowskim dyskursie; (2) interpretacje terapeutyczne (Bouwsma) porównujące drugą filozofię Wittgensteina z psychoanalizą; (3) interpretacje „aspektu”, zgodnie z którymi uwagi Wittgensteina na temat gramatyki są „obmyślane” jako narzędzie oddziaływań konwersacyjnych ewokujących wymianę aspektów w perspektywach konwersacyjnych; (4) interpretacje nonsensu (Conant, Diamond) dotyczące *Traktatu* i traktujące to dzieło jako egzystencjalistyczny żart (poemat nonsensu z systemem numeracyjnym); (5) interpretacje artystyczne (Stern, Pichler), według których *Dociekania* stanowią album będący częścią jakiegoś hipertekstu odsyłającego czytelnika w różnych kierunkach do różnych dyskursów filozoficznych; (6) interpretacje postmodernistyczne (Rorty) odnoszące się do drugiej filozofii Wittgensteina i upatrujące w niej próbę unicestwienia filozofii, i przekształcenia jej w jakąś pragmatystyczną hermeneutykę. Glock odrzuca wszystkie typy interpretacji irracjonalistycznej i argumentuje na rzecz twierdzenia, iż Wittgenstein w obu okresach swojej twórczości był filozofem analitycznym. Oczywiście, według autora *Słownika Wittgensteinowskiego* istnieje w tekstach filozofa z Wiednia pewne źródłowe ufundowanie na rzecz wymienionych interpretacji (z wyjątkiem interpretacji postmodernistycznej), jednakże odnośne fragmenty są przeceniane i odczytywane pozakontekstowo⁴. Warto zauważyć, że tak zwane nieanalityczne interpretacje obu filozofii Wittgensteina pojawiły się w dyskursie Wittgensteinowskim dopiero w ostatnich trzech dekadach. Bezpośredni uczniowie Wittgensteina postrzegali swojego mistrza jako filozofa analitycznego.

⁴ Zob. Glock [2004] s. 419-444.

Wybiórczość interpretacyjna dotycząca *Traktatu* przejawia się więc w akceptacji tezy, zgodnie z którą dzieło Wittgensteina albo jest prezentacją jakiejś irracjonalistycznej filozofii, albo wykładem podstaw logicznego atomizmu. Afirmacja tej dychotomii wydaje się być powodowana przez to, że obie części pierwszego dzieła Wittgensteina są powierzchniowo niespójne. Z jednej strony Wittgenstein snuje rozważania na temat sensu życia, śmierci, szczęścia, sumienia, a z drugiej strony – na temat formy logicznej, tautologii, logicznego odwzorowywania, warunków prawdziwości. W jaki sposób można więc uchwycić spójność treściową pomiędzy ściśle logicznymi rozważaniami nad istotą logiki a metaforycznymi wypowiedziami na temat sensu życia? Pierwszy typ rozważań przynależy bowiem do rdzenia filozofii analitycznej w jej twardej, logicznej wersji (zapoczątkowanej przez Fregego i Russella), podczas gdy drugi przypomina niekiedy filozofowanie przy pomocy sentencji Kierkegaarda czy też Nietzschego.

Pierwszym, wpływowym artykułem, w którym tezy mistyczne *Traktatu* zostały odniesione do koncepcji logiki Wittgensteina, jest tekst McGuinness'a prezentujący interpretację zakładającą to, że istnieje pewien typ doświadczenia mistycznego, który umożliwia zrozumienie logiki, etyki a nawet nauki. Doświadczenie mistyczne jawi się według tego sposobu rozumienia *Traktatu* jako warunek aktywności poznawczej podmiotu, gdyż pozwala ono uchwycić logiczną naturę świata. Nie dyskutując szczegółów tej propozycji, należy zauważyć, że McGuinness przypisuje Wittgensteinowi stanowisko genetycznego monizmu epistemologicznego: istnieje pewien typ doświadczenia mistycznego, który ewokuje wszelkie pozostałe formy doświadczenia świata, w szczególności formy doświadczenia świata na mocy aktywności obrazowania faktów. W tym świetle koncepcja mistycyzmu Wittgensteina jawi się jako integralna część jego filozofii logiki odpowiadająca na pytanie o to, jak możliwe jest rozumienie logiki, posługiwanie się formami obrazowania i w ogóle uprawianie nauki. Taką interpretację McGuinness również podtrzymuje w swojej książce: McGuinness [2002]⁵. Mówiąc metaforycznie, przywołana interpretacja zakłada, że to, co mistyczne warunkuje to, co logiczne.

Innym badaczem filozofii Wittgensteina, który zauważa spójność obu części *Traktatu* jest M.P. Hodges. Według tego autora, logiczna część *Traktatu* stanowi konieczne przygotowanie i składnik części etyczno-estetycznej. Wittgenstein formułuje, wedle tej interpretacji, koncepcję transcendencji rozumianej jako perspektywa ujmowania języka i świata z zewnątrz w taki sposób, że obie sfery jawią się jako ograniczone całości. Hodges, w przeciwieństwie do McGuinnessa, nie traktuje koncepcji mistycyzmu Wittgensteina jako integralnej części jego filozofii logiki.

⁵ Zob. McGuinness [1966] s. 305-328.

Wittgensteinowski mistycyzm jako postawa życiowa (postawa transcendowania świata) ma stanowić sposób wybawienia jednostki od jej złej woli. Doświadczenie mistyczne jest tu pojmowane jako stan wyzwolenia, a nie transcendentalny warunek wszelkich innych sposobów doświadczenia świata. Hodges przyrównuje stany mistyczne, o których Wittgenstein mówi, do stanów estetycznego dystansu wobec świata (mgła na morzu nie musi nam się wydawać jako zagrażająca życiu; może wywoływać w nas odczucia piękna). Wydaje się, że autor ten przypisuje Wittgensteinowi stanowisko dualizmu epistemologicznego: istnieją dwa autonomiczne typy doświadczenia świata: doświadczenie sprzęgnięte z aktywnością obrazowania faktów oraz doświadczenie polegające na ujawnianiu się tego, co mistyczne (etyczne).⁶ Mówiąc metaforycznie, unifikacja pierwszej filozofii Wittgensteina może bazować na odwrotnym do McGuinnessa założeniu, że „to, co logiczne”, służy eksplikacji „tego, co mistyczne”.

Trzeci rodzaj podejścia do relacji pomiędzy treściami logicznymi a treściami mistycznymi prezentuje Glock. Zauważa on, że „»to, co mistyczne« [...] nie stanowi zasadniczego rdzenia *Traktatu*”. Jednakże nie można pomijać wątków mistycznych przy próbach zrozumienia pierwszej filozofii Wittgensteina: „Wątki mistyczne Wittgenstein zaszczerpił na pniu logiki, nie było w tym jednak nic przypadkowego”⁷. Innymi słowy, mistycyzm Wittgensteina stanowi „jakoś” dalsze, ważne rozwinięcie jego rozważań z dziedziny filozofii logiki. Glock więc sugeruje, że rozważania logiczne nie są podporządkowane eksplikacyjnie w traktatowym systemie jego treściom mistycznym.

Interpretacje *Traktatu*, pomijające mistycyzm lub traktujące go jako „incydent lub kaprys” filozoficzny czy nawet „interesujący i ważny dodatek”, posiadają swoje źródło w pojmowaniu pierwszej filozofii Wittgensteina przez niemal wszystkich przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. *Traktat* był przedmiotem analiz już na seminarium Hahna w 1922 roku, natomiast w samym Kole był studiowany dwa razy (w 1924 oraz w 1926). *Traktat* dostarczał Schlickowi, Carnapowi i pozostałym neopozytywistom narzędzi pojęciowych umożliwiających „rozwiązanie” ich własnych problemów filozoficznych dotyczących w głównej mierze logicznych podstaw języka nauki. Stąd neopozytywiści musieli ignorować mistycyzm Wittgensteina lub traktować go jako „zbędny kaprys”. Carnap wprost stwierdza w notatkach służących do przygotowania swojej autobiografii, że tym co różni go od Wittgensteina jest to, co mistyczne⁸. Przy czym Carnap uważał, że ten misty-

⁶ Zob. Hodges [1990] s. 17-28.

⁷ Zob. Glock [2001] s. 194-95.

⁸ Archiwum: Rudolf Carnap Collection, University of Pittsburgh, 102-78-05.

czyż jest stanowiskiem najzwyczajniej fałszywym, gdyż jest ufundowany na przekonaniu, że o strukturze języka (formie logicznej języka) nie da się mówić⁹. Przy tej interpretacji mistycyzm Wittgensteina godzi w metamatematykę, którą Carnap wymienił w liście do Neuratha (23.09.1933), obok filozofii Wittgensteina, jako drugi „korzeń” jego koncepcji logicznej składni języka nauki¹⁰. Wielu znawców filozofii Wittgensteina uważa, że taka interpretacja jest dezinterpretacją, choć niektórzy (Janik oraz Toulmin) zwracają uwagę na wyolbrzymianie skali tej dezinterpretacji¹¹. Bez wątplenia do ignorowania mistycyzmu Wittgensteina jako „doelowego” składnika jego systemu przyczynił się również F.P. Ramsey, który był jego przedwcześnie zmarłym, najwybitniejszym uczniem i jednocześnie współpracownikiem. W jego recenzji *Traktatu*, będącej pierwszą w świecie – poza przedmową Russella do pierwszego angielskiego wydania tego dzieła – opublikowaną pracą na temat pierwszej filozofii Wittgensteina, nie występują żadne uwagi na temat życia, sensu życia czy też tego, co mistyczne¹². Recepcja *Traktatu* w Ameryce również przybrała w swojej pierwszej fazie postać interpretacji deza-uującej część mistyczną dzieła Wittgensteina¹³.

Wydaje się, że rację ma H. Sluga, który w recenzji książki Hackera [1966] zauważa, że na pierwszą filozofię Wittgensteina należy spojrzeć, podobnie jak na całość filozofii analitycznej, z historycznego punktu widzenia, zwracając szczególną uwagę na sprzeczne źródła (wpływy) kształtujące hermetyczny system *Traktatu*. Według tego autora każda jednostronna interpretacja (neopozytywi-

⁹ Notatki Carnapa wyraźnie wskazują na to, że *Traktat* został zrozumiany w Kole Wiedeńskim. Neopozytywiści ignorowali mistycyzm Wittgensteina, gdyż nie zgadzali się z tym stanowiskiem, a nie dlatego, że go nie rozumieli. Mistycyzm Wittgensteina kwestionował bowiem sensowność uprawiania metalogiki (logiki matematycznej), skoro formę logiczną da się tylko pokazać, a nie zobrazować. Carnap zaś bronił przeciwnego stanowiska, zgodnie z którym formę logiczną można opisać (zobrazować) w metajęzyku logicznym.

¹⁰ Zob. Proust [1987] s. 501-520.

¹¹ Zob. Koterski [2001] s. 31-36

¹² Zob. Ramsey [1923] s. 465-478. Dla kontrastu można przywołać pierwszą ważną amerykańską recenzję *Traktatu* (de Laguna [1924] s. 103-109), w której autor wprost stwierdza, że koncepcja tego, co mistyczne (czyli tego co niewyraźalne) jest produktem teorii obrazowania logicznego („The most remarkable feature of the *Tractatus* is the theory of the limit of expressibility which it issues. This is an outgrowth of the picture-theory of the proposition, noticed above”; *ibidem*, s. 108.). Recenzja de Laguny jest napisana z intencją przedstawienia tak zwanej myśli przewodniej. Porównując ją z recenzją Ramseya, można by ją określić jako „bardziej bezstronną”.

¹³ W pierwszej uwadze o Wittgensteinie na rynku amerykańskim z 1916 roku, odnotowuje się wyłącznie jego logiczną koncepcję dwubiegunowości (zob. Costello [1916] s. 309-318). Recenzja de Laguny nie została zauważona. Dopiero w swoich pracach S. Langer akcentuje Wittgensteinowski mistycyzm. Porównuje jego koncepcję formy logicznej z filozofią logiki Royce’a – przy czym Langer traktuje ów mistycyzm jako wadę koncepcji autora *Traktatu* (zob. Langer [1926] s. 435-438, [1927] s. 120-129).

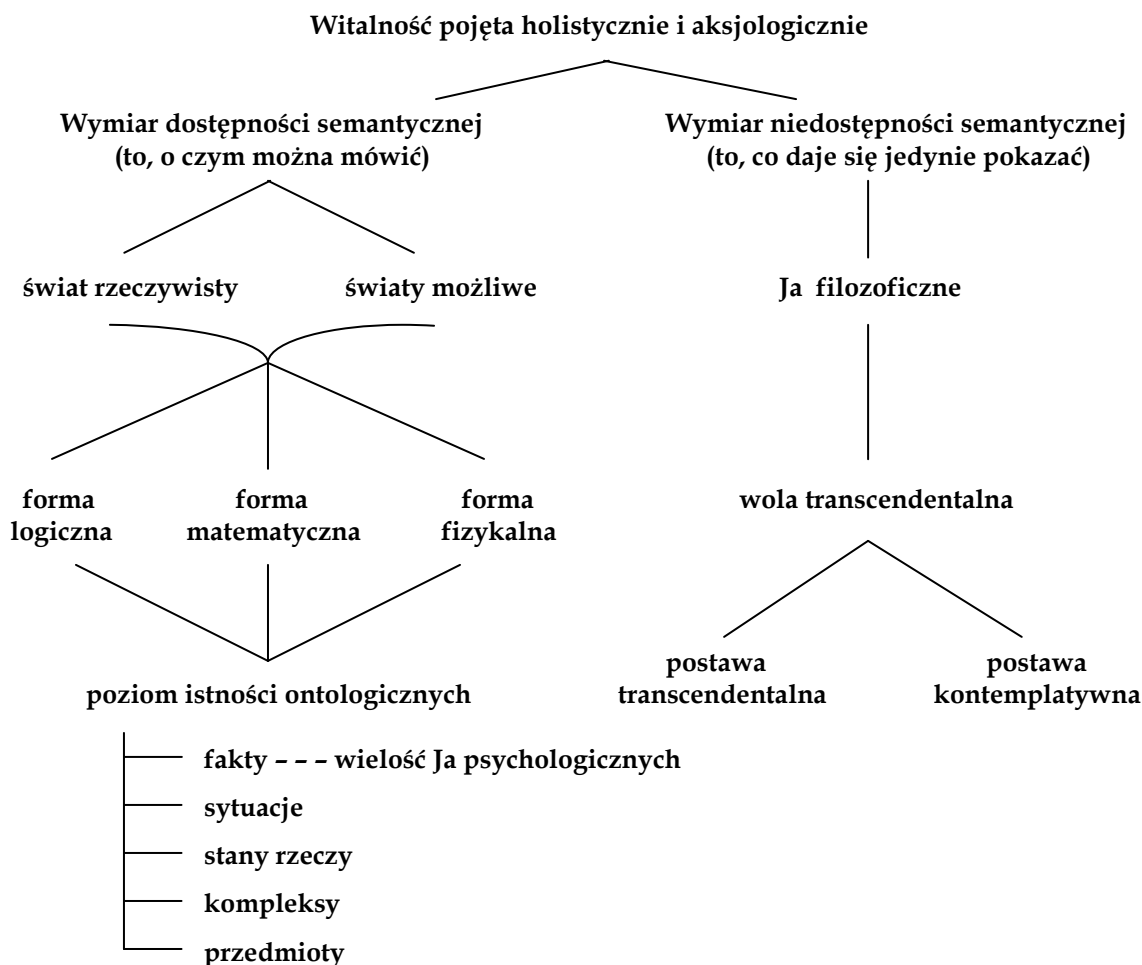
styczna czy też Russelowsko-Fregowska) dzieła Wittgensteina popelnia błąd ahistoryzmu¹⁴.

Podsumowując, relacje eksplikacyjne¹⁵ pomiędzy „dwoma częściami” pierwszej filozofii Wittgensteina, można ująć na co najmniej cztery sposoby: (1) „to, co mistyczne” spełnia funkcję eksplikacyjną względem „tego, co logiczne” (zrozumienie fragmentów mistyczno-etycznych warunkuje zrozumienie fragmentów logiczno-ontologicznych *Traktatu*) i zrozumienie „tego, co logiczne” jest nadrzędnym celem dyskursu Wittgensteina; (2) „to, co logiczne” spełnia funkcję eksplikacyjną względem „tego, co mistyczne” (zrozumienie fragmentów logiczno-ontologicznych warunkuje zrozumienie fragmentów etyczno-mistycznych *Traktatu*) i zrozumienie „tego, co mistyczne” jest nadrzędnym celem dyskursu Wittgensteina; (3) „to, co logiczne” spełnia funkcję eksplikacyjną względem „tego, co mistyczne” (zrozumienie fragmentów logiczno-ontologicznych warunkuje zrozumienie fragmentów etyczno-mistycznych *Traktatu*), ale zrozumienie „tego, co mistyczne” nie jest nadrzędnym celem dyskursu Wittgensteina; jest nim zrozumienie „tego, co logiczne”; (4) pomiędzy „tym, co logiczne” i „tym, co mistyczne” nie zachodzą żadne zależności eksplikacyjne; nie da się zrozumieć (zbudować) konstruktu pojęciowego obejmującego „to, co logiczne” oraz „to, co mistyczne” w pierwszej filozofii Wittgensteina.

Na gruncie witalistyczno-egzystencjalistycznej interpretacji, przyjmuje się drugi sposób ujęcia relacji eksplikacji zachodzących pomiędzy obiema częściami pierwszej filozofii Wittgensteina. Następujący diagram przedstawia podstawowe relacje eksplikacji zachodzące pomiędzy różnymi konstrukcjami pojęciowymi składającymi się na system pojęciowy analizowanej filozofii.

¹⁴ Błąd ten zarzuca Sluga właśnie Hackerowi. Zob. Sluga [1998] s. 99-121.

¹⁵ Relacje eksplikacyjne nie są relacjami eksplanacyjnymi. Jeśli dany system pojęciowy (treściowy) spełnia funkcję eksplikacyjną względem innego systemu pojęciowego, to wówczas powiemy, że pojęcia należące do pierwszego systemu służą umysłowi obcującemu z danymi systemami w uzyskaniu zrozumienia pojęć należących do drugiego systemu. Na przykład, żeby zrozumieć narrację historyczną na temat Powstania Listopadowego, należy najpierw zrozumieć narrację historyczną na temat rozbiorów Polski. Pojęcie trzeciego rozbioru Polski będzie stanowiło narzędzie zrozumienia systemu pojęciowego, wyznaczonego przez narrację na temat Powstania Listopadowego. Relacje eksplikacyjne pomiędzy systemami pojęciowymi są ustanawiane przez podmiot interpretujący dane systemy pojęciowe. Wydaje się, że o oryginalności interpretacji tekstów w dziedzinach humanistycznych decyduje wybór osobliwych relacji eksplikacyjnych pomiędzy systemami pojęciowymi wyznaczanymi przez interpretowane teksty.



Porządek eksplikacyjny uwidoczniony na diagramie jest wyznaczony przez jego orientację przestrzenną „dół – góra” (czyli „to, co na dole” spełnia funkcje eksplikacyjną względem „tego, co na górze”).

Diagram powyżej przedstawia architekturę systemu Wittgensteina. Otóż, przedmiot refleksji filozoficznej (całość będąca przedmiotem namysłu filozoficznego¹⁶) rozpada się na dwa wymiary ontologiczne, wyróżnione z uwagi na kryterium dostępności semantycznej. Przedmiot ten jest interpretowany witalnie (jako całość życia z sensem aksjologicznym). Pierwszy wymiar obejmuje to wszystko, co daje się wyrazić w sądach logicznych (to, co daje się zobrazować w sądach logicz-

¹⁶ Wielu filozofów pytając o naturę filozofowania twierdzi, że osobliwością tego rodzaju aktywności myślowej jest jej cel opisu całości tego, co istnieje, bytuje, tego, co daje się w ogóle doświadczyć czy pomyśleć. Na przykład, L. Nowak stwierdza, że odrębność filozofii „polega raczej na tym, iż stara się uchwycić Całość przezierającą poprzez światy” (zob. Nowak [1998] s. 69). Podobnie A. Grzegorzczak charakteryzuje filozofowanie (zob. Grzegorzczak [1989] s. 12). Przykłady takich charakterystyk można mnożyć. Formalna teoria modelowania architektur systemów filozoficznych jest przedstawiona w Krysztofiak [2006].

nych), czy też wypowiedziach zdaniowych (posiadających warunki prawdziwości). Drugi wymiar obejmuje wszystko to, co da się performatywnie pokazać w transcendentalnej lub kontemplatywnej postawie Ja filozoficznego. Witalność jako przedmiot refleksji filozoficznej jest więc konceptualizowana dwuwymiarowo: negatywnie jako nie przejawiająca się w wymiarze dostępności semantycznej oraz pozytywnie jako przejawiająca się w wymiarze niedostępności semantycznej. W pierwszym wymiarze zlokalizowany jest świat (oraz światy możliwe) wraz z językiem w sensie logicznym. W drugim wymiarze zlokalizowane jest Ja filozoficzne doświadczające tego, co mistyczne. Dowolny świat posiada swoją regionalizację: posiada region logiczny (w postaci formy logicznej), region matematyczny (w postaci formy czasu i przestrzeni – w nawiązaniu do Kanta filozofii matematyki) oraz region fizyczny (w postaci formy fizycznej (siatek fizyki)). Formy te tworzą trój-jednię w taki sposób, że każdy fakt posiada swoją formę logiczną, matematyczną i fizyczną. Ja filozoficzne nie posiada swojej regionalizacji w postaci form obrazowania; jego istotą jest wola transcendentalna przyjmująca dwie postawy performatywne: transcendentalną oraz kontemplatywną (są one odpowiedzialne za formułowanie wypowiedzi performatywnych, w których ustanawiane jest istnienie świata jako życia Ja filozoficznego oraz jest pokazywane to, co mistyczne). Nosicielem wszystkich wyróżnionych form w obrębie świata rzeczywistego oraz światów możliwych są różnego rodzaju istności (fakty, sytuacje, stany rzeczy, kompleksy, przedmioty). Wśród faktów znajdują się Ja psychologiczne będące przedmiotem badań naukowych (psychologii). Wszystkie wyróżnione kategorie ontologiczne skorelowane z wymiarem dostępności semantycznej służą objaśnieniu tego, że sens życia (zsubiektywizowanego przez Ja filozoficzne świata) jest niewyraźalny w ramach tego wymiaru.

Celem rozwinięcia witalistyczno-egzystencjalistycznej interpretacji jest właśnie pokazanie tego, jak na gruncie logiczno-ontologicznego dyskursu Wittgensteina rozważania filozofów na temat sensu życia, Boga, dobra i szczęścia stanowią „bełkot znaczeniowy” lub spełniają funkcje pokazywania tego, co niewyraźalne. Analiza logiczna w tej perspektywie interpretacyjnej nie jest „sztuką dla sztuki” (oskarżenia współczesnych egzystencjalistów pod adresem filozofii analitycznej), lecz stanowi narzędzie odróżniania „kapłana od eremity”. Analogicznie jak neopozytywiści poszukiwali kryterium demarkacji pomiędzy zdaniami analitycznymi a empirycznymi, tak Wittgenstein w swoim pierwszym filozofowaniu szuka kryterium demarkacji pomiędzy mówieniem (używaniem języka w celu obrazowania faktów), gadaniem (używaniem dźwięków lub napisów językowych w celach ideologiczno-perswazyjnych) i milczeniem („używanym” w celu odczucia sensu życia).

2. ARGUMENTACJA NA RZEC WITALISTYCZNO-EGZYSTENCJALISTYCZNEJ INTERPRETACJI

W pierwszym z argumentów uzasadnia się tezę, że część mistyczna *Traktatu* nie stanowi żadnego „dodatku”, lecz że została obmyślona jako integralna część dzieła. Argument z parafrazy egzystencjalistycznej pokazuje to, że sam tekst *Traktatu* jest nadzwyczaj łatwo parafrazowalny w egzystencjalistycznym schemacie pojęciowym. Argument z jedności obu filozofii Wittgensteina wskazuje na to, że motyw życia jest obecny w obu jego filozofiach. Stąd witalistyczno-egzystencjalistyczna interpretacja umożliwiła potraktowanie obu dyskursów Wittgensteina jako przynależnych do jednolitej koncepcji z dwiema fazami rozwojowymi. Czwarty argument pokazuje, że Wittgenstein używał w swojej pierwszej filozofii dystynkcji na dwa typy witalizmu: naturalistyczny oraz transcendentalistyczny. I w końcu ostatni argument „przypomina”, że Wittgenstein był człowiekiem o „rozegzystencjalizowanej osobowości”.

Argument z *Prototraktatu*

Uwagi etyczne oraz mistyczne pojawiają się już w *Prototraktacie*. Nie stanowią więc one jakiegoś „kapryśnego dodatku”, dołączonego do *Traktatu* w jego ostatniej fazie redakcyjnej. Odkrycie przez von Wrighta w 1965 roku manuskryptu, który został przez niego nazwany *Prototraktatem*, zapoczątkowało badania nad rozwojem myśli filozoficznej wczesnego Wittgensteina. W szczególności interesujące są hipotezy dotyczące tego, jak Wittgenstein redagował *Traktat* odnosząc się do swoich wcześniejszych zapisków. Okazuje się, że w *Traktacie* występują 44 całkowite uwagi oraz 23 częściowe uwagi, które nie posiadają swoich odpowiedników w *Prototraktacie*. Uwagi te jednak nie wprowadzają żadnych nowych idei, które nie byłyby już obecne w *Prototraktacie*. Te nowe uwagi mają charakter amplifikacji, egzemplifikacji i objaśnień tez występujących we wcześniejszych notatkach. Dotyczą one koncepcji obrazowania, a także kwestii liczenia i eksperymentowania w matematyce. W *Prototraktacie* występuje 31 kompletnych uwag i 2 częściowe oraz 6 nieponumerowanych uwag, które z kolei nie posiadają swoich odpowiedników w *Traktacie*. Dotyczą one teorii operacji, znaczenia nazw, koncepcji analizy. Wyszczególnione fakty wskazują na to, że tak zwana mistyczna część *Traktatu* została przez Wittgensteina „obmyślona” w bardzo wczesnych fazach redagowania jego pierwszego dzieła i to w sposób nie podlegający rewizji¹⁷. Russell we wspomnieniu pośmiertnym zauważa, że Wittgenstein stał się mistykiem

¹⁷ Zob. Wittgenstein [1971]; Hart [1973] s. 19-24; Kang [2005] s. 1-20.

bezpośrednio przed pierwszą wojną światową lub w jej początkach. Redagował więc swoje dzieło jako mistyk¹⁸.

Argument z parafrazy egzystencjalistycznej

Argumentem na rzecz zasadności interpretacji egzystencjalistyczno-witalistycznej *Traktatu* są same tezy w nim występujące. Przywołajmy następujące z nich:

TLP 5.621: Świat i życie to jedno.

TLP 5.63: Jestem swoim światem.

TLP 1.13: Światem są fakty w przestrzeni logicznej.

Jeśli stwierdzimy, że teza 5.621 wyraża identyczność pomiędzy światem a życiem, to wówczas z dwóch pozostałych tez możemy wyprowadzić: 5.63* Jestem swoim życiem; 5.621* Życiem są fakty w przestrzeni logicznej. Jeśli stwierdzimy, że w *Traktacie* jest studiowana relacja zachodząca pomiędzy językiem a światem, to wówczas, skoro życie i świat są tym samym, można wnioskować, że celem pierwszej filozofii Wittgensteina jest objaśnienie relacji zachodzącej pomiędzy językiem a życiem. Te relacje semantyczne są określane jako relacje odwzorowywania, przedstawiania, opisywania, projektowania. Wobec tego można dalej wnioskować, że celem *Traktatu* jest objaśnienie relacji wyrażania życia w języku: W jaki sposób życie jest językowo wyrażalne? A skoro życie jest zawsze zindywidualizowane do „mojego ja” (5.63*) oraz są nim fakty w przestrzeni logicznej (5.621*), to fundamentalne pytanie, jakie jest postawione implicite w dziele Wittgensteina, można sformułować tak oto: W jaki sposób zindywidualizowane życie, którego treść jest zanurzona w przestrzeni logicznej, jest językowo wyrażalne? Pytanie o sens życia daje się w języku *Traktatowym* przełożyć na pytanie o to, jakie są granice językowe ekspresji mojego życia. Jak mogę mówić sensownie logicznie o sobie jako swoim życiu¹⁹? Głównym przedmiotem refleksji tej filozofii jest więc

¹⁸ Russell stwierdza: „During or perhaps just before, the first war, he changed his outlook and became more or less of a mystic, as may be seen [...] in the *Tractatus*” (Russell [1951] s. 297-298).

¹⁹ Oczywiście, tak postawione pytanie mogłoby się jawić – w świetle wielu tez *Traktatu* – jako banalne. Skoro życiem są fakty w przestrzeni logicznej, a wszystko to, co jest „ulokowane” w przestrzeni logicznej jest językowo wyrażalne, to wówczas życie należałoby interpretować jako logicznie wyrażalne. Więc pytanie o jego wyrażalność można by interpretować jako źle postawione, gdyż to, o co się w nim pytamy, jest „oczywistością”. Należy jednak podkreślić, że Wittgenstein rozumie życie jako świat, a ten ostatni jest całością faktów. Stąd pytanie o wyrażalność logiczną życia należy rozumieć holistycznie: Czy zindywidualizowane życie jako całość jest językowo wyrażalne? Z pewnością epizody życiowe – jako fakty – są wyrażalne logicznie. Natomiast wyrażalność logiczna życia jako całości świata staje się czymś problematycznym. Sytuacja ta jest analo-

kategoria podmiotu witalnego, rozumianego jako *Ja*, które przeżywa sens swojego życia²⁰. Wittgenstein bowiem próbuje w swoim dziele odpowiedzieć na fundamentalne pytania dotyczące ludzkiej egzystencji: Jaki jest sens życia? Co jest sensem życia? Czy życie posiada sens? Czy możliwe jest rozpoznanie sensu życia? Jego strategia udzielania odpowiedzi na te pytania jest jednak logiczno-analityczna. Wittgenstein dokonuje *implicite* reinterpretacji wyróżnionych pytań egzystencjalnych przy pomocy kategorii logicznych filozofii Fregego i Russella. Dlatego też pierwsza filozofia Wittgensteina jest również filozofią analityczną. Czy sens życia jest wyrażalny logicznie? Czy życie manifestuje się logicznie? Czy można przy pomocy kategorii logicznych rozpoznać sens życia? Jakie są granice językowe ekspresji *mojego życia*? Jak mogę mówić sensownie o *swoim życiu*? – są to pytania sformułowane w logicznej parafrazie dyskursu egzystencjalistycznego.

W skonstruowanej perspektywie interpretacyjnej Wittgenstein okazuje się twórcą dwudziestowiecznego egzystencjalizmu. Oczywiście jego egzystencjalistyczną manierę filozofowania należy odróżnić od stylu Heideggera czy Sartre'a. Dlatego też przypisanie Wittgensteinowi emblematu egzystencjalizmu logicznego, a nie – „czystego, bezprzymiotnikowego egzystencjalizmu”, jest zasadne²¹. Nie

giczna do sytuacji wygenerowanej przez antynomię Russella. O każdym elemencie zbioru wszystkich zbiorów nie będących swoimi elementami można dorzecznie mówić (bez popadania w logiczną sprzeczność), natomiast o samym tym zbiorze nie da się bez popadania w antynomię niczego prawdziwego powiedzieć. Warto dodać, że kategoria sensu życia odnosi się do całości życia. Jeśli mówimy, że jakieś epizody życiowe realizują czyjś sens życia, to mówimy tak, gdyż epizody te są jakoś zgodne z całościowym projektem życiowym, któremu pierwotnie przypisujemy jakiś sens (cel, wartość).

²⁰ Wittgenstein wprost stawia takie pytanie egzystencjalne w *Dziennikach 1914-16*: „N. 15.05.1915: [...] Jakie znaczenie ma moje życie?”. Przywołane pytanie figuruje pośród uwag dotyczących kompleksów, faktów, relacji i prawdy w taki sposób, że trudno się doszukać jakiegoś związku treściowego tego pytania z pozostałymi uwagami w notatce.

²¹ W. Sady również uważa, że dzieło Wittgensteina „to książka o sensie życia. Czy raczej o tym, że – i dlaczego – sens ów jest niewyraźny”. Zob. Sady [1984] s. 15. I. Ziemiński także interpretuje filozofię wczesnego Wittgensteina w egzystencjalistycznej perspektywie pojęciowej. Przy czym autor ten raczej widzi w *Traktacie* filozoficzną refleksję nad śmiercią i sensem życia. Jego propozycję badawczą można by określić jako mortalistyczno-egzystencjalistyczną interpretację w odróżnieniu do prezentowanej interpretacji witalistyczno-egzystencjalistycznej. Ziemiński stwierdza: „Zagadnienie śmierci jest jednym z najważniejszych w europejskiej tradycji filozoficznej, czego istotny wyraz stanowi częste definiowanie filozofii jako *meditatio mortis*. Wprawdzie Wittgenstein *explicite* nie określał filozofii jako medytacji o śmierci, to jednak był myślicielem skupionym także na kwestiach egzystencjalnych, rozważając zagadnienia związane ze śmiercią, sensownością życia doczesnego czy możliwością życia przyszłego”. Według Ziemińskiego, dla Wittgensteina filozofia jest narzędziem wyzwania od zła śmierci. (Ziemiński [2006] s. 9; zob. Czesna [2007] s. 229-237). Akcentowanie problemu doświadczania śmierci jako „centralnej” kwestii dyskursu Wittgensteina wydaje się nadinterpretacją. Mortalistyczno-egzystencjalna interpretacja *Traktatu* kontrastuje z wypowiedzią Wittgensteina na łożu śmierci: „Powiedz im, że miałem cudowne życie”. Ziemiński swoją książkę właśnie rozpoczyna od refleksji nad przywołaną sentencją. Jej treść raczej sugeruje to, że dla Wittgensteina kategoria życia (witalności) stanowiła fundamentalne narzędzie w jego

oznacza to jednak tego, że w świetle proponowanej interpretacji Wittgenstein traci status filozofa analitycznego. Ponieważ jego filozofia jest ujmowana jednocześnie jako analityczna i egzystencjalistyczna, to przedkładaną interpretację należy określić jako niestandardową, analityczną próbę jej odczytania²².

Argument z jedności obu filozofii

Witalistyczno-egzystencjalna²³ perspektywa interpretacyjna pierwszej filozofii Wittgensteina pozwala na konstrukcję schematu metafizycznego, w świetle którego jego druga filozofia stanowi kontynuację pierwszej²⁴. W drugim

filozofowaniu. Oczywiście, ponieważ pojęcie śmierci jest jako antonim sprzężone semantycznie z pojęciem życia, kwestia śmierci musiała się pojawić w filozofowaniu Wittgensteina. Jednakże w świetle interpretacji witalistycznej jest ona traktowana jako wyznaczająca wtórne, incydentalne pole problemowe w *Traktacie*.

²² Z punktu widzenia interpretacji standardowych (Anscombe, Geach, Hacker, Pears, McGuinness, Hintikka, Black) – różniących się między sobą detalicznie – część mistyczna *Traktatu* jawi się jako niezależny fragment dzieła Wittgensteina, i w związku z tym umieszczenie mistycznych tez w dziele Wittgensteina można traktować jako „kaprys” lub „incydent” autorski. W świetle interpretacji egzystencjalno-logicznej część logiczno-ontologiczna *Traktatu* stanowi konceptualne instrumentarium objaśnienia tez mistycznych. Według standardowych interpretacji na *Traktat* składają się filozoficzne koncepcje takie jak: „obrazkowa” teoria elementarnych sądów logicznych, wyjaśnienie złożonych sądów logicznych jako prawdziwościowych konstrukcji z elementarnych sądów oraz metafizyka atomistyczna. Zob. Coethe [2003] s. 187-204.

²³ W historii filozofii odróżnia się filozofię życia (Nietzsche, Dilthey, Bergson) od egzystencjalizmu. Stąd też należałoby odróżniać dwie kategorie: życia i egzystencji. Akceptacja takiej dystynkcji nie musi jednak wyrażać jakiegokolwiek niewspółmierności pojęciowej pomiędzy tymi kategoriami. Transcendentalnie pojęte życie stanowi korelat podmiotu transcendentalnego (rozmaicie pojmowanego w rozmaitych koncepcjach, jako duch absolutny czy też duch epoki albo dusza świata, czy w końcu jako Ja transcendentalne lub transcendentalny podmiot poznający, logiczny, językowy, itd.). Tak rozumiane życie może zostać poddane zabiegowi „egzystencjalizacji”, czyli zrelatywizowaniu kategorii życia do Ja rozumianego indywidualnie i subiektywnie poprzez aspekt „mojności”. Innymi słowy, życie w sensie egzystencjalnym jest życiem w sensie transcendentalnym „ucieleśnionym” w konkretnym indywiduum ludzkim. Jeśli następnie na tak sprefabrykowaną kategorię zostanie nałożona kategoria tożsamości życia i świata (nie ma niczego innego poza „moim, transcendentalnym życiem”), to wynikiem takiego zabiegu będzie pojęcie życia w sensie „witalistyczno-transcendentalno-egzystencjalnym”.

²⁴ M. Soin również zauważa, że obie filozofie Wittgensteina posiadają wspólny cel pokazania tego, „że tradycyjnie pojmowana filozofia wykracza poza granice sensu”. Według tego interpretatora to, co różnicuje je, tkwi w odmiennej diagnozie „choroby zwanej filozofią”. (zob. Soin [2001] s. 73). Na ciągłość obu filozofii Wittgensteina zwraca uwagę A. Kenny. Autor ten nawet próbuje uzasadnić pogląd, że w obu okresach Wittgenstein utrzymywał obrazkową teorię języka. Zob. Kenny [1973]. Tę interpretację krytykuje A. Ellis (Ellis [1978] s. 270-275). Przyznaje rację Kenny’emu, że obie filozofie Wittgensteina nie mogą być rozważane jako radykalnie opozycyjne, jednakże sugeruje, że tym, co w nich wspólne, nie jest koncepcja języka. D. Pears również uważa, że tym, co różnicuje *Traktat* i *Dociekania* jest przede wszystkim sposób rozumienia języka. W *Traktacie* dyskurs faktyczny jest pojęty jako rozgrywający się w homogenicznej przestrzeni logicznej, podczas gdy w *Dociekaniami* przyjmuje się różnorodność form językowych, w jakich dyskurs faktyczny jest prowadzony. To zaś prowadzi do różnicy w pojmowaniu kategorii granicy języka (i myśli). Według pierwszej filozofii istnieje tylko jedna granica języka, zaś wedle drugiej – istnieje sieć linii granicznych (zob. Pears [1999] s. 91-100).

okresie filozoficznym fundamentalną funkcję eksplikacyjną w odniesieniu do „zagadek” filozoficznych posiadają dwie kategorie pojęciowe: formy życia i gry językowe. Wittgenstein stwierdza w *Uwagach o podstawach matematyki*, że źródłem zamętu filozoficznego jest językowa praktyka krzyżowania gier językowych, polegająca na używaniu wyrażen pochodzących z jednej gry w innej grze językowej²⁵. Gry językowe stanowią istotny składnik form życia (sposobów życia); splatają się z nimi. Formy życia są „kulturą lub tworem społecznym, ogółem wspólnych działań, w którym zawarte są gry językowe”²⁶. Zamęt filozoficzny jest więc manifestacją konfuzji kulturowej, przenoszenia działań z jednej formy życia do drugiej, w której przestają one spełniać swoje funkcje. Celem dyskursu filozoficznego jest właśnie pokazywanie tego, jak filozoficzne pseudoproblemy komplikują naszą aktywność życiową. Lingwistyczną filozofię Wittgensteina można więc potraktować jako próbę pokazania tego, dlaczego naszej aktywności życiowej nie można przedstawiać, opisywać, obrazować w naukowym (prawdziwościowym) dyskursie. I tym bardziej pytania o sens życia, o jego logiczną wyrażalność czy w końcu o sposoby jego rozpoznawania są interpretowane w lingwistycznym paradygmacie filozofowania jako przejawy krzyżowania gier językowych i form życia. Druga filozofia Wittgensteina w interpretacji witalistyczno-egzystencjalnej jawi się wręcz jako dopełnienie pierwszej jego filozofii. Jeśli język zostanie potraktowany – zgodnie z wizją zapożyczoną od Fregego i Russella – jako medium informacyjne, a więc system logicznego obrazowania świata, to w tym medium nasze życie (jego sens) nie jest w stanie się wyrazić. Taka odpowiedź na fundamentalne pytania egzystencjalne jest jednak niewystarczająca; jest jedynie połowiczna. Można bowiem na język spojrzeć inaczej: za pomocą języka przede wszystkim wskazujemy na nasze działania i przedmioty tych działań; językiem działamy według określonych reguł w naszej aktywności życiowej. W *Traktacie* Wittgenstein rozróżnia dwie funkcje językowe: obrazowanie (reprezentowanie) fragmentów świata (faktów) oraz pokazywanie. Teoria logicznego obrazowania wyklucza możliwość przedstawienia sensu życia w aktywności językowej podmiotu. Z kolei realizacja indykatywnej funkcji języka dopuszcza pokazanie czegoś, o czym nie można mówić. Między innymi tym, co można pokazać jest forma logiczna języka i świata (ona się uwidacznia w języku). *Traktat* można zinterpretować jako dzieło zmierzające do postawienia pytania: Czy możliwe jest pokazanie sensu (formy) życia? Natomiast na filozofię *Dociekań* można spojrzeć jako na próbę negatywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Relację pomiędzy *Traktatem*

²⁵ Zob. Glock [2001] s. 126.

²⁶ *Ibidem*, s. 325.

a *Dociekaniem* można więc modelować jako relację analogiczną do tej, jaka zachodzi pomiędzy pytaniem a odpowiedzią.

Argument z tradycji witalistycznej

Witalistyczno-egzystencjalistyczna interpretacja pierwszej filozofii Wittgensteina pozwala pokazać to, że analizowana filozofia nie narodziła się w „próżni historycznej”, że stanowi ona kontynuację i modyfikację kontynentalnego, postkantowskiego idealizmu, inspirowaną dziewiętnastowieczną filozofią życia. Pod koniec XIX wieku kategoria witalności (życia) stała się fundamentalnym narzędziem filozoficznego opisu ludzkiej kondycji. Używana była zarówno przez naturalistów w stylu Darwina i Spencera jak i idealistów epistemologicznych w stylu Diltheya czy też Sprangera. Witalność (życie) stanowiła również przedmiot refleksji w filozofiach: Kierkegaarda, Nietzschego oraz Bergsona. Nadto kategoria życia była również eksplorowana w pragmatyzmie amerykańskim przez Jamesa; a nawet idealisci w stylu Royce’a nie stronili od jej wykorzystania w swoich dyskursach²⁷. Termin „filozofia życia” był na początku XX wieku używany w pracach filozoficznych jako zwrot techniczny spełniający funkcje klasyfikacyjne²⁸. Oczywi-

²⁷ Witalizm w pragmatyzmie Jamesa przejawia się w jego koncepcji czystego doświadczenia jako bezpośredniego strumienia życia. Na początku XX wieku koncepcja ta była często porównywana z filozofią życia Bergsona. Wittgenstein czytał *Doświadczenia religijne* Jamesa jeszcze przed wojną. W liście do Russella z 22 czerwca 1912 roku Wittgenstein wyraża wrażenie, jakie na nim wywarła ta pozycja (zob. Monk [2003] s. 71). W filozofii Royce’a życie jest atrybutem absolutu rozumianego jako całość, której aspektem jest każdy strumień doświadczeń poszczególnego indywidualnego Ja. Klimat tej filozofii opisuje dobrze następująca wypowiedź: „Everything that we can say articulately, therefore, in the way of assertion, or even of doubt or denial, implies an all-embracing system of relations; and not merely the truth of an assertion, but its very intelligibility, depends upon this system of thought being in some way real. Accordingly, the ultimate fact of the world is a unity of self-consciousness, within which every particular fact has its place, as an element in a thought content, and in which the idea, which in our own experience so often is divorced from its object, is brought together with it to form a living whole of feeling” (Rogers [1903] s. 47). Dodać należy, że idealisci ze szkoły Royce’a, Creightona i innych stosowali kategorię życia jako rzeczywistości. W książce Dewinga *Life as Reality* życie jest utożsamione z rzeczywistością, której nie można w pełni poznać; jest tylko tym, co może być przeżyte. Tak rozumiane życie jest eksplikowane przy pomocy idealistycznie rozumianej kategorii woli. Zob. Hudson [1910] s. 528-530; Tower [1910] s. 673-676. Utożsamienie życia i rzeczywistości przez Dewinga wydaje się stanowić antycypację Wittgensteinowskiej kategorii tożsamości świata i życia. Nie wiadomo czy Wittgenstein czytał dzieła Royce’a, Creightona czy Dewinga. Jeśli przeglądał wszystkie numery czasopisma „Mind”, to musiał zetknąć się z tekstami Royce’a. W jednym z nich, Royce [1882] przeprowadza eksperyment myślowy z rozszerzaniem się świadomości do granic całości świata. Podobna konstrukcja jest zaprezentowana w *Traktacie*.

²⁸ Warto zauważyć, że w czasopiśmie *Mind* w 1900 roku opublikowano dwa artykuły na temat witalizmu i jego historii. Autorem jest psycholog Charles. S. Myers, który w Cambridge zorganizował pierwsze eksperymentalne laboratorium psychologiczne. W artykułach tych niemal cała historia filozofii jest zinterpretowana jako wysiłek rozwiązania „zagadki życia” („the riddle of life”). Myers jest sceptyczny w kwestii rozwiązania tej „zagadki”. Uzasadnienie swojego stanowiska rozwija odwołując się do C. Bernarda, W. Wundta oraz M. Verworna. Posługuje się kategorią

ście naturalistyczne pojmowanie witalności różni się od jej pojmowania w tradycji idealizmu kontynentalnego czy też amerykańskiego. Wittgenstein również w *Traktacie* przyjmuje tę dystynkcję pojęciową. Odróżnia życie w sensie biologicznym od życia w sensie filozoficznym. W tym drugim sensie, żaden rodzaj przyrodniczej (naukowej) refleksji nad życiem nie rozwiązuje „naszych problemów życiowych”. Życie w sensie filozoficznym, w odróżnieniu od życia w sensie biologicznym, jest tym, czemu przypisujemy kategorię sensu. H.-J. Glock sugeruje, że Wittgenstein zapożyczył kategorię formy życia (*Lebensform*), używaną w jego drugiej filozofii, od Spenglera, a być może od Sprangera. Jednakże dodaje, że jest to kategoria, która posiada w niemieckiej filozofii długą tradycję²⁹. W dyskursie nad metodologicznymi podstawami humanistyki, na przełomie XIX i XX wieku, próbowano antypsychologicznie określić jej przedmiot badania. Dilthey ten przedmiot określa jako *Życie*, czyli rozwijający się w czasie historycznym proces ekspresji ducha w postaci rozmaitych twórców kultury (sztuka, państwo, prawo, ekonomia, itd.). Nadawał *Życiu*, podobnie jak Schopenhauer, moc twórczą i wyłączenie aspekt ludzki. Według Diltheya życie ujawnia się w trzech aspektach: intelektualnym, emotywno-uczuciowym oraz wolitywnym³⁰. Podobnie Wittgenstein w *Traktacie* próbuje zrozumieć istotę tak rozumianego życia: w aspekcie obrazowania świata, w aspekcie oceniania go i stawiania przed nim celów (projektów życiowych). Dilthey stworzył projekt metafizologii, na gruncie którego można

granicy nauk przyrodniczych („limits of natural science”). Za Bernardem uważa, że zadaniem nauki jest wyłącznie opis rzeczy. W związku z tym poszukiwania tak zwanych ostatecznych przyczyn mają charakter metafizyczny i lokują się poza granicami nauki. Zwraca uwagę na to, że poznanie naukowej natury umysłu również jest niemożliwe, gdyż umysł musiałby poznać sam siebie („Mind can no more pronounce on its own nature than a ray of light can see itself or a wave of sound can hear itself”, s. 320, cz. 2). U Wittgensteina również występuje awersja do koncepcji samozwrotnych aktów poznawczych. Swoją argumentację Myers podsumowuje w zbliżony sposób do tezy z *Traktatu* TLP 6.52. Stwierdza: „that after the properties of life have been described in terms of matter and motion – after the entire phenomenal world has been expressed in vast mathematical equations – no nearer approach will have been made by Natural Science to a solution of the world-riddle” (s. 321, cz. 2). Zob. Myers [1900] s. 218-233, cz. 1, s. 319-331, cz. 2.

²⁹ Glock [2001] s. 325.

³⁰ Zob. Kuderowicz [1987] s. 39-65. Z. Kuderowicz stwierdza, iż życie w sensie Diltheya stanowi kategorię przypominającą wolę w sensie Schopenhauera: „Podobnie jak wola u Schopenhauera tak i życie u Diltheya nie określa metafizycznego porządku ani nie wyznacza absolutnego systemu wartości” (*ibidem*, s. 40). „Swoistość Diltheyowskiego rozumienia życia była [...] konsekwencją traktowania człowieka jako istoty historycznej, która afirmuje się nie w procesach biologicznych” (*ibidem*, s. 41). Dilthey używał kategorii świata zastanego (podobnej do kategorii używanej przez Wittgensteina) jako korelatu postawy tak zwanego „ujęcia przedmiotowego”, rozumianej jako aktywność intelektu. Następnie podmiot zastany świat poddaje wartościowaniu; taki zwaloryzowany świat stanowi korelat uczucia (emocji). W końcu świat zamieszkały przez nasze wartości jest poddawany ujęciom wolitywnym; wola narzuca światu cele, ideały i strategie ich realizacji. Oczywiście, taki świat stanowi treść życia i naznaczony jest piętnem indywidualności.

stawiać pytanie o istotę filozofii i filozofowania. Podobnie Wittgenstein w swoim pierwszym dziele próbuje zrozumieć sens filozofowania. Co więcej, według Diltheya w filozofowaniu manifestuje się indywidualne życie. Projekt ten został prawdopodobnie zapożyczony od jego nauczyciela Trendelenburga³¹. Nauczyciel Diltheya, jako neokantysta, stworzył koncepcję, według której czas, przestrzeń oraz Kantowskie kategorie stanowią formy zarówno myślenia jak i bytu. Ta zaś koncepcja zasugerowała mu pomysł stworzenia „formalnego języka czystego myślenia”, którego realizacji podjął się Frege³². *Traktat* Wittgensteina jawiłby się jako dzieło łączące, rozwijające i wręcz destruujące idee Trendelenburga, Diltheya i Fregego. W perspektywie *Traktatu*, w formalnym języku czystego myślenia (stworzonym przez Fregego i Russella), pokazującym „logiczne rusztowanie świata” (system form Trendelenburga), da się jedynie obrazować fakty, a nie zindywidualizowane życie w sensie Diltheya – filozofowanie nie może być pojęciową ekspresją naszego indywidualnego doświadczenia życia i świata (na przekór Diltheyowskiemu idiografizmowi). Idiograficzna humanistyka jest niemożliwa³³.

³¹ E. Paczkowska-Łagowska stwierdza, iż według Diltheya „filozof przeżywa swój indywidualny stosunek do świata i życia” i usiłuje to indywidualne doświadczenie „zawrzeć w systemie pojęciowym”. (zob. Paczkowska-Łagowska [1987] s. XVII). O wpływie Trendelenburga na Diltheya, zob. Paczkowska-Łagowska [1987] s. XXI. Jak zauważa Rotter w swoim oryginalnym (i dokładnym) omówieniu dziewiętnastowiecznej logiki, na której postać w sposób znaczący oddziaływały prace Trendelenburga, kategoria życia stanowiła, pośród takich m.in. kategorii, jak: siła, energia czy liczba, przedmiot refleksji logicznej (zob. Rotter [1999] s. 70).

³² A. Gut przypomina, że niektórzy interpretatorzy filozofii Fregego zwracają uwagę na wpływ pomysłów logicznych Trendelenburga na twórcę współczesnej logiki predykatów. Zob. Gut [2005] s. 36-37.

³³ Nie wiadomo czy Wittgenstein czytał dzieła Diltheya. Wiadomo jednak, że Dilthey czytał dzieła Helmholtza, Hertza i Schopenhauera (w swoich pracach wielokrotnie te nazwiska cytuje), które były również przedmiotem lektury Wittgensteina (zob. na temat tzw. „inżynierskiej interpretacji *Traktatu*” oraz porównań koncepcji obrazowania z koncepcjami Helmholtza, Hertza oraz Boltzmana, Nordman [2002] Hamilton [2002]). Diltheya interesowała, podobnie jak późniejszych od niego neopozytywistów, kwestia naukowości humanistyki. Wittgenstein swoją koncepcją logicznego obrazowania faktów wpłynął na Carnapa i innych przedstawicieli Koła Wiedeńskiego. Można więc wysnuć wniosek, że Wittgensteina również interesowała kwestia demarkacji nauki od tego, co nauką nie jest, a więc kwestia demarkacji nauki od humanistyki rozumianej jako refleksja nad życiem i jego sensami. Zasygnalizowane „punkty styczności” filozofii Wittgensteina i filozofii Diltheya mają sugerować wyłącznie perspektywę interpretacji *Traktatu* na tle współczesnych pierwszemu Wittgensteinowi debat nad statusem naukowym witalistycznie pojmowanej humanistyki. Nowością proponowanej witalistyczno-egzystencjalistycznej interpretacji, jest sformułowanie na jej gruncie zadania badawczego, którego celem byłoby pokazanie tego, w jaki sposób kategoria witalności (życia), skonstruowana przez pierwszego Wittgensteina, stanowi modyfikację jej poprzedniczek w dziejach filozofii (w szczególności: hilozoistycznego, przedsokratejskiego pojęcia życia oraz heglowskiej i post-heglowskiej kategorii życia jako korelatu ducha), a także pokazanie tego, jak Wittgensteinowskie pojęcie życia jest uwikłane w procesie kształtowania się kategorii egzystencji w jej rozmaitych odmianach.

Argument z osobowości

Interpretacja witalistyczno-egzystencjalna pierwszej filozofii Wittgensteina „pasuje” do jego konstrukcji osobowościowej. Wittgenstein w swoim młodzięcym życiu wręcz „bombardował” siebie pytaniami egzystencjalnymi³⁴. W czasie kiedy pisał na froncie swoje pierwsze dzieło, pytania egzystencjalne wraz z fundamentalnymi problemami dotyczącymi podstaw logiki „zadreślały” go równocześnie. *Traktat* w jakiś sposób manifestuje tę sytuację psychiczną – indywidualnego zmagania się z podstawami logiki i z sensem życia. To, w jaki sposób stawiamy sobie własne pytania egzystencjalne, zależy od systemu pojęciowego zinternalizowanego w naszych umysłach. Egzystencjalne pytania Wittgensteina zostały ukształtowane przez wcześniejszą jego edukację (pojęcia, jakie przejął od swoich nauczycieli, dyskutantów oraz z lektur).³⁵ Osobowość Wittgensteina (psychiczne środowisko jego umysłowości) stanowiła jeden z czynników pobudzających go do dokonania oryginalnej fuzji dwóch tak różnych pod względem stylu dyskursów: egzystencjalnego (prywatnego) i logiczno-filozoficznego (publicznego).

3. UWAGI KOŃCOWE

Jest oczywiste, że zaprezentowane argumenty nie są wystarczającą podstawą do akceptacji witalistyczno-egzystencjalistycznej interpretacji *Traktatu*. Stanowią jednak one wystarczającą rację uzasadniającą cel sformułowania takiej interpretacji. Dopiero jej wartość metafizyczna, przejawiająca się w określeniu nowych zadań badawczych na gruncie historii filozofii oraz ocenie ich efektów, powinna decydować o jej akceptacji lub odrzuceniu.

³⁴ Na wojnę zgłosił się jako ochotnik. Od wojny oczekiwał „przemiany swojej osobowości” (zob. Monk [2003] s. 132).

³⁵ Gurczyńska zwraca uwagę na fakt, że Wittgenstein podczas pracy nad *Traktatem* (na froncie) czytał powieści Dostojewskiego oraz Tolstoja (być może również wcześniej). Autorka ta wskazuje na podobieństwo wielu konstrukcji pojęciowych Wittgensteina (konstrukcji dotyczących kategorii woli oraz kategorii ducha) z konstrukcjami pojęciowymi wyrażonymi w *Braciach Karamazow* Dostojewskiego oraz w *Ewangelii* Tolstoja (zob. Gurczyńska [2000] s. 57-80). W młodości Wittgenstein czytał książkę Weiningera *Płeć i charakter*, a także dziennik Krausa *Die Fackel*. Wielu znawców filozofii Wittgensteina przecenia jednak wpływ lektury tych dzieł na pierwszą filozofię Wittgensteina (problemy polityczne i ideologiczne nie angażowały intelektu Wittgensteina, zaś Kraus i Weininger byli przede wszystkim „pisarzami politycznymi”, choć wątki egzystencjalistyczne w ich piśmiectwie występują). Wittgenstein zetknął się z tymi „dziełami” pierwszy raz jako niespełna kilkunastoletni młodzieniec (jako jeszcze dziecko!). Jego recepcja tych dzieł musiała być „dziecinna” z powodów psychiczno-rozwojowych. Stąd doszukiwanie się wpływów Weininger i Krausa na pierwszą filozofię Wittgensteina przypomina psychoanalityczno-biograficzną metodę objaśniania tekstów kultury, która jest uznawana przede wszystkim w środowisku postmodernistycznych humanistów.

Jednym z takich zadań, jak wcześniej zasugerowano, powinno być zidentyfikowanie w tekstach Wittgensteina z pierwszego okresu jego twórczości intertekstualnych odniesień do wcześniejszych makrotradycji witalistycznych: greckiego hилоzoizmu oraz transcendentnej, postkantowskiej filozofii życia (zarówno w wersji kontynentalnej jak i amerykańskiego neoheglizmu). *Traktat* można by wówczas ująć jako dzieło prezentujące strukturę pojęciową, w której centralną pozycję architektoniczną zajmuje konstrukt będący rezultatem fuzji dwóch systemów pojęciowych: życia w sensie hилоzoistycznym oraz życia w sensie transcendentnym. Następnym z takich zadań powinno być zidentyfikowanie rozmaitych mutacji Wittgensteinowskiej kategorii życia w dyskursie egzystencjalistycznym.

Bibliografia

- Coethe [2003] – J. Coethe, *On the 'Resolute' Reading of the Tractatus*, „Philosophical Investigations” 26 (3) 2003, s. 187-204.
- Costello [1916] – H.T. Costello, *Professor Macintosh's Pragmatic Realism*, „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 13 (12) 1916, s. 309-318.
- Czesna [2007] – E. Czesna, *Doniosłe nonsensy, czyli mistycyzm Wittgensteina*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (62) 2007, s. 229-237.
- De Laguna [1924] – T. de Laguna, *Tractatus Logico-Politicus. By Ludwig Wittgenstein* (błąd edytorski w tytule – przyp. W.K.), „The Philosophical Review” 33 (1) 1924, s. 103-109.
- Ellis [1978] – A. Ellis, *Kenny and the Continuity of Wittgenstein's Philosophy*, „Mind” 87 (346) 1978, s. 270-275.
- Gad [2008] – A. Gad, *Kategoria podmiotowości w „Traktacie” Ludwiga Wittgensteina*, „Ruch Filozoficzny” LXV (2) 2008, s. 241-257.
- Glock [2001] – H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 2001.
- Glock [2004] – H.-J. Glock, *Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?*, „Metaphilosophy” 35 (4) 2004, s. 419-444.
- Grzegorzczak [1989] – A. Grzegorzczak, *Mata propedeutyka filozofii naukowej*, PAX, Warszawa 1989.
- Gurczyńska [2000] – K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
- Gut [2005] – A. Gut, *Gottlob Frege i problemy filozofii współczesnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Hacker [1996] – P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1966.

- Hamilton [2002] – K. Hamilton, *Darstellungen in 'The Principles of Mechanics' and the 'Tractatus': The Representation of Objects in Relation in Hertz and Wittgenstein*, „Perspectives on Science” 10 (1) 2002, s. 28-68.
- Hart [1973] – W.D. Hart, *Review: Prototractatus: An Early Version of "Tractatus Logico-Philosophicus" by Ludwig Wittgenstein*, „The Journal of Philosophy” 70 (1) 1973, s. 19-24.
- Hodges [1990] – M.P. Hodges, *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Temple University Press, 1990.
- Hudson [1910] – J.W. Hudson, *Dewing, A.S., Life as Reality*, New York: Longmans, Greek and Co., 1910, „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods” 7 (19) 1910, s. 528-530.
- Janikowski [2005] – W. Janikowski, *O relacjach pomiędzy filozofią analityczną a filozofią egzystencjalną*, „Ruch Filozoficzny, LVIII (3/4) 2001, s. 581-585.
- Kang [2005] – J. Kang, *On the Composition of the Prototractatus*, „The Philosophical Quarterly” 55 (218) 2005, s. 1-20.
- Kenny [1973] – A. Kenny, *Wittgenstein*, Allen Lane, 1973.
- Koterski [2001] – A. Koterski, *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2001.
- Krysztofiak [2006] – W. Krysztofiak, *Gramatyka dyskursu filozoficznego. Kognitywistyczne studium historii filozofii*, Semper, Warszawa 2006.
- Krysztofiak [2007] – W. Krysztofiak, *Frege, Husserl, Leśniewski i Heidegger. Bycie w perspektywie analitycznej*, „Filozofia Nauki” 3 (59) 2007, s. 77-105.
- Krysztofiak [2008] – W. Krysztofiak, *Kategoria podmiotu witalnego w „Traktacie” Wittgensteina. Prolegomena do egzystencjalizmu logicznego*, „Ruch Filozoficzny” LXV (2) 2008, s. 217-239.
- Kuderowicz [1987] – Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Langer [1926] – S. Langer, *Form and Content: A Study in Paradox*, „The Journal of Philosophy” 23 (16) 1926, s. 435-438.
- Langer [1927] – S. Langer, *A Logical Study of Verbs*, „The Journal of Philosophy” 24 (5) 1927, s. 120-129.
- McGuinness [1966] – B. McGuinness, *The Mysticism of the Tractatus*, „The Philosophical Review” 75 (3) 1966, s. 305-328.
- McGuinness [1966] – B. McGuinness, *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*, Routledge, 2002.
- Myers [1900] – C.S. Myers, *Vitalism: A Brief Historical and Critical Review*, „Mind” 9 (34) 1900, s. 218-233, cz. 1, s. 319-331, cz. 2.
- Nordmann [2002] – A. Nordmann, *Another New Wittgenstein: The Scientific and Engineering Background of the Tractatus*, „Perspectives on Science” 10 (3) 2002, s. 356-384.
- Nowak [1998] – L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

- Paczkowska-Łagowska [1987] – E. Paczkowska-Łagowska, *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*, [w:] W. Dilthey, *O istocie filozofii*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987.
- Pears [1999] – D. Pears, *Wittgenstein*, przeł. K. Gurczyńska, J. Gurczyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Proust [1987] – J. Proust, *Formal Logic as Transcendental in Wittgenstein and Carnap*, „*Nous*” 21 (4) 1987, s. 501-520.
- Ramsey [1923] – F.P. Ramsey, *Tractatus Logico-Philosophicus. By Ludwig Wittgenstein: Bertrand Russell*, „*Mind*” 32 (128) 1923, s. 465-478.
- Rogers [1903] – A.K. Rogers, *Royce and Monism*, „*The Philosophical Review*” 12 (1) 1903, s. 47-61.
- Rotter [1999] – K. Rotter, *Kryzys i odrodzenie racjonalnej gramatyki*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1999.
- Royce [1882] – J. Royce, *Mind and Reality*, „*Mind*” 7 (25) 1882, s. 30-54.
- Russell [1951] – B. Russell, *Obituary: Ludwig Wittgenstein*, „*Mind*” 60 (239) 1951, s. 297-298.
- Sady [1984] – W. Sady, *Język i świat. Wprowadzenie do „Traktatu logiczno-filozoficznego”*, „*Colloquia Communia*” 2 (13) 1984, s. 11-47.
- Sluga [1998] – H. Sluga, *What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy*, „*Inquiry*” (41) 1998, s. 99-121.
- Soin [2001] – M. Soin, *Gramatyka i filozofia. Problem Wittgensteina*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Funna, Wrocław 2001.
- Tower [1910] – C.V. Tower, *Dewing, A.S., Life as Reality*, New York: Longmans, Greek and Co., 1910, „*The Philosophical Review*” 19 (6) 1910, s. 673-676.
- Tugendhat [1999] – E. Tugendhat, *Bycie, prawda, rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Wittgenstein [1971] – L. Wittgenstein, *Prototractatus: An Early Version of “Tractatus Logico-Philosophicus”*, red. B.F. McGuinness, T. Nyberg, G.H. von Wright, przeł. D.F. Pears, B.F. McGuinness, Cornell University Press, Ithaca, NY 1971.
- Wolniewicz [1968] – B. Wolniewicz, *Rzeczy fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968.
- Ziemiński [2006] – I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Aureus, Kraków 2006.