

Heal, Jane

Wittgenstein a relatywizm

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 15 (264), 19-28

1993

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.

St. John's College, Cambridge University

Jane Heal

WITTGENSTEIN A RELATYWIZM*

Zarys treści. Tekst traktuje o trudnościach związanych z przyjęciem jednego z dwóch przeciwstawnych stanowisk w kwestii istnienia obiektywnej prawdy: stanowiska absolutystycznego i stanowiska relatywistycznego. Po starannym prześledzeniu podejścia Ludwika Wittgensteina do tego zagadnienia, autorka dochodzi do wniosku, że nie możemy afirmować absolutystycznego widzenia prawdy, co przekonywająco wykazał właśnie Wittgenstein, ale że jednocześnie trudno jest przystać na relatywizm, ponieważ idea istnienia wyraźnie odmiennych od naszej form życia jest dla nas nie do pojęcia.

Problem, którym chciałabym zająć się w tym tekście, jest obecny w myśli europejskiej od co najmniej dwóch wieków. Dotyczy on kwestii następującej: czy można uzasadnić jakiegokolwiek pojęcie „absolutnej” albo „obiektywnej” prawdy, a jeśli nie, to czy jesteśmy skazani na jakąś formę relatywizmu pojęciowego.

Nie mogę — oczywiście — zajmować się tu wszystkimi aspektami problemu prawdy i relatywizmu. Dlatego chciałabym raczej pokazać, jakie sugestie na ten temat zawierają późne teksty Wittgensteina. Mogłoby się wydawać, iż dobrze wiadomo, co sądził Wittgenstein. Wiadomo przecież, że należy on z pewnością do obozu relatywistów! Czy nie wierzy on wszak w to, że schematy konceptualne są powiązane z „formami życia” i że mogłyby istnieć różne takie wzajemnie nieprzekładalne formy? Ja jednak chciałabym tę właśnie, zwykle przyjmowaną w sposób naturalny, interpretację poddać dyskusji. Będę chciała pokazać, że kiedy rozważymy nieco dokładniej niektóre z jego głównych argumentów, w szczególności te, które podpadają pod hasło: „kierowania się regułą” z paragrafów 138—242 *Rozważań filozoficznych*, być może będziemy w stanie dostrzec zaoferowaną przez niego wąską ścieżkę między doktrynami absolutnej prawdy a relatywizmem¹.

* Jest to tekst wykładu, jaki dr Jane Heal wygłosiła w Instytucie Filozofii UMK 10 IV 1991 r.

¹ L. Wittgenstein, *Rozważania filozoficzne*, Warszawa 1972.

Przez ideę „absolutnej” czy też „obiektywnej” prawdy rozumiem twierdzenie, że 1) istnieje świat w znacznej mierze niezależny przyczynowo od istot ludzkich, 2) jest on z góry poszatkowany (*presliced*) na fakty, w jeden i tylko jeden określony sposób. Owo poszatkowanie określa wszystkie te fakty, które istnieją, i jest całkowicie niezależne od jakichkolwiek ludzkich odniesień do świata. Twierdzenie to możemy wyrazić inaczej następująco: istnieje przyczynowo niezależny świat, który niesie ze sobą w sposób wewnętrznie doń przynależny swój własny schemat klasyfikacyjny, który z kolei musi znaleźć zastosowanie w każdym sądzie mającym rzeczywistą treść czy też znaczenie. Jest tak, ponieważ cokolwiek rości sobie prawo do miana sądu, musi być twierdzeniem co do tego, że pewien fakt istnieje, a wszystkie fakty jako takie są określone przez dany schemat klasyfikacyjny. Ten „absolutystyczny” pogląd jest niezwykle mocny, prosty i przekonujący. Sukces nauk przyrodniczych w dostarczaniu nam technicznej i predykatywnej kontroli jeszcze go wzmacnia. Trudno dyskutować z jego częścią pierwszą, mówiącą o przyczynowej niezależności świata, jeśli nie chcemy popaść w jakąś skrajną formę idealizmu. Sprawa wygląda bardziej zawiłe w przypadku jego drugiej części. Ponieważ wdaliśmy się już w definiowanie naszych terminów, zapytajmy, co to jest relatywizm. Nie jest to tylko pogląd mówiący o tym, że różni ludzie czy też grupy ludzi żywią różne przekonania i mogą dysponować różnymi rodzajami predykatów z odmiennymi presupozycjami używanymi do opisywania świata. Nie jest to również po prostu twierdzenie, że ludzie mogą mieć znaczne trudności ze wzajemnym zrozumieniem się. Aby był filozoficznie interesujący pogląd ten musi być czymś, co nadbudowuje nad tymi oczywistymi prawdami pewne dodatkowe twierdzenie, które przeciwstawia się założeniu, co do którego jesteśmy głęboko przed-filozoficznie przywiązani. Założenie to mówi, iż niektóre z naszych sądów są po prostu prawdziwe i że kiedy twierdzenie jest w ten sposób prawdziwe, odnosi się ono do pewnego faktu, który rzeczywiście istnieje — niezależnie od tego, kto wydaje sąd. Fakt taki jest przynajmniej potencjalnie dostępny dla każdego, kto zwróci nań uwagę. Tym czymś, co twierdzi relatywizm, jest przekonanie, że nie istnieje żadne takie bezosobowe pojęcie prawdy. Możemy mówić o rzeczach będących prawdziwymi jedynie dla tej czy tamtej osoby, dla tej czy tamtej grupy. Stanowisko to możemy wyrazić za pomocą kilku twierzeń: 1) nie jest wykluczone, że istnieją ludzie, którzy myślą o świecie w sposób przynoszący im powodzenie w działaniu, a nawet myślą w pewnym sensie o tych samych jego aspektach, o których i my myślimy, lecz używają przy tym odmiennych od naszych aparatów językowych i pojęciowych: 2) nie możemy krytykować ich praktyk jako „irracjonalnych” czy też „niewłaściwych”, chociaż 3) ich sposób postępowania jest niezgodny z naszym (być może dlatego, że użytkownicy jednego schematu nie mogą w pełni nadać sensu temu, co czynią inni).

Każdy z tych trzech elementów jest ważny dla relatywizmu, ponieważ jeśli któregoś z nich brakuje, wtedy ostateczne stanowisko jest o wiele mniej

niezwykle i nie stoi w konflikcie z pozornie zdroworozsądkowymi twierdzeniami odnoszącymi się do prawdy, które chcielibyśmy zachować. Najwyraźniej jest tak, że jeśli nie dopuszcza się możliwości, aby istnieli tacy, którzy myślą w sposób radykalnie odmienny od naszego, wtedy nie powstaje żaden problem oceny statusu ich myśli. Jeśli tacy ludzie istnieją rzeczywiście, lecz ich sposoby myślenia są złe (i to nie tylko w tym sensie, iż to my myślimy, że są one dziwne, lecz w tym, że nie wytrzymują one testów, co do których obie grupy się zgadzają), wtedy nie istnieje zagrożenie dla naszego sposobu patrzenia na rzeczy. A w końcu — jeśli to, co ci inni mówią, nie jest niewłaściwe, lecz jest zgodne z tym, co i my również mówimy, wtedy nie powstaje żaden problem z dopasowaniem tego do naszego świata przez rozszerzenie zasobu prawd, które uznajemy.

Rzeczywiste zagrożenie dla naszego przedfilozoficznego pojmowania prawdy powstaje tylko wtedy, gdy wyobrażamy sobie, że inne sposoby myślenia są niezgodne z naszymi, a jednak jednocześnie nie są niewłaściwe. Kiedy próbujemy uchwycić to, co taka kombinacja oznaczałaby, narzuca się nam pewien obraz. Jest to obraz naszego znajomego świata będącego w pewnym sensie kreacją czy też projekcją naszych umysłów. Świat jest jak jest, ze wszystkimi swymi zwykłymi obiektami, lecz tylko „dla nas” — przedmioty istnieją jedynie wewnętrznie względem naszego doświadczenia. Jeśli znajome przedmioty byłyby „gdzieś tam” (*out there*) w jakimś mocniejszym sensie, wtedy jawiłyby się one wyraźnie tym, którzy myślą inaczej (tak sądzimy). Lecz one nie jawią się im w ten sposób. Ci inni mają do czynienia z tym samym światem, z jakim i my mamy do czynienia, czyniąc to z równym naszymu powodzeniem, a jednak dla nich nasze przedmioty nie są wcale tam. Ten właśnie obraz oferuje nam relatywizm.

Pojawia się w tym momencie poczucie czegoś dziwnego. Relatywista z pewnością nie twierdzi, że my tworzymy cały świat, tak jak czyni to grupa niepoczytalnych ludzi doznających razem halucynacji. Nie twierdzi on, że możemy wywołać cokolwiek, co chcemy, po prostu przez wystarczająco mocną wiarę w to. Będzie przyznawał, że istnieje presja „z zewnątrz” na to, co myślimy — nieoczekiwanie ranimy się czy też odkrywamy, że nasze przewidywania były fałszywe, lub też że nasz język nie jest po prostu adekwatny względem tego, co się dzieje. Krótko mówiąc, relatywista musi dopuszczać ten oczywisty fakt, że rzeczy mogą — zarówno teoretycznie, jak i praktycznie — iść dla nas źle. Lecz w takim razie co jest tą rzeczą, która jest poza naszą kontrolą, która może ranić i wprawiać nas w zakłopotanie? Zdrowy rozsądek podpowiada, że jest to zbiór trwałych przedmiotów w przestrzeni, które krążą wokół nas, uderzają nas itd. Jednakże relatywista nie może tego powiedzieć, ponieważ dla niego te znajome przedmioty są naszymi projekcjami, a więc są po prostu rezultatem jakiejś interakcji między nami a tym — czymkolwiek to jest — co jest gdzieś tam. Wygląda zatem, jak gdyby materiał gdzieś tam istniejący był być może

pozbawiony jakichkolwiek cech, nie miał żadnej natury(?). To jednak nie może być prawdą. Jeśli byłby on całkowicie pozbawiony trwałych cech, wtedy nie mógłby on wywierać żadnej presji na nas, nie mógłby być w jakimkolwiek sensie w konflikcie z naszymi myślami i oczekiwaniami. Jeśli ma on ową presję wywierać, tj. chronić nas przed tym, abyśmy nie ulecieli w szczęśliwy świat spełnionych życzeń, wtedy musi on mieć swą własną naturę. Dlaczego jednak w takim razie nie możemy do niej dotrzeć? Dlaczego nie powinniśmy przypuszczać, że już to uczyniliśmy w naszych zwykłych myślach?

W tym punkcie relatywizm czerpie swą siłę z faktu, że oto zdaje się, iż niepostrzeżenie skłaniamy się ku idei „absolutnej prawdy”. Może wydawać się, że jest to jedyna forma, jaką mógłby przybrać pogląd mówiący o tym, iż „materia gdzieś tam nie jest pozbawiona cech”. A jeśli relatywista potrafi ukazać, że istnieje coś niemożliwego do zaakceptowania w tym absolutystycznym przekonaniu, wtedy może wydawać się, że — bez względu na to, jak bardzo relatywizm byłby trudny do przyjęcia — będziemy musieli się z nim pogodzić, ponieważ jest to jedyna opcja, jaka pozostaje.

Przejdźmy teraz do rozważenia pytania, co dokładnie jest tym czymś, co nas nie satysfakcjonuje w absolutystycznym widzeniu prawdy, czy też przynajmniej do rozważenia pytania, co Wittgenstein w swej późnej filozofii uważa w nim za niesatysfakcjonujące. Wydaje się sprawą oczywistą, iż w swej wczesnej filozofii wyrażonej w *Traktacie* podtrzymywał on pewną wersję absolutystycznego widzenia prawdy. Jest ona tam połączona z innymi elementami, takimi jak koncepcje odnoszące się do natury konieczności, do „ukazywania” i „mówienia”, do natury „ja”, wartości itd., które czynią całe to dzieło bardzo tajemniczym. Niewątpliwie przywiązanie do obiektywnego pojęcia prawdy (i odpowiednio do korespondującego z nim pojęcia tego, co oznacza prawda dla danego sądu) jest tam obecne. W moim przekonaniu jednym z centralnych tematów późnych prac Wittgensteina jest fakt niemożności utrzymania owego pojęcia „absolutnej prawdy”. Jak jednak próbuje on przekonać nas co do owej niemożności? I jaki to obraz poleca nam w zamian? Czy jest to jakaś wersja relatywizmu? (Spora część dyskusji, która teraz nastąpi, bazuje na pracach S. Kripke’ego i D. Pearsa².)

W paragrafach 138—242 *Rozważań filozoficznych* Wittgenstein podejmuje tę właśnie fundamentalną kwestię: co to znaczy, że dana osoba rozumie symbol raczej w ten, a nie inny sposób. Przypuśćmy na przykład, że proszę kogoś, aby zapisał „2”, a następnie sekwencję liczb uzyskaną przez dokonywanie za każdym razem operacji „+2”. Otrzyma się „4”, „6” itd. i jeśli będzie się postępowo w ten sposób wystarczająco długo, otrzyma się „1000”, „1002”, „1004” itd. W istocie rzeczy przyjmuję bez zastrzeżeń, że jeśli ktoś jest normalną ludzką istotą i ma niewielki trening matematyczny za sobą, to jest właśnie to, co

² Zob.: S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982; D. Pears, *The False Prison*, t. 1 i 2, Oxford 1987 i 1988. Pewne aspekty tych problemów dyskutuje się również w: J. Heal, *Fact and Meaning*, Oxford 1989.

będzie czynił. Przyjmuję innymi słowy bez zastrzeżeń, że ktoś rozumie „+2” w zwykły sposób. Czyjeś zrozumienie jest, jak się zdaje, równe uchwyceniu reguły mówiącej o tym, co to znaczy „+2”. Zrozumienie jakiegokolwiek symbolu w określony sposób jest równoznaczne z uchwyceniem reguły jego użycia, ponieważ to właśnie owo uchwycenie jest tym czymś, co ustala, co jest właściwym, a co niewłaściwym użyciem symbolu. Na czym jednak polega czyjeś zrozumienie symbolu w pewien określony sposób? Coś takiego musi istnieć, ponieważ można sobie wyobrazić osobę, która postępuje w niepoważny sposób w jakimś miejscu przy rozwijaniu powyżej przywołanego działania matematycznego, i musi być coś odmiennego w zachowaniu takiej osoby. Na przykład, ktoś może pisać „1004”, „1008” itd. po „100”, chociaż zachowywał się tak jak każdy inny, gdy w grę wchodziły mniejsze liczby. Gdy protestujemy, powiada on, że czyni dokładnie to samo, co czynił wcześniej oraz że myślał, iż było to to, co miał zamiar robić. Jego odpowiedź pokazuje, iż przez cały czas nie rozumiał on „+2” w ten sam sposób, w jaki myśmy rozumieli. Czym jednak w takim razie jego umysł różnił się od naszych umysłów w momencie, gdy postępował właściwie?

A teraz inny przykład, dzięki któremu winniśmy być w stanie zaobserwować ucieleśniające się rozumienie, a więc także — móc je zbadać. Przypuśćmy, że ktoś próbuje ustalić znaczenie nieznanego symbolu matematycznego, powiedzmy „!”. Dane mu są pewne przykłady: „ $1! = 1$ ”, „ $2! = 2$ ”, „ $4! = 24$ ”, „ $5! = 120$ ” itd. i po chwili mówi on: „Ach, mam to!” i od tego momentu poczyną używać danego symbolu właściwie. Czym jest to coś, co teraz zaistniało?

Kusi, aby w obu przypadkach uznać, że zrozumienie czegoś, uchwycenie jakiejś reguły musi polegać na pewnym momentalnym i możliwym do doświadczenia stanie umysłu, na przykład na posiadaniu przez daną osobę pewnego obrazu przed oczyma duszy czy też na kontemplacji jakiegoś wzoru. Czy nie można dojść do zrozumienia „!” przez wbicie sobie do głowy wzoru „ $n! = 1 \times 2 \times \dots \times (n-1) \times n$ ” i czy nie mogłoby zrozumienie „+2” składać się, powiedzmy, z wyobrażenia sobie dodawania dwóch brył do jakiegoś szeregu brył? Jednakże te i tym podobne sugestie nie wystarczą. Podstawowy problem wygląda następująco. To, co hipotetycznie zakładamy w takich teoriach, to występowanie lub istnienie w umyśle czegoś, co samo jest otwarte na różne użycia czy też odczytania. Zrozumienie jest czymś, co określa pewien standard, dzięki któremu zastosowanie danego terminu może być oceniane jako właściwe lub niewłaściwe. Jest to coś, co ustala, czy zastosowanie jest prawdziwe, czy fałszywe, udane, czy nieudane. Jednakże jakiś obraz czy też wzór nie mogą tego czynić. Nie mogą one gwarantować ani tego, że jakaś osoba będzie stale używać danego symbolu w określony sposób, ani też wyjaśnić, dlaczego postępuje ona właściwie, gdy to czyni. To, że jakaś osoba ma wyobrażenie dwóch brył, gdy widzi wzór „+2”, jest całkowicie zgodne z ciągłym stosowaniem go, jak gdyby oznaczał on raczej „pomnóż przez dwa” niż „dodaj dwa”. I godzi się to także

z tym, iż postępuje ona właściwie czyniąc to, ponieważ rozwinęliśmy pewną alternatywną notację, w której „+” oznacza mnożenie.

Zauważmy także, iż temat paragrafów 138—242 *Rozważań* ma wiele cech wspólnych z tematami paragrafów wcześniejszych, 1—88. W nich to Wittgenstein dyskutuje między innymi ideę uczenia pojęć przez wskazywanie. Pokazuje on, iż żaden zbiór przykładów nie ustala znaczenia pojęcia. Grupy przedmiotów mogą być klasyfikowane na o wiele więcej niż tylko jeden sposób, ponieważ ich elementy będą mieć więcej niż tylko jedną wspólną cechę. Możemy równie dobrze uznać jedno z podobieństw za dużo bardziej uderzające niż inne i przyjąć jako rzecz oczywistą, że każdy inny uczyni tak samo. Tak więc jakiś rodzaj przedmiotów może mieć dla nas znaczenie jako pewien symbol tej właściwości, która jest uderzająco wspólna dla elementów danej grupy. A jednak nie odczuwamy więcej przymusu w odczytywaniu tego „symbolu” niż to było w przypadku odczytywania wyobrażenia dwóch brył czy też formuły dla „!”.

We wszystkich takich przypadkach — powiada Wittgenstein — sąd pociąga za sobą spontaniczną odpowiedź jakiejś osoby na problem pogrupowania pewnych rzeczy razem lub też kontynuowania pewnej serii w określony sposób. Lecz jeśli zapytamy, co wyjaśnia lub usprawiedliwia tę odpowiedź, nie znajdziemy na to żadnej odpowiedzi. Nie możemy postrzegać takich podstawowych odpowiedzi jako rezultatu jakiegoś procesu, który ma wewnętrzny porządek, tzn. jako „postępowanie zgodnie z regułą” czy też „jej aplikację wynikającą z jej zrozumienia”. To jest właśnie to, co dostrzegliśmy jako nie mające uzasadnienia. Musimy zatem uznać, że na pewnym poziomie uzasadnienia się kończą, a my działamy „na ślepo”. Musimy powiedzieć sobie: „To jest po prostu to, co czynimy”.

Jakie drogi prowadzą z tego miejsca? Niektórzy (np. Kripke) postrzegają Wittgensteina jako bardzo radykalnego sceptyka, jako kogoś, kto powiada, iż nie może być prawdą, że osoba rozumie jakiś symbol raczej w ten sposób, a nie inny. Jednakże wielu komentatorów twierdzi, że wcale tak nie jest. Wydaje się np., iż przekonanie to nie pasuje zbyt dobrze do paragrafu 201 *Rozważań*, gdzie Wittgenstein powiada³:

Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeśli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić do sprzeczności z nią. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności.

Że jest to nieporozumienie, widać już stąd, że w rozumowaniu tym podajemy interpretację za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej. Albowiem wykazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które nie jest interpretacją. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy „kierowaniem się regułą” oraz „postępowaniem wbrew niej”. Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły

³ L. Wittgenstein, op. cit., s. 119—120.

jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją” należałoby nazwać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym.

202. Dlatego „kierowanie się regułą” jest pewną praktyką.

Biorąc to pod uwagę, wydaje się oczywiste, że Wittgenstein proponuje, iż aby zrozumieć lepiej, co to znaczy „rozumieć”, powinniśmy przywołać pojęcia takie jak „praktyka”. Wydaje się, iż zaleca on nam, abyśmy cofnęli się do „zespołu pokrewieństw” w naszych „grach językowych” i do naszej „formy życia”. Nie wydaje się natomiast, aby myślał on, iż fakt, że uzasadnienia dochodzą do kresu, że w pewnym momencie działamy „na ślepo” podkopywał całe pojęcie rozumienia. Sądzę raczej, iż zaleca on nam wyzbycie się idei, że myślenie jest jakimś rodzajem pasywnego *quasi*-mechanicznego procesu i zaakceptowanie tego, że musi być ono postrzegane jako uwzględniające aktywną naturę podmiotu.

Wdaliśmy się w tę dyskusję odnoszącą się do Wittgensteina koncepcji „postępowania zgodnie z regułą” po to, aby zobaczyć, co mógłby on zaferować nam ważnego dla metafizycznej idei absolutnego ujmowania prawdy. Jak dotąd wydaje się, że jesteśmy w posiadaniu pewnych wskazówek, które są istotne jedynie dla psychologii rozumienia. Byłoby jednak błędem, gdybyśmy widzieli rozważania dotyczące postępowania zgodnego z regułą jako zachowujące ważność tylko dla tej kwestii.

Z grubsza rzecz ujmując związek między psychologią a metafizyką możemy ustalić następująco. Jeśli trafne byłoby założenie mówiące o danym z góry podziale świata na fakty albo o możliwości dotarcia do absolutnej prawdy, wtedy musiałaby istnieć taka rzecz jak osoba uchwytująca jedną z zasad klasyfikacji, która jest wbudowana w świat. Na czym jednakże polegałoby owo uchwytywanie? Jakaś osoba musiałaby mieć możliwość „uczepienia się”, by tak rzec, jednego z rzeczywistych podziałów występujących w Naturze — i to „uczepienia się” za pomocą jakichś mechanizmów mentalnych. Właśnie to musiałoby nastąpić, aby móc powiedzieć, że jakaś rzeczywista cecha (ta, która została stowarzyszona z ową zasadą klasyfikacji) została okazana. Jednak takie „zaczepienie się” mechanizmem mentalnym na rzeczywistości implikowałoby istnienie jakiegoś wzoru czy też trafnego wyobrażenia owego podziału w nas. Musiałoby to być coś, co Pears nazywa „wewnętrznym talizmanem” — rzeczą, która gwarantuje jakieś szczególne rozumienie⁴. Jednakże, jak to już widzieliśmy, kiedykolwiek jasne się dla nas staje, jak takie wewnętrzne zdarzenie czy też stan mogłyby wyglądać, kiedykolwiek moglibyśmy zawierzyć sobie co do tego, że rzeczywiście uchwyciliśmy coś, czego naturę pojmujemy — odkrywamy, iż to, co uchwyciliśmy, nie jest rozumieniem.

Inaczej problem ten można przedstawić następująco. Nie możemy wyjaśnić tego, dlaczego jakaś osoba dysponuje pewnym pojęciem, przez wskazanie po

⁴ D. Pears, op. cit., s. 209—210, 504—507.

prostu na świat i stwierdzenie, że świat żąda tego pojęcia dla swego reprezentowania. Pojęcia, które wnosimy do świata, są naszymi pojęciami. Jeśli mamy zrozumieć, czym one są i dlaczego je posiadamy, musimy spojrzeć na nasze praktyki i interesy, na rolę, którą odgrywają w naszym życiu sądy używające tych pojęć. Pojęcia, interesy i praktyki są wzajemnie zależne od siebie. Nie możemy wyjaśnić naszych pojęć przez wskazanie po prostu na świat i na fakt, że jesteśmy istotami myślącymi. Próbować to zrobić, to wyobrażać sobie, że wszystko to, co wnosimy do poszczególnej myśli, to zwykła zdolność do myślenia, podczas gdy natura świata określa całą szczegółową treść myśli. Ten obraz rzeczy jest związany jednakże z pasywnym, *quasi*-mechanicznym modelem myślącego podmiotu, który to model uznaliśmy za nieadekwatny. A zatem, aby mieć jakikolwiek wgląd w nasze pojęcie potrzebujemy, jak powiada Wittgenstein, „gromadzenia przypomnień” — opisu naszych praktyk, stania się świadomym tego, jak nasze interesy, działania i sądy wzajemnie wiążą się ze sobą i jak dziwne byłoby życie, jeśli miałibyśmy odmienne fundamentalne zasady klasyfikacji i sądzenia. Musimy badać i rozjaśniać naszą własną „formę życia”.

Lecz czy życie byłoby niemożliwe, jeśli odmiennie reagowalibyśmy na świat? Czy nasza „forma życia” jest jedyna? Wydaje się, że Wittgenstein mówi: nie. Namawia nas do tego, abyśmy wyobrazili sobie ludzi, których fundamentalne spontaniczne reakcje różnią się od naszych i do tego, abyśmy uznali, że nie możemy bezpośrednio wysledzić jakiegokolwiek sprzeczności czy też absurdałości w tym założeniu. Nasze uznanie tego jest ważnym krokiem w kierunku uwolnienia się od obrazu absolutnej prawdy, lecz czy w zamian nie pogrąża nas to w relatywizm?

Kluczową kwestią jest pytanie: jaki status przypisuje Wittgenstein swym przykładom alternatywnych sposobów postępowania? Może myśli on, że moglibyśmy jak gdyby z zewnątrz, stać się świadomi istnienia jakichś bardzo odległych i dziwacznych form życia, świadomi, że one istnieją, bez tego, by móc rzeczywiście nadać im jakiś sens. Może mogą istnieć formy życia, w których stosowane sposoby myślenia są niezgodne z naszymi i dla nas niedostępne. Jeśli tak jest, wtedy rezultatem jest relatywizm. Ucząc się języka jesteśmy poddawani treningowi uczestnictwa we wzajemnie powiązanych zbiorze praktyk, interesów i pojęć, które wydają się absolutnie naturalne i nieuniknione dla nas i od których nie możemy uciec. Jednakże refleksja filozoficzna pokazuje nam, że nie mamy prawa twierdzić, iż nasz sposób patrzenia na świat jest uprzywilejowany, że ma on jakąkolwiek wartość poza tą, która wiąże się z jego gorszym bądź lepszym słuženiem nam.

Czy nie musi to być stanowisko Wittgensteina? Jeśli zaprzecza on temu, że jest tylko jeden właściwy schemat konceptualny dyktowany nam przez świat, czy nie musi on zaakceptować tego, że istnieje kilka takich schematów? Te dwa twierdzenia wydają się logicznie sprzeczne, tak że odrzucenie jednego równa się poparci drugiego. Wydaje się zatem, że istnieją tylko te dwie opcje.

Jest taki dziecięcy żart, który może nam tutaj pomóc. (Prezentuję wersję angielską, lecz istnieją analogiczne żarty w wielu innych językach.) Dziecko pyta: „jaka jest różnica w kaczcze? (*What is difference between a duck?*), a odpowiedź brzmi: „Jedna z jej nóg jest taka sama jak są obie” (*One of its legs is both the same*)^{*}. Przypuśćmy teraz, że myślicie, iż coś nie jest w porządku z tą odpowiedzią, tzn. uważacie, że „jedna z jej nóg jest taka sama jak są obie” nie brzmi sensownie — wtedy nie poprawiacie jej przez stwierdzenie, że „jedna z jej nóg jest inna niż druga”. W ten sposób przeszlibyśmy po prostu od nonsensu do nonsensu. Chodzi o to, aby przypomnieć, że Wittgenstein przez całe swe życie uważał, iż filozoficzne twierdzenia mają skłonność do zamieniania się w nonsensy. Jest to jedna z przyczyn, dla których sądził, że filozofowie powinni tylko spisywać i zbierać podobieństwa. Gdy próbują oni przejść do pozytywnego metafizycznego teoretyzowania, rozbijają głowy o granice języka, popadając w pułapkę niewłaściwych obrazów i (ukrywaną) absurdalność. Fakt, że Wittgenstein podtrzymywał ten pogląd o naturze filozofii i o tym, że niemożliwe jest rozwinięcie jakichkolwiek tez filozoficznych, jest jedną z przyczyn, aby przypuszczać, że interpretowanie go jako relatywisty jest błędem. Relatywizm jest niewątpliwie tego rodzaju teorią filozoficzną, której Wittgenstein nie chciał rozwijać.

Jeśli mamy znaleźć jakąś odmienną, trzecią opcję poza absolutyzmem i relatywizmem, musimy unikać odpowiedzi „tak” lub „nie” na pytanie: Czy istnieją formy życia pociągające za sobą pojęcia niezgodne z naszymi? W jaki sposób jednakże możemy pojąć, że pytanie to nie żąda odpowiedzi, która jest trochę jak ten problem: jaka jest różnica w kaczcze? Pozwólcie, że odwrócę tę kwestię. Co takiego powiedzieliśmy, co upoważnia nas do tego, aby być pewnym, że istnieje odpowiedź? Aby być przekonanym, że istnieją alternatywne schematy konceptualne, nie wystarczy po prostu wskazać na fakt, że różnorakie odpowiedzi nie są w oczywisty sposób sprzeczne. Musimy pokazać, że można odnaleźć jakiś sposób życia, w którym te odpowiedzi są osadzone, musimy pokazać, jak te odpowiedzi wiążą się ze wszystkimi innymi odpowiedziami, które ci wyobrażeni ludzie prezentują, i rzeczami, które czynią. Z drugiej strony, aby pokazać, że nie ma żadnej alternatywy, musimy udowodnić, że wszystkie próby, aby ją zidentyfikować, popadają w sprzeczność. Lecz gdy zabieramy się do tego, aby wyobrazić sobie te przypuszczalne „formy życia” w szczegółach, szybko czujemy się przytłoczeni stopniem skomplikowania tego zadania i niejasnościami, jakie się z nim wiążą, co powoduje, że zeń rezygnujemy. Co ci wyobrażeni ludzie czynią za pomocą swej śmiesznej arytmetyki? Czy liczą oni i budują rzeczy w zgodzie ze swymi rachunkami? I czy budynki ich stoją, czy upadają? I czy mają oni coś przeciwko temu, że upadają? I czy wszystko to mogłoby pasować do ich rzeczywistej umiejętności utrzymywania się przy

^{*} Polski odpowiednik tego żartu: „Czym się różni skowronek? Tym, że ma jedną nóżkę bardziej”.

życiu? Są to pytania, które się narzucają. A my nie możemy na nie odpowiedzieć nie dlatego, że brak nam pewnych informacji, lecz dlatego, że są one zbyt niejasne i nieokreślone. Nie będziemy więc w stanie powiedzieć, która z tych form życia implikujących dziwaczne reakcje jest możliwa, a która nie. Trudność ta ma charakter zasadniczy. Formy życia nie są skończonymi bytami możliwymi do przeniknięcia z zewnątrz w celu upewnienia się, czy są one możliwe, czy nie. Wszystko, co możemy uczynić — i jest to najlepsza rzecz, którą możemy zrobić — to starać się badać nasze własne widzenie świata od wewnątrz, stając się bardziej świadomymi tego, w jaki sposób jest ono spójne wewnętrznie i jakie napięcia w nim występują. Nie możemy afirmować absolutystycznego widzenia prawdy. Świadomość, że nie możemy wykluczyć dziwacznej formy życia uświadamia nam aktywną naturę naszego myślenia, fakt, że nasze pojęcia są właśnie nasze, a nie świata. Równocześnie jednak nie możemy afirmować relatywizmu, ponieważ idea wyraźnie ustanowionej egzystencji innych, niezgodnych z naszą, form życia jest nie do pojęcia.

Z języka angielskiego przełożył
Andrzej Szahaj

WITTGENSTEIN AND RELATIVISM

(Summary)

The article deals with following problem: is it possible to justify any conception of „absolute” or „objective” truth and if not — are we condemned to some form of conceptual relativism? Using the philosophical reflection of the late Wittgenstein, the writer is trying to demonstrate that it is impossible to defend the belief concerning existence of some true cognitive interpretation of world because — as it was demonstrated by the author of *Philosophical Investigations* — our perception of the world depends on the „life form” which has fallen to our lot. I mean: we cannot explain why some person has a certain conception by pointing at the world and saying that the world demands this conception for its representation. The conceptions we bring to the world, are our conceptions. If we are to understand what they are and why we have them, we have got to look at our practices and affairs, at the role judgments in which these conceptions are used, play in our life. On the other hand, after having tested the possibility of acceptance of a consequently relativistic attitude, the writer of the article comes to the conclusion that such attitude is difficult to accept because the idea of existence of life forms, clearly different from ours, is incomprehensible for us. In this situation there is nothing more left than to move along a narrow path between Scylla of absolutivism and Charybdis of relativism.

Translated by Zofia Knutsen