

Katarzyna Gurczyńska

Człowiek jako byt otwarty : próba pozytywnej charakterystyki podmiotu na gruncie filozofii psychologii Ludwiga Wittgensteina

Analiza i Egzystencja 5, 55-70

2007

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.

KATARZYNA GURCZYŃSKA*

CZŁOWIEK JAKO BYT OTWARTY
 PRÓBA POZYTYWNEJ CHARAKTERYSTYKI PODMIOTU
 NA GRUNCIE FILOZOFII PSYCHOLOGII LUDWIGA WITTGENSTEINA

Słowa kluczowe: analizy zjawisk psychicznych, byt izolowany, filozofia psychologii, introspekcja, kryterium zewnętrzne, podmiot, samorozumienie, tożsamość osobowa, Wittgenstein, wewnątrz, wyobrażać coś sobie, zewnątrz, znać innego

Keywords: analyses of psychological phenomena, an isolated being, philosophy of psychology, an introspection, an outward criterion, a subject, a self-understanding, a personal identity, Wittgenstein, the inside, to imagine something, the outside, to know the other

Późna filozofia Wittgensteina – choć może brzmieć to nieco dziwnie dla tych, którzy są przekonani, że stanowi ona wkład wyłącznie do namysłu nad naturą naszego języka – daje się wpisać w nowoczesną refleksję nad problemem podmiotowości. Jeśli bowiem zastanowić się nad ideą przewodzącą dokonywanym przez niego analizom zjawisk psychicznych, takich jak myślenie, chcenie, posiadanie nadziei, oczekiwanie na coś itd., nasuwa

* Katarzyna Gurczyńska, dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie. Interesuje ją zwłaszcza problematyka podmiotowości w filozofii współczesnej, głównie w pismach Wittgensteina i Heideggera. Opublikowała książkę *Metafizyczne tezy Traktatu logiczno-filozoficznego Wittgensteina*, (1999). Przetłumaczyła m.in. David Pears, *Wittgenstein*.

się wniosek, iż tym, co spaja poszczególne analizy owych zjawisk, jest krytyka pewnego sposobu ujmowania podmiotu. Dotyczy ona pojmowania człowieka jako bytu zamkniętego: izolowanego obszaru, gdzie zjawiska psychiczne zachodzą w postaci procesów i aktów. Na bazie tych analiz, a raczej refleksji dotyczącej tego, w co są one wymierzone, można, z dużą dozą śmiałości, stwierdzić, że Wittgenstein zabiera głos w sporze o status podmiotowości i głos ten rozbrzmiewa po stronie tych, którzy zajmują krytyczną postawę wobec nowożytnego sposobu ujmowania podmiotu.

Przedstawienie kwestii podmiotowości od strony negatywnej, w dobie zaawansowanych sporów na ten temat, wydaje się jednak głęboko niewystarczające. Tymczasem *krytyka* jest tym, co wyłania się jako wynik dociekań Wittgensteina. Filozofia, którą uprawia – jak sam o tym mówi – burzy tylko to, co wielkie i ważne (DF, 118)¹. W swoich analizach stanów psychicznych największy nacisk kładzie na przedstawienie tego, czym owe zjawiska *nie są* i na czym polega błędne ich rozumienie. Wyznaje poglądy, iż w samym tylko przedstawieniu tego, co należy odrzucić, spełnia się cel filozofii, która jako taka nie dąży do odkryć, ale do „zrozumienia rzeczy dawno znanych” (DF, 89). Czy można zatem mówić o jakiegokolwiek pozytywnej koncepcji wyłaniającej się z docelowo destrukcyjnych analiz? Czy w oparciu o analizy, które mają przede wszystkim charakter „burzący”, daje się zbudować pozytywną, a nie tylko krytyczną koncepcję podmiotu?

Aby móc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw dokładnie przyjrzeć się temu, wobec czego Wittgenstein zajmuje, tak ważną dla siebie, krytyczną postawę. Przeglądając literaturę dotyczącą późnych pism Wittgensteina, rzuca się w oczy, że jego interpretatorzy przeciwstawiają tę myśl wzmiankowanej już tradycji kartezjańskiej². I choć odniesienie takie z pewnością pozwala głębiej wnikać w treść wittgensteinowskich dociekań, nie stanowi ono podstawy jego krytycznych odniesień. Zgodnie bowiem z jego metodologicznym *credo*, to nie tradycja filozoficzna, ta czy inna, ale

¹ Litery DF w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej uwagi, odsyłają do: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa: PWN 1972.

² Częste odwołania do kartezjanizmu, jakie pojawiają się w literaturze poświęconej myśli Wittgensteina, zdaniem Kenny’ego nie wynikają z tego, że Wittgenstein tradycję tę uznawał za szczególnie błędną, ale dlatego, że kartezjańskie *cogito* jest wyrazem mitu, który zawładnął umysłowością większej części rasy ludzkiej. Cf. A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Oksford: Basil Blackwell, 1984, s. 77.

nasze potoczne poglądy powinny zostać wzięte pod rozwagę. O nie Wittgensteinowi chodzi i do nich się odnosi.

Trudno tu utrzymać się niejako z głową na powierzchni – dostrzegać, że należy pozostać przy sprawach myślenia codziennego – by nie zejść na manowce, gdzie rodzi się pozór, iż chodzi o opisanie największych subtelności, których przecież naszymi środkami w ogóle nie moglibyśmy opisać. Czujemy się tak, jak gdyby przyszło nam naprawiać zerwaną pajęczynę palcami. (DF, 106)

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

Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań. Chyba, że kiedyś właśnie *to* go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy. (DF, 129)

Jak się więc zdaje, charakterystyczne dla tej filozofii jest to, że mimo iż daje się ją – jako zwróconą krytycznie – umieścić w określonej tradycji rozumienia podmiotu, albo raczej wobec niej, to jednak podstawą dociekań Wittgensteina pozostaje potoczne rozumienie siebie.

Wniosek ten pozwala powrócić do pytania o możliwość pozytywnej koncepcji podmiotowości. Wydobyć podstawy jego krytycznych analiz – czyli poglądów, przeciwko którym kieruje się jego krytyka – umożliwiałoby wyciągnięcie pozytywnych wniosków, gdy te przeciwstawi się koncepcji odrzuconej. Nasze mniemania dotyczące tego, kim jesteśmy, Wittgenstein uznaje za błędne, ale błędne w *sposób pouczający*. Odkrycie ich jako błędnych ma charakter konstruktywny. Paradoksalnie jednak odkrywana prawda jest nam dobrze znana.

Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysuwając żadnych wniosków. – Skoro wszystko leży jak na dłoni, to nie ma czego wyjaśniać. Gdyż to, co jest ewentualnie ukryte, nie interesuje nas. (DF, 126)

Przyjęta przez Wittgensteina filozoficzna metoda, zdająca się zrazu wyłącznie krytyką (burzącą to, co wielkie i ważne), prowadzi do odkryć nieprzynoszących nic, czego byśmy wcześniej nie wiedzieli. Usuwa się nie-

jako to tylko, co staje nam na przeszkodzie, by zobaczyć coś, co zawsze widzimy. To właśnie jest paradoksalne: wynikiem filozoficznych dociekań Wittgensteina jest uprzytomnienie sobie tego, co w pewnym ważnym sensie, już wiemy³.

To, co wiemy, gdy nas nie pytają, a przestajemy wiedzieć, gdy mamy rzecz wyjaśnić, jest czymś, co wymaga *uprzytomnienia*. (I co najwiśdoczniej z jakiegoś powodu uprzytomnić sobie trudno). (DF, 89)

Można więc powiedzieć, że pozytywna koncepcja podmiotowości, jaka może powstać na bazie krytycznych analiz zjawisk psychicznych, ma postać *uprzytomnienia* sobie tej znajomości siebie, na gruncie której powstaje fałszywa, potoczna autowykładnia⁴. Droga do wymagającej uprzytomnienia samowiedzy wiedzie od poglądu potocznego, poprzez jego krytykę, do pozytywnej koncepcji podmiotowości, znanej nam, ale przyjmującej zdeformowaną postać w potocznych przekonaniach.

Znaczna część *Dociekań filozoficznych*, a niemal w całości uwagi zawarte w tomach nazwanych ogólnie filozofią psychologii, a więc *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* i *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, poświęcone są analizie tego, co określamy mianem zjawisk, aktów, procesów i stanów psychicznych. Sposób, w jaki je sobie wyobrażamy, wiąże się z ogólniejszym jeszcze wyobrażeniem na

³ To samo, jak się zdaje, ma na myśli R. Rhees w swoim artykule poświęconym ocenie wartości uprawiania filozofii w duchu Wittgensteina. Pisze w nim, że filozofia uprawiana w sposób, o którym mówi autor *Dociekań*, faktycznie nie przynosi żadnego pożytku – nie wiemy dzięki niej niczego, czego nie wiedzielibyśmy wcześniej, daje nam jednak *pewien typ wglądu*, dzięki któremu docieramy do tego, czego nigdy nie osiągnęlibyśmy drogą budowania filozoficznych koncepcji. Mimo tego, zdaniem Rheesa, to właśnie filozofowie, a więc ci, którzy owe koncepcje budują, porzucając tego typu działalność, mają największe szanse na dotarcie do prawdy. Cf. R. Rhees, *The Fundamental Problems of Philosophy*, „Philosophical Investigations” 17 (1994), s. 573–585.

⁴ Ten rodzaj wiedzy, rozumienia, które pojawia się przed wszelkiego rodzaju refleksją, jest przedmiotem uwagi Malcolma. To właśnie owe przed-rozumienie, a nie refleksja nad rzeczywistością, jest u Wittgensteina źródłem znaczenia pojęć języka, w którym o świecie mówimy. Początków znaczeń, zdaniem Malcolma, szuka on w prymitywnych, instynktownych reakcjach na rzeczywistość, a nie w refleksji nad nią. Rodzaj wiedzy, który wymaga uprzytomnienia, to rozumienie, które leży u podstaw możliwości posługiwania się językiem, w którym na temat rzeczywistości mówimy. Cf. N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, London: Routledge 1993, s. 91.

temat tego, kim jesteśmy. Naszkicowana w tym artykule droga, która ma wieść do odnalezienia pozytywnej koncepcji podmiotowości, czyni bezużytecznym drobiazgowo przedstawianie przeprowadzanych przez Wittgensteina analiz. Dlatego też omówi się jedno tylko wybrane zjawisko psychiczne, by na podstawie jego błędnej wykładni zarysować fałszywy sposób rozumienia tego, kim jesteśmy. Analizowanym zjawiskiem będzie wyobrażanie sobie czegoś.

Krytyka, jaką przeprowadza Wittgenstein analizując fenomeny naszego życia duchowego, wymierzona jest w pojmowanie ich jako aktów, stanów lub procesów przebiegających w naszym wnętrzu, pojmowanym jako miejsce, gdzie zachodzą. Myśląc na przykład o oczekiwaniu, wyobrażamy sobie siebie wprawionych w pewien stan; snucie refleksji pojmujemy jako proces zapoczątkowany i zakończony w naszym aparacie mózgowym, wolę zaś wyobrażamy sobie jako akt, na mocy którego powstaje impuls popychający nas do określonego działania. Taki obraz życia duchowego silnie trafia nam do przekonania, a w rezultacie uznajemy go za prawdziwy.

Mieć jakiś pogląd jest to pewien stan. – Stan czego? Duszy? Umysłu?
(DF, 213)

Skąd bierze się w nas łatwość uznania wykładni naszego życia psychicznego za coś, co przebiega w naszym wnętrzu? Jakie przekonanie skłania nas do uznania fenomenów życia psychicznego za zachodzące w nas procesy i akty? Jest nim myśl, że owe zjawiska, skoro są *nasze*, to muszą w *nas* zachodzić. To my myślimy, oczekujemy, chcemy itd. – aby być *własnym*, nasze życie psychiczne wymaga miejsca, gdzie mogłoby się toczyć. I tak rodzi się mit wnętrza – wydzielonego miejsca w świecie, miejsca, które jest wyłącznie nasze, i w tym sensie odizolowane od reszty świata. A wraz z tym mitem, obraz człowieka jako bytu zamkniętego, bytu, który posiada własny świat wewnętrzny.

Zjawiskiem, którego wykładnia odpowiada prezentowanemu powyżej przekonaniu w sposób wręcz wzorcowy, jest analizowany przez Wittgensteina psychiczny fenomen wyobrażania sobie czegoś. Zawiera on w sobie konstytutywne dla przekonania o izolacji życia duchowego elementy. Po pierwsze: wyobrażanie sobie czegoś wydaje nam się dziełem określonego indywiduum i w tym sensie pozostaje niezależne od zewnętrznej rzeczywistości.

Opisuję komuś pewien pokój, a potem, by się przekonać, czy opis mój został zrozumiany, polecam mu namalować według tego opisu obraz *impresjonistyczny*. – Człowiek ów maluje krzesła, określane w moim opisie jako zielone, na ciemnoczerwono; gdzie mówiłem „żółto”, tam maluje na niebiesko. – Takie wrażenie zrobił na nim ów pokój. A ja powiadam: „Bardzo dobrze; tak to wygląda”. (DF, 368)

Po drugie zaś, należy do grupy tych zjawisk, o których inni mogą się dowiedzieć wyłącznie wtedy, kiedy zostaną im zakomunikowane, opisane przez osobę, która coś sobie wyobraża. Komunikację taką wyobrażamy sobie w postaci fizycznego – za pomocą słów – przekazywania czegoś, co ma naturę psychiczną, co tkwi w naszym umyśle i w postaci komunikatu „wędruje” do innego umysłu.

Tak przywykliśmy do językowego komunikowania się w rozmowie, że zdaje się nam, jakoby cały dowcip tej komunikacji polegał na tym, iż ktoś drugi chwytą sens moich słów – coś psychicznego – i że niejako wchłania je do swego umysłu. (DF, 363)

W obu tych elementach pojawia się właściwy dla potocznej wykładni tego zjawiska jego *zamknięty* charakter. Przeciwno takiemu jego pojmowaniu zwraca się krytyczna analiza Wittgensteina. Wedle niego zjawiska psychiczne takie jak wyobrażanie sobie czegoś nie mają charakteru procesu, który w nas przebiega, gdyż w ogóle nie mają charakteru czegoś, co zachodzi w izolacji. Miejsca odosobnienia to fikcja, która powstaje, gdy próbujemy wyjaśnić sobie naturę naszego życia duchowego. Jaką drogą należy pójść, aby uniknąć tego rodzaju nasuwającej się wykładni? Wittgensteinowska droga oświecenia wiedzie przez refleksję nad językiem. Filozof ów zwraca naszą uwagę na użycie wyrażen, za pomocą których o przeżyciach mówimy.

Nie o to trzeba pytać, czym są wyobrażenia, ani o to, co się dzieje, kiedy coś sobie wyobrażamy; lecz o to, jak używa się słowa „wyobrażenie”. (DF, 370)

Skąd ten pomysł? Dlaczego Wittgenstein pyta o użycie słów? Dlaczego nie chce „przyglądać” się poszczególnym przeżyciom – koncentrować na nich uwagi, gdy zachodzą? Odpowiedź na to pytanie, w kontekście prowadzonych tu rozważań, jest prosta: owo przyglądanie się, które miało-

by przybliżyć nam istotę zjawiska, zakłada jego naturę jako wewnętrznego, zachodzącego w nas, a więc ukrytego procesu. W samym podejściu założone zostałyby to, do czego dzięki niemu mielibyśmy dojść. Dlatego też Wittgenstein rezygnuje z metody introspekcyjnej w docieraniu do istoty zjawiska i zwraca się ku czemuś, co wydaje się nie dotyczyć jego samego, ale słowa, które ono nazywa. To właśnie charakterystyczne jest dla sposobu, w jaki myśliciel ten prowadzi dociekania: zjawiska tradycyjnie rozpoznawane na podstawie introspekcyjnych wglądów „bada” od strony użycia wyrażeń, za pomocą których o nich mówimy. Zamiast śledzić w sobie określony „proces” lub „akt” psychiczny, mamy przyjrzeć się użyciu pojęcia, które go nazywa⁵. W podejściu tym nie chodzi mu jednak o badania nad językiem, które miałyby prowadzić do rozstrzygnięć semantycznych (DF, 370) – jego celem jest odwrócenie uwagi od wnętrza pojmanego jako miejsce, na którym można ją skoncentrować, a skierowanie jej, w stronę przeciwną – w stronę społecznej *matrix*, faktycznego źródła naszego życia psychicznego.

„Widzenie i wyobrażanie są różnymi zjawiskami.” – Słowa „widzieć” i „wyobrażać” mają różne znaczenie! Ich znaczenia odnoszą się do całego mnóstwa ważnych sposobów ludzkiego zachowania, do zjawisk ludzkiego życia. (K, 629)⁶

Gdy powtarzam sobie w myśli abecadło, co wtedy stanowi kryterium tego, że robię to samo, co ktoś inny, kto też je sobie po cichu powtarza? Mogłoby się okazać, iż i w jego krtani, i w mojej dzieje się wtedy to samo. (Podobnie, gdy obaj o tym samym myślimy, tego samego pragniemy itd.) Czy jednak użycia słów: „powtarzać sobie po cichu to a to” nauczyliśmy się dzięki temu, że wskazano nam jakiś proces w krtani albo w mózgu? Czy nie mogłoby być równie dobrze tak, że wyobrażeniu głoski a odpowiadałyby u mnie i u niego różne procesy fizjologiczne? Sęk w tym: *Jak porównuje się wyobrażenia?* (DF, 376)

⁵ Fakt tego, że aby zrozumieć, na czym polega istota określonego zjawiska psychicznego, jesteśmy skłonni sięgać po metody introspekcyjne wynika, jak podkreśla to Malcolm, z naszego uwarunkowania kulturą naukowo-techniczną. To ona każe nam stawiać pytania typu: „co się działo gdy...”, „co w nas musiało zajść by...” itd., pytania całkowicie nieadekwatne jeśli chodzi o specyfikę zjawisk psychicznych. Cf. N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, London: Routledge 1993, s. 70.

⁶ Litera K w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej uwagi, odsyła do: L. Wittgenstein, *Kartki*, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

Refleksja nad sposobem użycia wyrażenia „wyobrażać coś sobie” pozwala nam oderwać się od pojmowania wyobrażania sobie jako czegoś, co zachodzi „w naszej głowie”. Wittgenstein zwraca nam uwagę na sposób, w jaki uczymy używania tych słów. Przystawiając sobie ich znaczenie, nie wyszukujemy przecież odpowiadającemu nazwie procesu w sobie – wyrażenia tego uczymy się dzięki temu, że wskazuje się nam **ogólnie rozpoznawalną** sytuację, w której zasadne jest jego użycie. Myśl ta wiedzie do sedna problemu.

Wyrażenia „wyobrażać coś sobie” nie uczymy się tylko w odniesieniu do nas samych, czyli dla przypadku pierwszej osoby liczby pojedynczej. Uczymy się go używać mówiąc o wyobrażeniach innych osób. Gdybyśmy wyrażenie to odnosili do procesów toczących się w naszym wnętrzu, nie moglibyśmy mówić o wyobrażeniach innych osób. Nie widzimy przecież obrazu, który pojawia się przed „oczyma duszy” tych, którzy coś sobie wyobrażają, mimo to wiemy, co sobie wyobrazili. W życiu codziennym nie mamy z tym kłopotu. Jak to robimy? Skąd wiemy, co wyobrażają sobie inni? Odpowiedź na to pytanie wiedzie nas do kluczowej kwestii kryterium poprawności użycia słów.

Jeżeli potrafię wyobrazić sobie ból i jeżeli kto inny potrafi go sobie wyobrazić, a przynajmniej mówimy, że to potrafimy – jak stwierdzić, czy dobrze go sobie wyobrażamy, i na ile dokładnie? (K, 535)

[...] Co stanowi kryterium czerwoności pewnego wyobrażenia? Dla niego, gdy ma je ktoś inny: to, co on mówi i czyni. Dla mnie, gdy ja sam je mam: nic. (DF, 376)

O tym, co wyobrazili sobie ktoś inny, wiemy na podstawie tego, co mówi i robi. Stwierdzenie to tylko na pozór jest banalne. Wypowiadając się na temat wyobrażeń innych, czymś się kierujemy i to, czym się kierujemy nie mieści się w naszym wnętrzu, lecz jest kryterium zewnętrznym. Wniosek ten jest dla Wittgensteina bardzo ważny. Dlaczego? Wydaje się przecież trywialny. Do kryterium zewnętrznego – jak się zdaje – odwołujemy się po prostu wtedy, gdy nie możemy się odwołać do kryterium wewnętrznego – właściwego kryterium rozstrzygającego kwestię. Odwołanie się do kryterium zewnętrznego nie musi obalać przekonania o wewnętrzności zjawisk psychicznych – wystarczy tylko uznać kryterium wewnętrzne za prymarne w stosunku do zewnętrznego. Tymczasem – i na tym pole-

ga oryginalność myśli Wittgensteina – kryterium zewnętrzne nie tylko nie pełni funkcji „zastępczej” w stosunku do kryterium wewnętrznego, ale jest *jedynym* kryterium rozstrzygającym o naszych wyobrażeniach. Innego kryterium po prostu nie ma.

Wniosek ten na pierwszy rzut oka wydaje się zwyczajnie błędny. Jeśli nie istnieje kryterium wewnętrzne, w jaki więc inny sposób rozpoznajemy, co sobie wyobraziliśmy? Przecież nie wsłuchujemy się we własne na ten temat słowa i nie przyglądamy się temu, co robimy?⁷ W ten sposób przecież, jak zostało to podkreślone, rozstrzyga kryterium zewnętrzne. Jeśli nie istnieje kryterium wewnętrzne, skąd wiemy, co sobie wyobraziliśmy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie należy, wedle metody Wittgensteina, zdać sobie sprawę z błędu, który robimy sądząc, że swoje stany rozpoznajemy, że się na przykład od siebie o tym, co sobie wyobraziliśmy, *dowiadujemy*.

W jaki sposób wiem na podstawie swego *wyobrażenia*, jak naprawdę ów kolor wygląda? [...] „Nie widzę tu wprawdzie nic fioletowego, ale gdy mi dasz kasetę z farbami, to ci ten kolor pokażę”. Jak można *wiedzieć*, że potrafi się pokazać fiolet, gdy...; czyli że rozpozna się ów kolor widząc go? (DF, 388)

Skąd wiemy, co sobie wyobraziliśmy? Wydaje nam się, że dzieje się to w następujący sposób: odnosimy posiadane wyobrażenie do wyobrażonego przedmiotu (barwę, którą mam na myśli do barwy z kasety z farbami) i stwierdzamy, czy podobieństwo zachodzi, czy też nie. Taka wykładnia nasuwa następujące wnioski: podobieństwo, które ma zajść, musi mieć charakter nad-podobieństwa – „wyobrażenie musi być bardziej podobne do swego przedmiotu niż wszelki obraz”. Po drugie zaś – i to jest dla prowadzonych tu rozważań ważniejsze – nim przystąpimy do takiego porównania, musimy wiedzieć – by ów obraz odnieść do porównywanego z nim przedmiotu – co sobie wyobraziliśmy. Czym jest jednak owo *to* – coś odnozonego – skoro nie wiemy jeszcze, co sobie wyobraziliśmy? Cała ta cere-

⁷ Fakt, że własnych stanów nie rozpoznajemy z oznak, po których rozpoznajemy stany innych osób, czyni z nich stany szczególne. Zrodzone w ten sposób poczucie wyjątkowości stanów własnych skłania nas, jak pisze o tym Mounce, do przekonania o ich prywatnym charakterze. Cf. H. Mounce, *The Inner and the Outer*, „Philosophical Investigations” 25 (2002), s. 68.

monia wewnętrznego porównania nie wyjaśnia nam, skąd wiemy, co sobie wyobraziliśmy. Skąd więc to wiemy, jak się tego dowiadujemy? W tym właśnie tkwi sedno sprawy. Odpowiedź na to pytanie stanowi bowiem klucz do tajemnicy istnienia wyłącznie kryteriów zewnętrznych. **O własnych wyobrażeniach niczego się od siebie nie dowiadujemy**⁸. Faktycznie mówimy o swoich wyobrażeniach, ale nie na podstawie ich *rozpoznania*. Jak to rozumieć?

Kiedy coś sobie wyobrażamy, nie obserwujemy. To, że obrazy pojawiają się i znikają, *nie dzieje się* nam. Nie zaskakują nas one i nie mówimy „Patrz!...”. (W przeciwieństwie na przykład do powidoków.) (K, 632)

Tym, co wydaje nam się wskazywać na istnienie wewnętrznego kryterium rozstrzygającego, czy i co sobie wyobrażam, jest pewność, że możemy obserwować swoje życie i na tej podstawie posiadać o nim wiedzę. Fakt ten wydaje nam się oczywisty. Gdy coś sobie wyobrażamy, *wiemy*, że to robimy i *wiemy*, co sobie wyobrażamy. Zdaniem Wittgensteina jednak, mówiąc w ten sposób, słowa „wiedzieć” używamy niewłaściwie. To, co nazywamy wiedzą, nie odnosi się do naszych własnych stanów psychicznych. My owe stany mamy, ale to nie znaczy, że o nich *wiemy* – w normalnym sensie tego słowa.

Gdy filozofujemy, wydaje nam się, że słowa „wiem” w odniesieniu do stanów ducha zasadnie używa się wyłącznie, jeśli chodzi o własne stany psychiczne. Zastosowanie go w odniesieniu do stanu innych osób jawi nam się jako pewne nadużycie. Przekonanie to ma swoje źródło w tym, że czasami mylimy się w ocenie stanów innych osób, a nigdy nie mylimy się oceniając własne. I na tym właśnie polega paradoksalność tej kwestii: to bowiem, co wydaje się przemawiać za pełną prawomocnością użycia tego

⁸ Kryterium zewnętrzne w postaci klucza do rozumienia natury tzw. procesów psychicznych pojawia się również w komentarzach N. Malcolma. Podkreślając, że brak kryterium wewnętrznego – kryterium orzekania o stanach własnych – nie pozwala stanów tych uznać za prywatne, dodaje, że istnienie kryteriów zewnętrznych odgrywa istotną rolę w wypowiedziach o nich. To bowiem, że orzekając o stanach własnych nie potrzebujemy kryterium zewnętrznego, nie znaczy, że jest dla nas nieistotne. Kryterium to, choć niestosowane, tkwi w używanych przez nas pojęciach i tylko dlatego, że jest, możemy o swoich stanach mówić. Innymi słowy: nie my potrzebujemy kryterium, potrzebuje go nasza mowa, by stać się zrozumiała dla innych. Cf. N. Malcolm, *Turning to Stone*, „Philosophical Investigations” 12 (1989), s. 101–111.

słowa wyłącznie w odniesieniu do pierwszej osoby liczby pojedynczej, przemawia przeciwko sensowności tego użycia.

Mówi się: „Wiem”, gdzie można by też powiedzieć: „Sądzę”, lub „Przypuszczam”; gdzie można się o czymś przekonać. (Gdyby ktoś zechciał oponować, że mawiamy czasem: „Muszę przecież wiedzieć, czy mam bóle!”, „Tylko ty możesz wiedzieć, co czujesz” itd., to winien przyjrzeć się najpierw powodom wypowiedzania takich zwrotów i ich celowi. „Wojna to wojna” nie jest przecież przykładem zasady tożsamości.) (DF, s. 309)

Gdybym mógł wiedzieć o tym, że coś sobie wyobrażam, że kogoś oczekuję, lub że byłem wesół – musiałbym również móc się co do tego mylić, być pewnym lub w to wątpić. Tymczasem zdania typu: „Przypuszczam, że wyobrażam sobie, jak bardzo mnie boli”, czy też „Sądzę, że jestem wesół” lub: „Byłem pewien, że oczekiwałem jego przyjścia, ale się myliłem”, uznajemy za niedorzeczne. Tam, gdzie możliwość niewiedzy jest z góry wykluczona, nie można mówić o wiedzy.

Mogę wiedzieć, co myśli inny człowiek, ale nie, co ja sam myślę. (DF, s. 310)

Jaki z tego wniosek? Z tego, że na temat swoich stanów nie możemy posiadać wiedzy, wynika, że wobec nich nie zajmujemy postawy poznawczej. Swoich stanów *nie rozpoznajemy*, nie są one przedmiotem naszej obserwacji (nie możemy ich widzieć lepiej, gorzej lub wcale). Nie mogą być przedmiotem naszej wiedzy, nie potrzebują kryterium orzekania na ich temat – my sami żadnego kryterium ich rozpoznawania nie posiadamy. Własne stany psychiczne nie są wewnętrznie rozpoznawane, bo nie mają owej wewnętrznej natury, którą chcielibyśmy na zasadzie bezpośredniej ich znajomości im przypisać⁹. Jedynym istniejącym kryterium rozpoznania danego

⁹ Thornton zwraca uwagę na to, że uznając czasowniki psychologiczne za odnoszące się do wewnętrznych czynności, kierujemy się tym, że używamy ich również w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Fakt ten jednak błędnie interpretujemy: istnienie „prywatnego” odniesienia tych czasowników nie oznacza, że mają one również prywatny sens. Cf. S. Thornton, *Sempiternity, Immortality and the Homunculus Fallacy*, „Philosophical Investigations” 16 (1993), s. 311. Nie tylko znaczenie słów zależy od norm publicznych, ale również to, co robimy, a czemu błędnie przypisywalibyśmy prywatny

stanu, a będzie to zawsze stan innego, pozostaje więc kryterium zewnętrzne¹⁰.

‘Zjawisko wewnętrzne’ wymaga zewnętrznych kryteriów. (Df, 580)

Ten wniosek jednak sprawy nie rozstrzyga. Istnienie zewnętrznego kryterium rozpoznania określonego stanu, w jakim znajduje się dana osoba, nie przeczy wewnętrznej naturze owego stanu, jeżeli tylko odróżnimy przeżycia wewnętrzne od zewnętrznych oznak i te ostatnie potraktujemy jako skutek tych pierwszych. Kryterium zewnętrzne odnosić się będzie do oznak, nie przecząc istnieniu procesu wewnętrznego, ale istnienie to potwierdzając. Argument ten, choć wydaje się być słuszny, zostaje przez Wittgensteina odrzucony.

Związek pomiędzy oznakami danego przeżycia – tym, co człowiek robi, mówi, jak przy tym wygląda i w jakiej się to odbywa sytuacji – i „są-
nym” owym przeżyciem wyobrażamy sobie jako stosunek przyczyny do skutku. Oznaki tego, że ktoś sobie coś wyobraża – podlegające kryterium zewnętrznemu – stają się przejawem wewnętrznego procesu (aktu lub stanu) wyobrażania sobie czegoś. Argumentacja Wittgensteina przeciwko takiej wykładni jest rozbudowana, tu jednak scharakteryzujemy jedynie jej główną linię. Stanowisko Wittgensteina wobec pojmowania oznak jako widocznych przejawów niewidocznego dla oka innych procesu, można określić mianem agnostycyzmu. Opiera się ono na zasadniczym argumencie, że twierdzenie, iż oznaki zewnętrzne muszą mieć swoje umocowanie w wewnętrznym procesie lub akcji, równoważne jest z twierdzeniem przeciwnym, a mianowicie, że wewnątrz nie dzieje się nic, co by je powodowało. Dlaczego? Gdy rozpoznajemy stan jakiejś osoby (a rozpoznaniu, co warto przypomnieć, podlegają wyłącznie stany innych), jako na

sens, od tego zależy. Cf. R. Norman, *Public Reasons and the ‘Private Language’ Argument*, „Philosophical Investigations” 23 (2000), s. 293.

¹⁰ Hanfling zauważa, że istnienie kryteriów (zewnętrznych) dla orzekania określonych stanów psychicznych uchodzi naszej uwadze: we własnym przypadku ich nie stosujemy, a w przypadku innych – np. czyjegoś bólu, nadziei, pewności itd. – rozpoznajemy je automatycznie. Cf. O. Hanfling, *Criteria, Conventions and Other Minds*, [w:] *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, t. II, ed. S. Shanker, London: Croom Helm, s. 229. Automatyzm rozpoznania nie oznacza jednak, że jego kryteriów nie byliśmy w stanie podać i że to nie na nich wspiera się rozpoznanie.

przykład straszne męki, które przeżywa dana osoba, w ogóle nieistotne pozostaje dla nas, czy spowodował to wewnętrzny proces, czy też cierpienia te pojawiają się bez żadnego niejawnego umocowania. Zakładanie go jest tyle samo warte co założenie przeciwne, dlatego też jest zbędne.

Ogólną konkluzję odnoszącą się do owych analiz można – od strony negatywnej – sformułować następująco. Gdy mówimy o wyobrażaniu sobie czegoś, wyrażenie nasze nie odnosi się do wewnętrznego procesu zachodzącego w naszym wnętrzu (które w zależności od tradycji różnie możemy określać), nawet gdyby taki proces rzeczywiście zachodził. Każąc komuś coś sobie wyobrazić, nie możemy podać mu żadnych instrukcji co do tego, jaki proces ma zapoczątkować, przeprowadzić i zakończyć w swoim wnętrzu.

Powiada się np. komuś, kto ma odegrać jakąś rolę w teatrze: „Musisz sobie wyobrazić, że człowiek ów ma bóle, które ukrywa” – nie dając mu żadnych dalszych wskazówek, nie mówiąc, co *właściwie* ma robić. Stąd owa analiza nie ma tu nic do rzeczy. – A teraz przyglądamy się aktorowi, który wyobraża sobie ową sytuację. (DF, 393)

Tym, co bierzemy pod uwagę mówiąc o wyobrażaniu sobie czegoś, są społeczne standardy, zgodnie z którymi ludzie wyobrażają coś sobie. Fakt ten, co zostało już podkreślone, kieruje nas – chcących dotrzeć do natury zjawisk psychicznych – we właściwą stronę. A raczej – co charakterystyczne dla filozofii Wittgensteina – odwraca od niewłaściwej. Dlaczego spostrzeżenie, że przy ocenianiu, czy zachodzi dane zjawisko psychiczne, czy też nie, odwołujemy się jedynie do kryterium zewnętrznego, jest tak ważne?

Biorąc pod uwagę takie zjawiska, jak myślenie, wesołość, oczekiwanie, irytacja itd., wyobrażamy sobie byt ludzki w postaci „pojemnika”, w którym zachodzą, przebiegają, dokonują się akty i procesy psychiczne. Jesteśmy niejako „od wewnątrz” wprawiani w określone stany. Stany te są *nasze*, bo nikt inny ich nie ma. Wyobrażenie to wiedzie nas do przekonania o istnieniu ścisłej granicy pomiędzy wnętrzem jako miejscem naszego życia duchowego i zewnętrzem, gdzie pada wzrok innych osób i gdzie one same się znajdują (granice tę przedstawiamy sobie jako „granice skóry ludzkiej”). Granica ta pozostaje nieprzekraczalna dla wiedzy innych, którzy nigdy nie mogą mieć pewności, że wiedzą, co czuje osoba, który dany stan

przejawia. Na tej zasadzie również i inni są wobec jakiegoś mnie „zamknięci” – „ja” zna ich o tyle, o ile odgadnie, domyśli się lub dowie od nich tego, co oni sami o sobie wiedzą. Taki obraz naszego życia psychicznego – niezwykle silnie trafiający nam do przekonania – towarzyszy pojmowaniu człowieka jako monady, bytu zamkniętego, mającego bezpośredni dostęp wyłącznie do samego siebie. Przekonanie o uprzywilejowanym dostępie do własnego życia duchowego i domyślny charakter wiedzy o stanach innych osób (niekwestionowany brak pewności co do tego, co myślą i czują) owočuje przekonaniem o izolacji bytów ludzkich względem siebie, izolacji, z którą w życiu codziennym faktycznie nie mamy do czynienia.

Tymczasem do naszych zwyczajnych doświadczeń należy to, że często wiemy, co myślą i czują inni ludzie, a nieraz mamy co do tego pewność (patrzac na kogoś przeżywającego straszne męki, wiemy, że cierpi, nie tylko to przypuszczamy). Paradoksalnie bowiem sytuacje, w których inny człowiek bywa dla nas zagadką, lub w których nie potrafimy zrozumieć czyjegoś postępowania, oznacza właśnie, że życie psychiczne innych ludzi jest przedmiotem naszej wiedzy, a więc i przypuszczeń, pomyłek. Izolacja, której faktycznie brak na poziomie codziennego życia z innymi, pojawia się jednak natychmiast, gdy istotę tak zwanego życia duchowego staramy się sobie wyjaśnić.

Znajomość różnicy pomiędzy rozumieniem, które faktycznie kształtuje nasze życie, a wykładnią, jaka się pojawia, gdy zaczynamy je sobie wyjaśniać, jest właśnie tą wiedzą, którą zdaniem Wittgensteina można zdobyć „właściwie” uprawiając filozofię. Ujrzawszy, na czym polega fałsz naszych przekonań, docieramy do tego, co „wiemy”, choć *nie uprzytamiamy* sobie tego właśnie z powodu fałszywych – choć posiadających walor oczywistości – naszych poglądów. Wiedza, która stanowi cel filozofowania, to rozumienie, które pozwala nam „poruszać się w świecie”, rozeznać się w nim, zanim jeszcze zaczniemy się zastanawiać nad tym, jak to robimy. Zapytani, czy posiadamy wiedzę na temat własnych stanów psychicznych (czy wiemy, że je mamy), odpowiemy, że tak, na co dzień wcale nie dokonując ich rozpoznania. Pytani o to, czy możemy być pewni tego, co czują inni, odpowiemy, że nie jest to możliwe, mimo że nieraz tej pewności doświadczamy. Analizy Wittgensteina docierają do stanu sprzed owych odpowiedzi i w tym sensie sięgają do tego, co już wiemy. Jaka koncepcja podmiotu rysuje się na gruncie w ten sposób uprzytomnionej wiedzy?

Porzucając błędne przekonania dotyczące postaci naszego życia psychicznego, przestajemy jawić się sobie jako byt, który choć posiada poznawczy przywilej przejrzystości wewnętrznej, pozostaje zamknięty wobec wszystkiego, co nie jest nim samym. **Nasze życie duchowe traci charakter wyobcowania, a „własność”, „należenie do nas” życia duchowego nabiera innego sensu.** Kwestie te wydają się najmocniej akcentowanym rysem koncepcji podmiotu wyrastającej z analiz Wittgensteina. Nasze życie psychiczne nie ma wedle niego charakteru prywatnego, lecz publiczny. Paradoksalnie bowiem to, co zgodnie z naszym wyobrażeniem zalega nasze wnętrze i pozostaje dla tego, co na zewnątrz niejawne, jest właśnie sposobem naszego ujawniania się w świecie (choć czasami pojawia się w *modi* udawania i ukrywania). Emocje, uczucia, to, co określamy mianem stanów psychicznych, to sposób, w jaki się w świecie ujawniamy. W przeciwieństwie do wyobrażenia zamkniętego charakteru przeżyć wewnętrznych, jesteśmy bytem otwartym.

W uznaniu publicznego – jawnego – charakteru naszego życia duchowego stoi nam na przeszkodzie oczywistość faktu, że kiedy czegoś doznajemy, coś przeżywamy, to nikt inny tego nie „ma”. Dane uczucie, doznanie mamy właśnie my, nikt inny. Własność w postaci „*ja* – nikt inny” nie ma jednak charakteru własności posiadanej rzeczy. Jaki charakter ma? Na czym polega specyfika życia duchowego?

Odpowiedź na to pytanie wymaga innego rozumienia podmiotu niż jako bytu izolowanego. Biorąc pod uwagę wynik analizy stanów psychicznych, pozwalający określić je jako ludzkie sposoby ujawniania się, podmiot nie tyle jest tym, co ma w sobie (czymś niejawnym), ile tym, jak się ujawnia (czymś jawnym). Jego istotą jest sposób, w jaki staje się jawny, nie zaś to, co miałyby stanowić jego uposażenie. „Treść wewnętrzna”, którą wydajemy się być napełnieni, tracąc charakter bycia czymś zamkniętym, (od)zyskuje charakter publiczny. Wspólnotowy charakter własnego życia duchowego uwidacznia się w tym, że bycie podmiotem, a więc czymś, co się ujawnia w określony sposób, wymaga istnienia norm publicznych.

„Otwarcie” podmiotu, o jakim tu mowa, zdaje się nieść ze sobą zniknięcie tak zwanej sfery immanencji, to zaś rzekomo prowadzi do zaniku tożsamości osobowej. Tymczasem na co dzień z własną identyfikacją nie mamy problemów. Nie dokonujemy jej co prawda poprzez akt refleksji nad swoim wnętrzem – ale faktem jest, że nie gubimy siebie. W jakim więc

teraz sensie możemy być sobą? Czy publiczny charakter naszych przeżyć nie jest fikcją? Idea podmiotu izolowanego, przewodząca naszej potocznej wykładni, utrzymuje jedność podmiotu nazywając ją jednością wewnętrzną. Czy koncepcja podmiotu otwartego zrywającego z tą ideą nie przemawia przeciwko naszemu poczuciu tożsamości? Co się z nim dzieje, jeśli przestajemy go wspierać na własności posiadanych przeżyć?

Troska o zachowanie tożsamości w koncepcji podmiotu otwartego jest zbyt cenna, gdyż wraz z ową otwartością sfera immanencji nie znika, lecz ulega przesunięciu. Wittgensteinowskie podejście ujmuje podmiot w ścisłym związku z tym, co cała nowożytna tradycja uznawała za sferę podmiotowi obcą: z innymi ludźmi i światem, w którym żyjemy. Konstytutywna dla podmiotu rola owego związku nie pozwala traktować człowieka jako bytu, który istnieje ze względu na własną sferę prywatną. Podmiot w ujęciu Wittgensteina o tyle jest, o ile *angażuje się* w świat wspólny. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją poszczególne osoby, że podmiot uczestniczy w nadrzędnej wobec siebie podmiotowości. Chodzi raczej o to, że sposób, w jaki się ujawniamy jako takie a nie inne indywiduum, musi zostać zobiektywizowany na gruncie świata wspólnego. Nic bowiem, czym podmiot jest, by nim właśnie był, nie pochodzi od niego samego. Źródło sposobu, w jaki jesteśmy, bije „na zewnątrz”.

A HUMAN BEING AS AN OPEN SUBJECT
AN ATTEMPT OF A POSITIVE CHARACTERISTIC OF A SUBJECT
IN WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

Summary

The aim of the essay is to give a positive theory of the status of a subject in Wittgenstein's late writings. His analyses of psychological phenomena such as: thinking, wanting, hoping etc., form a picture of human being, but from negative side only. In defining a man a negative answer is much easier to find – the problem arise when we try to formulate a positive one. We know that a man is not isolated being but who is he? The supposed Wittgenstein's answer is that a man is a being whose humanity lies “outside” of him. The source of his spiritual life comes from the outer, from the region which traditionally we count as strange for us.