

Jakub Gomułka

Wittgenstein i zagadka Anzelma

Analiza i Egzystencja 23, 71-98

2013

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.

JAKUB GOMUŁKA*

WITTGENSTEIN I ZAGADKA ANZELMA

Słowa kluczowe: Ludwig Wittgenstein, Anzelm, Cora Diamond, Bóg, paradoks, ateizm

Keywords: Ludwig Wittgenstein, Anselm, Cora Diamond, God, paradox, atheism

Zamierzam przedstawić tu pewne, być może na pierwszy rzut oka zaskakujące, zestawienie. Z jednej strony chcę wskazać na kluczowy – moim zdaniem – fragment Wittgensteinowskiego *Wykładu o etyce*, w którym ujawnia się paradoksalność mówienia o wartościach absolutnych, z drugiej na podstawowy – jak sądzę – problem *Proslogionu* Anzelm z Canterbury. Problemem tym jest niemożność ustalenia odniesienia sławnego wyrażenia: „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, a w konsekwencji jego dość niejasny status semantyczny. Celem tego zestawienia jest próba zarysowania odpowiedzi na pytanie o sposób funkcjonowania w naszym języku takich pojęć, jak „Bóg”, „Absolut”, „dobro” i im podobnych.

W części pierwszej zaprezentuję *Wykład* Wittgensteina na tle jego wczesnej filozofii języka (na której wyrósł). Postawię tezę, że paradoks

* Jakub Gomułka – doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Filozofii Boga Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się problematyką języka, świadomości, religii i Boga oraz zagadnieniem możliwości połączenia perspektywy fenomenologicznej i analitycznej w filozofii. Email: jakub.gomulka@gmail.com.

stanowiący osnowę tego tekstu ujawnia apofatyczny charakter myśli Wittgensteina (przynajmniej wczesnego). W części drugiej przedstawię sposób, w jaki Norman Malcolm – przedstawiciel Wittgensteinowskiej filozofii religii – usiłował „wyegzorcyzmować” paradoks z analiz dowodów ontologicznych Anzelmia, których podstawą jest późna filozofia języka Wittgensteina. Staram się pokazać, że wysiłki te są nieskuteczne i wskazują na podobieństwo dochodzącego tu do głosu Anzelmiańskiego paradoksu z paradoksem tkwiącym w *Wykładzie o etyce*. Część trzecia poświęcona będzie prezentacji pomysłowej wykładni paradoksu Anzelmia zaproponowanej przez Corę Diamond. Podstawą tej wykładni są idee zaczerpnięte od późnego Wittgensteina – w szczególności z jego filozofii matematyki – a także od Karla Bartha. Propozycja Diamond jest, jak sądzę, ciekawą próbą zbudowania pomostu między tradycją apofatyczną i katafatyczną. Ostatnia, czwarta część, ma charakter podsumowujący i dopowiadający, znajdzie się w niej również miejsce na rozważania dotyczące postawy, którą nazywam „empatycznym ateizmem”.

I

W listopadzie 1929 roku w Cambridge, na zebraniu Towarzystwa Heretyków, Ludwig Wittgenstein przedstawił odczyt na temat etyki. Nazwa „Wykład o etyce” (*A Lecture on Ethics*) została nadana tekstowi już po śmierci filozofa, gdy w 1965 roku ukazał się on w czasopiśmie „The Philosophical Review”¹. To krótkie dziełko, stworzone z myślą o publiczności niezorowanej w zagadnieniach „profesjonalnej” filozofii tamtego czasu, stanowiło próbę wyjaśnienia nieporozumienia, jakim była interpretacja myśli autora *Traktatu*

¹ L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, „The Philosophical Review” 74 (January 1965), s. 3–12. Tekst przygotowano do publikacji przy udziale R. Rheesa (współodpowiedzialnego za spuściznę po Wittgensteinie) na podstawie zachowanego maszynopisu oznaczonego jako TS 207. G.H. von Wright podaje, że oprócz maszynopisu wiadomo jeszcze o istnieniu dwóch rękopisów, z których jeden zaginął (zob. G.H. von Wright, *The Wittgenstein Papers*, [w:] L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912–1951*, red. J.C. Klagge, A. Nordmann, Indianapolis–Cambridge: Hackett 1993, s. 496 i n.). Polskie tłumaczenie *Wykładu o etyce* autorstwa Wojciecha Sadego ukazało się w zbiorze: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Znak 1995.

logiczno-filozoficznego w duchu neopozytywistycznego scjentyzmu. Tekst, choć powstał pod sam koniec tzw. wczesnego okresu twórczości Wittgensteina, zasadniczo bazuje na filozofii języka przedstawionej w *Traktacie* i nie wychyla się poza horyzont myślowy zakreślony w tej książce².

W skondensowanej formie *Wykładu* została wyraźnie zaprezentowana idea, którą można określić mianem apofatycznej teorii wartości w sensie absolutnym. Autorowi nie chodziło o ogłoszenie własnej wizji etyki ani o rozwiązanie konkretnego problemu z dziedziny teorii moralności, lecz o przedstawienie pewnej aporii dotyczącej myślenia i mówienia o absolicie, przy czym chodzi tutaj jednocześnie o absolut w sensie etycznym, estetycznym i religijnym – autor *Traktatu* sądził, że nie ma między nimi istotnej różnicy.

Podstawowe rozróżnienie, stanowiące oś wywodu, a mianowicie podział na względne i absolutne sądy o wartościach, jest pewnym uogólnieniem opisującym nasze praktyki językowe, wyraźnie obliczonym na to, by odgrywać rolę truizmu, z którym nieuprzedzony człowiek bez trudu się zgodzi. Wittgenstein obudowuje je prostymi przykładami z życia codziennego (dobra droga, dobry biegacz itp.), odwołaniami do pewnego typu doznań – zdziwienia światem, poczucia bezwarunkowego bezpieczeństwa lub poczucia winy – tyleż specyficznych, co chyba jednak powszechnych, a przynajmniej powszechnie zrozumiałych. Wszystko to kończy śmiałym ruchem dekonstrukcji absolutnego członu owej dychotomii opartym zasadniczo na Traktatowej koncepcji znaczenia.

Teoria znaczenia zaprezentowana w *Traktacie* doczekała się wielu, często sprzecznych ze sobą wykładni. Możemy odczytywać ją w kategoriach korespondencji zdań z obiektywnie istniejącymi faktami, za warunek tej korespondencji uznając formę logiczną, którą współdzieliła wzajemnie autonomiczne sfery myśli i bytu³. Możemy też, przeciwnie, interpretować ją jako pewne przedłużenie transcendentalizmu Kanta, wedle którego porządek

² Warto zauważyć, że Wittgenstein, przygotowując swój odczyt, dobrze wiedział już, że jego wczesna filozofia zawiera poważne błędy, których nie da się w prosty sposób usunąć. Uświadomiły mu to rozmowy z Frankiem Ramseyem i nieudana próba sformułowania konstruktywnej odpowiedzi na jego zarzuty, jaką był artykuł *Some Remarks on Logical Form* (zob. L. Wittgenstein, *Some Remarks on Logical Form*, „Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume” 9 (1929), s. 162–171).

³ W tym duchu *Traktat* interpretował np. Max Black, a w Polsce Bogusław Wolniewicz (zob. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"*, Cambridge: Cambridge University Press 1964; B. Wolniewicz, *O Traktacie*, [w:] L. Wittgenstein, *Tractatus*

rzeczywistości – jej rozczłonkowanie na niezależne stany rzeczy będące konfiguracjami przedmiotów prostych – narzucany jest obszarowi możliwego doświadczenia przez zewnętrzny względem niego (a więc niepoznawalny) podmiot⁴. Uważam, że więcej argumentów przemawia za wykładnią w duchu transcendentalizmu, ale bez względu na interpretacyjną preferencję każdy wnikliwy i kompetentny czytelnik *Traktatu* bez trudu dostrzeże, że Wittgenstein opiera swoją teorię na następującym postulatcie: każde zdanie sensowne (a więc każda myśl, według definicji podanej w tezie 4⁵) musi dać się zrekonstruować poprzez zastosowanie szeregu nieproblematycznych operacji na zbiorze nieproblematycznych elementów. „Teoria analizy” Wittgensteina głosi, że każde zdanie sensowne da się rozłożyć na zdania elementarne powiązane funkcjami logicznymi. „Teoria logiki” ma pokazać nieproblematyczny i oczywisty charakter funkcji logicznych, natomiast „obrazkowa teoria znaczenia” stara się uzasadnić nieproblematyczność zdań elementarnych⁶.

Całość tej wizji można ująć w lapidarnym sformułowaniu: możemy sensownie myśleć tylko to, co jesteśmy w stanie rozłożyć do poziomu wzajemnie wymiennych, konwencjonalnych nazw prostych. Zdania są – jak mówi teza 6.4 – równorzędne, czy też równej wartości⁷, ponieważ ich sensy, czyli stany rzeczy, są do pomyślenia jedynie jako struktury złożone z „bez-

logico-philosophicus, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997).

⁴ Wielu autorów dostrzegało związki wczesnego Wittgensteina z Kantem (por. np. D. Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, t. 1, Oxford: Clarendon Press 1987, w szczególności cz. I; w Polsce M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław: FUNNA 2001).

⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 20.

⁶ Cudzysłowy mają wskazać na pewien istotny problem: żadna z tych „teorii” nie może być – według nich samych – wyrażalna za pomocą zdań sensownych, a tym samym nie daje się nawet pomyśleć. Wchodzimy tu na grząski grunt fundamentalnego paradoksu rozsadzającego konstrukcję dzieła wczesnego Wittgensteina. Nie jest on jednak tematem niniejszego artykułu. Więcej o paradoksie *Traktatu* przeczytać można np. [w:] M. Morris, *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*, London–New York: Routledge 2008, w szczególności s. 338–354 (choć rozwiązanie paradoksu zaproponowane przez Morrisa nie wydaje mi się trafne).

⁷ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 80. Słowo „równorzędne” pojawia się w tłumaczeniu Wolniewicza w miejsce oryginalnego „gleichwertig”, czyli „równej wartości”.

barwnych” przedmiotów różniących się tylko własnościami zewnętrznymi, tj. możliwością wchodzenia w owe struktury. W świecie faktów (istniejących stanów rzeczy) nie ma zatem miejsca na coś wyróżnionego w sensie absolutnym, nie ma też miejsca na tajemnicę.

Idea ta – podjęta i rozwijana przez neopozytywistów – nie jest jednak ostatnim ani najważniejszym słowem *Wykładu o etyce*. Konstatacja dotycząca niedorzeczności zdań i myśli o wartości absolutnej zostaje uzupełniona o uwagę, że owa niedorzeczność wypływa z samej istoty absolutności, która jest autorowi w pewien dość zaskakujący sposób dana. Wittgenstein pisze:

[...] od razu widzę jasno, jak gdyby w błysku światła nie tylko to, że żadne słowa, o jakich mogę pomyśleć, nie zdołają opisać tego, co rozumiem przez wartość absolutną, ale iż odrzuciłbym każdy sensowny opis, jaki ktokolwiek mógłby zasugerować, *ab initio*, na tej podstawie, że jest sensowny. To znaczy: widzę teraz, iż te niedorzeczne wyrażenia nie były niedorzeczne dlatego, że jak dotąd nie znalazłem wyrażen poprawnych, ale iż ich niedorzeczność stanowi samą ich istotę. Albowiem za ich pomocą chciałem po prostu przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka⁸.

Podstawowy problem *Wykładu o etyce* sprowadza się do pytania: co właściwie Wittgenstein ma na myśli, mówiąc, że rozumie słowa „wartość absolutna”? Z jednej strony wydaje się, że musi dysponować jakimś zdaniem bądź szeregiem zdań, które moglibyśmy nazwać sensowną definicją czy też opisem tego, czym jest wartość absolutna. Z drugiej strony okazuje się, że rozumienie tego, czym jest wartość absolutna, przywodzi go do wniosku, że nie da się sformułować żadnego zdania, które mogłoby ją opisywać. Jest oczywiste, że wniosek ten nie może wypływać z „rozumienia” w żaden normalny sposób, stąd zapewne ów *quasi*-mistyczny „błysk światła”. Mamy tu zatem paradoks: wniosek dezawuuujący własną przesłankę. Wittgenstein jest, rzecz jasna, całkowicie świadomy tego paradoksu i w ostatnich słowach *Wykładu* mówi, że rozważania tego rodzaju są beznadziejną próbą przekroczenia granic języka – granic, które oddzielają to, co da się pomyśleć od tego, co się pomyśleć nie da.

Co jednak konkretnie znaczy tu stwierdzenie: „nie da się pomyśleć”? Przecież w samym *Wykładzie* niejednokrotnie padają zdania o absolutnej

⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 84.

wartości, które wydają się całkowicie zrozumiałe. W analitycznej filozofii języka powszechnie funkcjonuje jednak zasada, wedle której każde nasze subiektywne poczucie zrozumiałości może być złudzeniem. Jest to tzw. zasada kontekstowości znaczenia sformułowana przez Gotloba Fregego⁹. Mówi ona, że elementy zdania mogą posiadać znaczenie wyłącznie w kontekście jego całości. Zasadę tę można zilustrować za pomocą znanego przykładu: „Cezar jest liczbą pierwszą”¹⁰. Jest jasne, że „Cezar” to przede wszystkim nazwisko pewnej historycznej postaci, które później stało się nazwą funkcji politycznej w imperium rzymskim. Ale nie tylko, może to być również imię nadane psu, nazwa firmy, salatkę, marki handlowej itd. Moglibyśmy więc sobie wyobrazić, że matematycy nazwą tak kiedyś pewną liczbę naturalną. Dotychczas jednak nazwa ta nie funkcjonuje w kontekście arytmetycznym i w konsekwencji całe zdanie nie ma sensu.

Zdaniem autora *Wykładu o etyce*, analogiczny przypadek zachodzi dla przymiotnika „dobry”. Istnieją konteksty, w których jego sens jest określony („To jest dobra droga, jeśli chcesz dojechać do Krakowa”, „Dobrze gram

⁹ Po raz pierwszy została ona wyrażona we wstępie do jego *Podstaw arytmetyki*: „O znaczenia słów należy pytać w ich związkach zdaniowych, nie zaś oddzielnie” (G. Frege, *Podstawy arytmetyki*, tłum. K. Rotter, [w:] *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, red. K. Rotter, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1997, s. 93). Zasada ta pojawiła się później u Wittgensteina w *Traktacie* w tezie 3.3: „Tylko zdanie ma sens; tylko w kontekście zdania nazwa ma znaczenie” (L. Wittgenstein, *Traktatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 15). Od tego czasu jest praktycznie powszechnie przyjmowana w filozofii analitycznej (zob. np.: M.D. Resnik, *The Context Principle in Frege's Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research” 27, 3 (March 1967), s. 356–365; M. Dummett, *The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy*, [w:] *Logik und Mathematik: Frege-Kolloquium, Jena 1993*, red. M. Ingolf, W. Stelzner, Berlin: De Gruyter 1995; R.J. Stainton, „Context Principle”, [w:] *Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2nd ed., Elsevier 2006, s. 108–115).

¹⁰ Używany przeze mnie przykład jest faktycznie drobną modyfikacją przykładu podanego przez Carnapa w *Przewycięzeniu metafizyki* z 1931 r., gdzie pojawia się zdanie „Juliusz Cezar jest liczbą pierwszą” (zob. R. Carnap, *Przewycięzenie metafizyki przez logiczną analizę języka*, tłum. anonim., [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 1991). Jak zauważa Hacker, Frege uznałby to zdanie raczej za fałszywe niż niedorzeczne, a zatem nie zgodziłby się z Carnapem i Wittgensteinem (zob. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians*, „The Philosophical Quarterly” 53, 210 (January 2003), s. 8).

w tenisa” itp.). Nie istnieje tylko sensowny kontekst, w którym możemy użyć słowa „dobry” w sensie niczym nieokreślonym, a więc absolutnym¹¹.

Może się wydawać, że analogia ta wcale nie zachodzi. W przypadku względnego i absolutnego kontekstu przymiotnika „dobry” możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z pewną „rodziną” znaczeń: „dobra droga”, „dobra gra” itd. to, mówiąc metaforycznie, „rodzeństwo”, którego „rodzicem”, a więc nadrzędną racją podobieństwa, jest znaczenie absolutne – procedura ta pochodzi oczywiście od Platona i Sokratesa. Tymczasem nie możemy wyznaczyć tego rodzaju relacji pokrewieństwa znaczeń w przypadku słowa „Cezar” użytej raz jako imię własne, raz jako nazwa funkcji, innym razem jako nazwa jakiejś liczby. W tym przypadku nawet zwolennicy procedury platońskiej mogliby więc zgodzić się z Fregem i Wittgensteinem, że „pewnym znakom nie przypisaliśmy znaczenia”¹². Mogliby jednak twierdzić, że słowo „dobry” jest – w przeciwieństwie do słowa „Cezar” – rodzajem naturalnym. Stosunek znaczenia kontekstowego (względnego) do znaczenia bezkontekstowego (bezwzględnego) w tym pierwszym przypadku określa więc pewna ograniczająca *differentia specifica* wobec pewnego (zakładanego) *generis proximi*, nieobecnego w przypadku różnych kontekstów nazwy „Cezar”.

Można jednak pokazać, że procedura ustalania znaczeń nadrzędnych dla pewnych nazw poprzez uwalnianie ich z ograniczeń kontekstowych może doprowadzić do utraty znaczenia w ten sam sposób, jak dzieje się to z „Cezarem”. Przyjrzyjmy się następującemu przykładowi, również z dziedziny arytmetyki (zakładamy tu „standardowe”, ontologiczne rozumienie arytmetyki, które później odrzucimy). Załóżmy, że mamy kilka różnych zbiorów liczb naturalnych. Zbiory te stanowią zmienne konteksty dla wyrażenia „największa liczba parzysta”, będącego złożoną nazwą. Przy użyciu tego wyrażenia możemy sformułować szereg zdań typu: „Największa liczba parzysta w zbiorze A jest mniejsza od \aleph_0 ”¹³. Jest to zdanie sensowne i prawdziwe – o ile tylko dany zbiór A jest ograniczony z góry i posiada choć jedną liczbę parzystą – ponieważ w tym kontekście nazwa posiada

¹¹ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 82.

¹² Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., 6.53, s. 82.

¹³ Przyjmijmy na razie, że wyrażenie „[...] jest mniejsza od \aleph_0 ” nie sprawia nam kłopotu. Jak się później przekonamy, porównywanie liczb naturalnych i liczb pozaskończonych rodzi dodatkowe trudności.

desygnat (analogiczne zdanie sensowne i fałszywe może brzmieć np. tak: „Największa liczba parzysta w zbiorze A jest większa od \aleph_0 ”¹⁴). Można powiedzieć, że kontekst wyznaczany wyrażeniem „w zbiorze A” czyni użycie nazwy „największa liczba parzysta” względnym. Jeśli jednak ów kontekst usuniemy, pragnąc osiągnąć znaczenie bezwzględne, nasze zdanie przestanie mieć sens. Nie ma bowiem największej liczby parzystej w ogóle, tj. w uniwersum wszystkich liczb naturalnych. Nie znaczy to oczywiście, że nie występuje pokrewieństwo znaczeń rozważanej nazwy w zdaniach: „Największa liczba parzysta w zbiorze A jest mniejsza od \aleph_0 ” i „Największa liczba parzysta w zbiorze B jest mniejsza od \aleph_0 ”, jednak racją owego pokrewieństwa – wbrew Platonowi – nie jest wcale istnienie znaczenia tej nazwy w sytuacjach bez określonego kontekstu.

Wszystko to mogliby oczywiście powtórzyć wiedeńscy neopozytywiści. Wittgenstein chce się jednak w *Wykładzie o etyce* od nich odciąć. Jaką różnicę może wskazać? Czy ma być nią wyłącznie szacunek wobec beznadziejnych wysiłków metafizyków, o którym wspomina w ostatnim zdaniu? Jeśli tak, to cel wykładu byłby dość mizerny. Czy jednak stosunek Wittgensteina do mówienia o absolicie faktycznie nie ma żadnego filozoficznego uzasadnienia? Na pozór mieć go nie może – wszystko, co mógłby na ten temat powiedzieć, jest bezsensowne. I taka jest, jak widzieliśmy, końcowa teza *Wykładu*.

Przypomnijmy jednak, że teza ta ma bardzo dziwne uzasadnienie. Nie wypływa ono z analizy tego, co uwarunkowane i skończone, ale z pewnego mistycznego wglądu („błysk światła”) w to, co nieuwarunkowane i nieskończone. I to właśnie stanowi zasadniczą oś sporu autora *Traktatu* z członkami Koła Wiedeńskiego. Neopozytywiści, stojąc na (jak im się zdawało) twardym gruncie w pełni zrozumiałej (bo rekonstruowalnej) empirycznej skończoności, osądzali niedorzeczność metafizyki. Wittgenstein zdawał się zajmować pozycję przeciwną: osądzał bezwartościowość świata faktów, a więc tego, co da się powiedzieć i pomyśleć, z niedorzecznej, „pozaświatowej” perspektywy wartości absolutnej.

¹⁴ Przyjmijmy na razie, że w arytmetyce istnieją zdania fałszywe, a zarazem sensowne. Założenie to jest pozornie oczywiste ze względu na analogię z funkcjonowaniem słów „prawdziwe” i „fałszywe” w dziedzinie faktów empirycznych, która sugeruje nam, że prawdziwe zdania arytmetyki opisują pewne „fakty matematyczne”. Późny Wittgenstein odrzucił tę analogię. Ten aspekt jego myśli ma doniosłe znaczenie dla omawianego tu zagadnienia.

Intencje Wittgensteina można, jak sądzę, odczytywać na dwa zasadnicze sposoby. Pierwszy z nich polega na uznaniu, że jego stwierdzenia o istocie wartości absolutnej trzeba rozumieć jako próbę wypowiedzenia „wyższej” prawdy, której co prawda nie da się wypowiedzieć, ale która jakoś jest nam dana i nas do czegoś zobowiązuje¹⁵. Wedle drugiego autor *Traktatu* uznaje te zdania po prostu za niedorzeczne i nie doszukuje się za nimi żadnej niewyraźnej prawdy – żadnego ontologicznego korelatu zobowiązania – ale mimo to nie chce przestać je wypowiadać¹⁶. W obu przypadkach mamy do czynienia z sytuacją, w której powinność zamilknięcia motywowana niedorzecznością wynikającą z teorii znaczenia zderza się w pewnym szczególnym obszarze przedmiotowym (etyka, estetyka, religia) z powinnością bądź chęcią wypowiedzenia czegoś. Ta ostatnia nie ma żadnego identyfikowalnego źródła, choć w przypadku interpretacji pierwszej niewątpliwie „cos” za nią „stoi”.

Bez względu na to, którą z interpretacji wybierzemy, Wittgenstein okazuje się tu – świadomym bądź nie – kontynuatorem tradycji apofatycznej. Pierwsza z interpretacji sugeruje, że jego myśl apofatyczna jest „klasycznie” niespójna (odwołuje się do czegoś niewypowiadalnego), natomiast według drugiej autor *Traktatu* prowadzi wątek apofatyczny w sposób radykalnie konsekwentny (ostatecznie zrywa z odwołaniem się do czegokolwiek), przy czym punkt dojścia sugeruje z kolei pewną fundamentalną niespójność w człowieku.

Czy owa radykalnie konsekwentna apofaza daje się w ogóle odróżnić od pewnej formy ateizmu, którą można nazwać ateizmem empatycznym? Zadanie to podjęte zostanie w dalszych częściach tego artykułu. Nie jest ono łatwe, ponadto trzeba uczciwie przyznać, że istnieją powody, dla których za empatycznego ateistę – przynajmniej w pewnych okresach twórczości – należałoby uznać samego autora *Wykładu*. Na razie jednak musimy rozszerzyć wąską Traktatową perspektywę postrzegania sensu i spojrzeć na problem paradoksu w świetle całkiem innej koncepcji analizy.

¹⁵ W ten sposób odczytała go np. Elizabeth Anscombe (por. G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson 1959, s. 162).

¹⁶ W taki sposób interpretuje wątek metafizyczny we wczesnej filozofii Wittgensteina Cora Diamond (por. C. Diamond, *Etyka, wyobrażenia i metoda Traktatu Wittgensteina*, tłum. P. Mroczkiewicz, [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, red. A. Crary, R. Read, red. naukowa wyd. pol. P. Dehnel, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2009).

II

Wykład o etyce, choć oparty na Traktatowej teorii znaczenia, powstał w czasie, w którym Wittgenstein rozpoczynał już radykalną przebudowę swojej filozofii. Pojawia się pytanie, w jakim stopniu różnica między koncepcją języka z *Traktatu* a ideami obecnymi w pismach powstałych po 1933 roku miała wpływ na omówiony właśnie problem paradoksu wartości absolutnej. Pozornie sprawa wydaje się prosta: autor *Dociekań filozoficznych* dostrzegł, że sens nie musi wcale opierać się na możliwości rozkładu zdania na czynniki proste (jest to co najwyżej jeden z wielu sposobów funkcjonowania języka), a logika nie tworzy kompletnego zestawu reguł językowych pasujących do wszystkich możliwych sytuacji, ani nawet nie jest konieczną częścią wspólną wszystkich możliwych zestawów reguł. Już to, że mógł on do Heretyków z Cambridge mówić o wartościach absolutnych (i liczyć na zrozumienie), może wskazywać, że mamy w tym wypadku do czynienia z jakimś szczególnym systemem reguł wyznaczających użycie pewnych wyrażeń w określonych sytuacjach, umożliwiającym porozumienie. Przykładowo, reguły dyskursu etycznego pozwalające nam mówić o dobru w sensie bezwzględnym wyznaczają takie zastosowanie tego słowa, które wyklucza dalsze pytania „dlaczego mam tak postępować?”¹⁷.

Wydaje się zatem, że problem znika. Zawsze, kiedy mamy do czynienia z efektywną komunikacją, mamy też do czynienia z określonymi regułami „gry” językowej, którą jest ten konkretny przypadek komunikacji. Zadaniem filozofa jest jasne ukazanie owych reguł w sytuacjach problematycznych. Ta swoista filozoficzna „terapia” prowadzi do rozjaśnienia naszych praktyk i tym sposobem niweluje pozorne metafizyczne „głębie”, których źródło tkwi w niewłaściwym ujęciu gramatyki kłopotliwych praktyk językowych – „leczy” nasz język i nasze myślenie. Wittgensteinowska procedura terapeutyczna rozciąga się również na dziedzinę, których istotą – wedle *Wykładu* i *Traktatu* – jest relacja do wartości absolutnych, a więc między innymi na teologię i filozofię religii.

¹⁷ Przykładem tego sposobu myślenia o różnicy między wczesną i późną filozofią wartości absolutnej może być następujący artykuł: J. Gomułka, *Wartość niepokoju egzystencjalnego – dwie etyki Wittgensteina*, „Logos i Ethos” 16 (2004), s. 148–163.

Co prawda wiele fragmentów *Dociekań* faktycznie mogłoby posłużyć za wsparcie takiego ujęcia zagadnienia¹⁸, to – jak za chwilę postaram się dowiedzieć – nie oddaje ono w pełni sprawiedliwości Wittgensteinowi, a przede wszystkim nie daje ono zadowalającej odpowiedzi na problem paradoksu apofatycznego. Przesadą byłoby rzecz jasna powiedzieć, że tego rodzaju filozoficzna „terapia” – parafrazując zgrabne powiedzenie Hilary’ego Putnama – nie wypieczę żadnego apofatycznego chleba i nie umyje żadnego apofatycznego okna. Wittgensteinowska filozofia religii coś tam wypiekła i co nieco umyła dzięki swej krytyce racjonalistycznego teizmu, a także położeniu nacisku na wspólnotową formę życia ludzi religijnych. Gdy jednak dochodzimy do sedna problemu powtarza ona tylko za autorem *Dociekań filozoficznych*: „w taką grę językową się tu gra”¹⁹. A to, jak zobaczymy, chyba nie może być do końca prawdą.

Przytoczone właśnie zdanie z *Dociekań* pojawia się na przykład w artykule *Argumenty ontologiczne Anzelma* Normana Malcolma²⁰. Może on stanowić dobry przykład strategii, jaką wobec problemu apofatycznego obiera filozof inspirowany późnym Wittgensteinem²¹. Tekst dotyczy w ogólności kwestii poprawności dowodów z *Proslogionu*. Zdaniem Malcolma w dziele tym pojawiają się dwa argumenty za istnieniem Boga: pierwszy w rozdziale II, drugi w rozdziale III, przy czym dowód z rozdziału II (z maksymalizacji istnienia traktowanego jako własność) uważa on za niepoprawny, natomiast broni poprawności dowodu z rozdziału III (z konieczności istnienia). Nie będę się tu zajmował szczegółowo tym zagadnieniem (choć warto może zauważyć, że przekonanie o poprawności dowodu ontologicznego wcale nie skłania Malcolma do uznawania, iż wierzący jest racjonalny, natomiast ateista nie jest). Najciekawsza, z mojej obecnej perspektywy problemowej, jest

¹⁸ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, §111, §133, §373 (odpowiednio: problematyka pseudo-głębi, terapeutyczne zadanie filozofii i ujęcie teologii jako gramatyki).

¹⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., §654.

²⁰ Zob. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, tłum. M. Szczubińska, [w:] *Fragmety filozofii analitycznej: Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa: SPACJA – Fundacja Aletheia 1997.

²¹ Trzeba jednak wspomnieć, że artykuł Malcolma został w środowisku skupionym wokół Rasha Rheesa w Swansea poddany pewnej krytyce. Na ten temat zob. np.: J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2011, s. 165 i n.

widoczna w tym tekście próba odegnania pojawiającego się na horyzoncie widma paradoksalności idei Boga.

Motywacją tej próby jest oczywiście ochrona poprawności rozumowania Anzelmia i chęć wykazania, że nie ma racji John Findlay, gdy mówi, że pojęcie Boga jest niedorzeczne, a nawet sprzeczne z regułami gramatyki²². Co ciekawe, pod koniec artykułu, gdy Malcolm zadaje – jego zdaniem – ostateczny cios tego rodzaju zarzutom, wyraźnie nawiązuje do *Wykładu o etyce*. Píše bowiem, że źródłem idei wyrażonej przez Anzelmia w definicji czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, może być jedno z doświadczeń opisanych w tekście Wittgensteina – absolutne poczucie winy:

Odczuwamy winę ponad wszelką miarę, winę, „ponad którą nic większego nie może być pomyślane”. Usilnie mimo to pragniemy – c o w y d a j e s i ę p a r a d o k s a l n e – by to niewiarygodne brzemie winy zostało z nas zdjęte. Potrzebujemy bezmiernego przebaczenia, „ponad które nic większego nie może być pomyślane”. Z tej wzburzonej duszy wylania się, jak mi się wydaje, koncepcja bezgranicznego przebaczącego miłosierdzia, które przebacza ponad wszelką miarę. Jest to istotny składnik judaistycznej i chrześcijańskiej koncepcji Boga.

A kilka wierszy dalej stwierdza:

Można sądzić, że absurdalne jest odczuwanie tak wielkiej winy, a jeszcze bardziej absurdalne jest *pragnienie*, gdy się ją odczuwa, by została nam odjęta. Nie mam nic o tym do powiedzenia. Absurdem jest może to, że ludzie się zakochują, ale robią to. Chcę jedynie powiedzieć, że istnieje owo zjawisko ludzkiego życia, nieznośny wyrzut sumienia, i ma istotny związek z genezą pojęcia Boga, to znaczy z powstaniem „gramatyki” słowa „Bóg”²³.

Paradoks tak wyraźnie odczuwany przez Wittgensteina w *Wykładzie*, kryjący się w idei myślenia tego, czego nie można objąć umysłem, bo jest „ponad wszelką miarę”, w świetle późniejszej koncepcji „gier językowych” okazuje się więc – przynajmniej dla Malcolma – pozorny. Słowo „Bóg” z powodzeniem funkcjonuje w społeczności wierzących użytkowników

²² Por. J.N. Findlay, *Czy można dowieść nieistnienia Boga?*, tłum. T. Baszniak, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej: Filozofia religii*, dz. cyt., s. 294 i n.

²³ N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelmia*, dz. cyt., s. 120 (podkr. – J.G.).

języka, reguły jego zastosowania są jasne i nie ma żadnego powodu, by uważać, że z praktyką mówienia o Bogu jest coś nie tak. Autor *Argumentów ontologicznych Anzelm* przyznaje co prawda, że mamy jakieś poczucie absurdalności wobec tych nadmiarów, ale bagatelizuje je, sprowadza do fenomenów czysto psychicznych i przyrównuje do uczuć związanych z miłością. Utrzymuje, że z punktu widzenia logiki wszystko jest w porządku i pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane” jest gramatycznie całkowicie „legalne”.

Uważam, że Findlay jest w błędzie, twierdząc, że definicja Anzelm odsłoniła niedorzeczność i niegramatyczność słowa „Bóg” – w tym punkcie, jak sądzę, Malcolm ma rację. Jednakże przeoczył on fakt, że w definicji Boga z *Proslogionu* faktycznie kryje się pewna trudność. Trudność ta w sposób dość zaskakujący odsłania apofatyczny potencjał myśli Anzelm, który skłania do zestawiania jej z Wittgensteinowską ideą istotowej niewyraźności wartości absolutnej.

Zaliczanie autora *Proslogionu* w poczet myślicieli apofatycznych samo wydaje się paradoksem. Nie ma wątpliwości, że Anzelm chciał czegoś wręcz przeciwnego: chciał położyć mocne logiczne podwaliny pod teologiczną tezę o istnieniu Boga. Wszelako z jego sławnej definicji, która posłużyła mu do tego szczytnego celu, wynika ostatecznie paradoksalny wniosek, wyciągnięty zresztą przez niego samego w rozdziale XV. Istota problemu tkwi w tym, że to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, okazuje się być tym, co samo również nie daje się pomyśleć. Anzelm pisze:

A więc, Panie, jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć. Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to [znaczy, że] może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe²⁴.

Choć wnioskowanie podane tu przez autora po bliższej analizie okazuje się wadliwe – zakłada bowiem możliwość pomyślenia tego, czego nie można pomyśleć – to można jednak poprowadzić je nieco inaczej i uzyskać ten sam wynik bez natychmiastowego popadania w niespójność. Wystarczy przyjąć, że zbiór rzeczy dających się pomyśleć, który zgodnie z intuicją Anzelm

²⁴ Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kraków: PWN 1992, s. 160.

uporządkowany jest relacją większości, ma tę samą cechę, co zbiór liczb naturalnych: nie posiada elementu maksymalnego, a to znaczy, że dla każdej pomyślanej rzeczy jesteśmy w stanie pomyśleć rzecz od niej większą (podobnie jak dla każdej liczby naturalnej można podać jej następnik). Dlatego też coś, co nie może być mniejsze od żadnego elementu tego zbioru, musi leżeć poza nim (podobnie jak wspomniana już Cantorowska liczba \aleph_0 , która nie należy do zbioru naturalnych). A więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, samo nie może być pomyślane.

Istota paradoksu jest dość jasna: Anzelm, dociekając tego, co wynika z podanej przez niego definicji Boga, myśli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane i co samo nie może być pomyślane. Zauważmy przy tym, że wada wnioskowania z rozdziału XV, którą wskazałem przed chwilą, ujawnia paradoksalność samej definicji: „coś większego od wszystkiego, co można pomyśleć”. Nie trzeba tu żadnego dalszego kroku, paradoks pojawia się wraz z nią. Jak można bowiem pomyśleć owo „coś”, skoro ma być ono właśnie tym, co nie daje się pomyśleć? Jak można zatem w ogóle rozumieć tę definicję?

W odpowiedzi udzielonej Gaunilonowi Anzelm przedstawił ciekawą próbę obrony przed tym paradoksem (a w konsekwencji przed jego apofatycznym wnioskiem), polegającą, mówiąc ogólnie, na komplikacji teorii znaczenia. Autor *Proslogionu* dowodził, że znajomość rzeczy, której dotyczą słowa, nie jest równoznaczna z rozumieniem tych słów (co z kolei nie jest równoznaczne z myśleniem o samych słowach, czyli z tym, co robi Głupi, mówiąc: „Nie ma Boga”). Jego zdaniem można więc nie móc myśleć o rzeczy, a jednak rozumieć sens definicji, która się do niej odnosi. Propozycję tę bardziej szczegółowo omawiam w artykule *Semantyka anzelmiańskiego Imienia Boga*, w którym stawiam tezę, że nie jest ona przez Anzelma do końca przemyślana²⁵. Problem paradoksu pozostaje otwarty, w dalszym

²⁵ Zob. J. Gomułka, *Semantyka anzelmiańskiego Imienia Boga*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XL, z. 3 (2012), s. 5–22. Wypada wspomnieć, że Anzelm z Canterbury przedstawiał pewne propozycje w dziedzinie filozofii języka, np. w dialogach *De grammatico* i *De veritate*. Nie są one jednak istotne dla niniejszego tekstu i to nie tylko dlatego, że ani Cora Diamond, ani Norman Malcolm się na nie nie powołują, lecz przede wszystkim dlatego, że sam Anzelm nigdzie nie zestawia ze sobą własnych rozwiązań semantycznych – w tym idei *rectitudo* – z problemami definicji „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane”.

ciągu bowiem nie wiadomo, co pozwala nam na rozumienie stworzonej przez niego definicji.

III

Gdy postrzegamy Wittgensteina z okresu po 1933 roku tylko jako filozofa terapeutę ordynującego rozjaśnianie gramatyki naszego języka (co znaczy: jego syntaktycznych i pragmatycznych reguł), umieszczamy go w całkiem gęsto zaludnionym obszarze. Podobne poglądy na język propagowali również późny Ajdukiewicz²⁶, Carnap, a przede wszystkim cała grupa analityków ze Szkoły Oksfordzkiej. Można wskazywać, że to autor *Traktatu* jako jeden z pierwszych (obok Ryle'a) zajął te ziemie, ale rozważania, jakie prowadził zwłaszcza w dziedzinie podstaw myślenia matematycznego, świadczą o tym, że jego filozoficzne ambicje znacznie wykraczały poza tak rozumianą analizę gramatyki języka.

Wyniki tych rozważań – co być może zaskoczy niejednego czytelnika – znajdują swoje zastosowanie również w badaniu problemu paradoksalności definicji Anzelm, czego przykładem jest esej Cory Diamond pt. *Riddles and Anselm's Riddle*²⁷. Głównym przedmiotem zainteresowania Diamond nie jest, jak było to w przypadku Malcolma, poprawność któregośkolwiek z argumentów padających w *Proslogionie*. Pyta ona raczej, co by miały znaczyć te argumenty, gdyby rzeczywiście były poprawne, innymi słowy, co i jak znaczy – jeśli znaczy cokolwiek – definicja Boga przedstawiona przez Anzelm.

Dlaczego to w ogóle jest problem, czy mówiąc ściślej: dlaczego po Wittgensteinowskim zwrocie w filozofii języka *wciąż* możemy pytać, czy rzeczywiście rozumiemy znaczenie słowa „Bóg”? Dlatego, że nadal możemy mieć do czynienia z sytuacjami, w których sens naszych słów staje się niejasny lub wręcz iluzoryczny, nawet *wbrew* naszym intencjom²⁸. Wedle *Traktatu* niedorzeczność zdania (niejednokrotnie ukryta przed mówiącym)

²⁶ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 186–207.

²⁷ C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, [w:] *taż, The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (MA): MIT Press 1995.

²⁸ Ta niezwykle ważna teza, podtrzymywana przez Wittgensteina zarówno we wczesnym, jak i w późnym okresie, pochodzi od Fregego i oryginalnie skierowana była przeciw psychologizmowi. Lapidarnie rzecz ujmując, Frege i Wittgenstein uważali, że nasze

ujawniała się w braku możliwości jego analizy logicznej. Po zwrocie Wittgenstein utrzymuje, że iluzja sensu objawia się w tym, iż nie wiemy, bądź też nie mamy pewności, jak kontynuować naszą grę językową, to znaczy, jakie są konsekwencje tego, co powiedzieliśmy. Konfuzja ta wynika z wystąpienia pewnej niejasności w systemie reguł, który rządzić ma danym przypadkiem kontynuacji bądź daną wypowiedzią. W najbardziej jaskrawych sytuacjach mamy do czynienia z konfliktem dwóch (lub większej ilości) reguł, a nie dysponujemy żadną naczelną zasadą rozstrzygającą, która z reguł jest ważniejsza²⁹. W innych przypadkach może nie być jasne, jaki zestaw reguł zastosować, tj. jak zinterpretować dane pojęcie czy bardziej złożone wyrażenie, ponieważ przypadek wymaga niestandardowego sposobu posługiwania się dotychczasowymi pojęciami. Taka niejasność może nawet po pewnym czasie doprowadzić nas do uznania, że owo wyrażenie nie ma żadnego sensu.

Dziedzina, w której wyraźnie pojawiają się takie przypadki, jest oczywiście matematyka. Jednym z zagadnień, do których Wittgenstein powracał w swych rozważaniach szczególnie często, był problem trysekcji kąta wyłącznie za pomocą cyrkla i liniału. Problem ten sformułowany był na zasadzie swego rodzaju „przedłużania” gramatyki wyrażen, których sens był dość dobrze znany – istniała metoda bisekcji kąta (a co za tym idzie, także kwadrysekcji), można więc było pomyśleć, że da się zadać pytanie o trysekcję. W 1837 roku francuski matematyk Pierre Wantzel udowodnił jednak, że trysekcja nie jest możliwa.

Co jednak znaczy: „udowodniono, że trysekcja nie jest możliwa”? Wielowiekowa tradycja filozofii matematyki przyzwyczała nas do myśli, że tego rodzaju dowód ma podłoże ontologiczne. Innymi słowy, że poza naszą wciąż rozwijającą się (a więc zmienną i niedoskonałą) wiedzą matematyczną istnieje jeszcze Matematyka. Miałaby to być bytowa dziedzina bezczasowych idealnych istot, które wchodzą ze sobą w konieczne, niezmiennie relacje i w ten sposób tworzą matematyczne superfakty. Dziedzina ta dawałaby się badać dzięki różnym technikom, takim jak używane przez nas dowo-

przekonanie o tym, że mówimy bądź myślimy sensownie, może być fałszywe. Teza ta związana jest ze wspomnianą wcześniej zasadą kontekstowości Fregego.

²⁹ Wittgenstein w ten właśnie sposób interpretował sytuacje, w których napotykały na paradoksy w podstawach matematyki (por. L. Wittgenstein, *Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*, red. B. McGuinness, tłum. J. Schulte, B. McGuinness, Oxford: Blackwell 1979, s. 119–125).

dy, a może i dzięki specyficznej intelektualnej intuicji czy też wglądowi. Późna filozofia matematyki Wittgensteina – stanowiąca kontynuację myśli XIX-wiecznych „starszych formalistów” – nie tylko neguje istnienie tej idealnej dziedziny, ale przede wszystkim wykazuje, że założenie jej istnienia i naszego dostępu do niej jest eksplanacyjnie zbędne, a na dodatek generuje nierozwiązywalne problemy. Nasza matematyka – jedyna matematyka jaka istnieje – stanowi zbiór wykształconych w toku rozwoju kultury ludzkiej technik posługiwania się znakami, takich jak odliczanie kolejnych liczb naturalnych, porównywanie wielkości, wyznaczanie pola figur czy właśnie bisekcja kąta. Techniki te są ze sobą powiązane różnorodnymi relacjami i ich całość sprawia wrażenie pewnej spójności. Spójność ta również nie wynika z „istoty”, lecz z wielowiekowych wysiłków jej ustanowienia (kulminacją owych wysiłków był program redukcji arytmetyki liczb rzeczywistych do arytmetyki liczb naturalnych), których pochodną jest wytworzenie nowych technik, takich jak np. analiza niestandardowa Robinsona³⁰.

Doniosłą konsekwencją odrzucenia ontologicznego ugruntowania matematyki jest zmiana spojrzenia na funkcjonowanie w niej pojęć prawdy i fałszu. Cóż bowiem może oznaczać, że jakieś zdanie należące do arytmetyki – powiedzmy, „ $2 + 2 = 4$ ” – jest prawdziwe? Jakie jest kryterium prawdziwości takich zdań, skoro nie może być mowy o zgodności z rzeczywistością (w sensie, w jakim zdanie „kot włazi na płot” może być zgodne z rzeczywistością)? Uznajemy tego typu zdania, ponieważ dają się one wyprowadzić z definicji dodawania, a nie dlatego, że dodanie dwóch jabłek do dwóch jabłek da nam cztery jabłka³¹. Demonstracja owego wyprowadzenia – dowód – łączy takie zdania z systemem matematycznym, rozbudowuje go³². Dowód

³⁰ Por. np. K. Rotter, *Gramatyka filozoficzna w dobie sporu o podstawy matematyki. Esej o drugiej filozofii Wittgensteina*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2006, w szczególności s. 115–145; A. Ambrose, *Mathematical Generality*, [w:] *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, red. A. Ambrose, M. Lazerowitz, London: Allen & Unwin 1972.

³¹ Reuben Goodstein w swoim komentarzu do filozofii matematyki Wittgensteina zauważa, że gdyby świat zmienił się w ten sposób, że nie otrzymywalibyśmy czterech jabłek, wówczas nie zmieniliby to kwestii matematycznej poprawności zdania „ $2 + 2 = 4$ ”, nie daloby się go tylko aplikować do rzeczywistości empirycznej (por. R.L. Goodstein, *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*, [w:] *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, dz. cyt., s. 282).

³² Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o podstawach matematyki*, tłum. M. Poręba, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 136.

pokazuje więc, że zdanie należy do arytmetyki. Ale to oznacza, że stwierdzenie „należące do arytmetyki zdanie p jest prawdziwe” jest tautologią. Podobnie jest z tezami logiki czy zdaniami geometrii – o nich wszystkich można powiedzieć, że są prawdziwe jedynie na mocy ich przynależności do systemów, które współokreślają gramatykę naszego języka o rzeczywistości³³. Co zatem może oznaczać, że jakieś zdanie, np. „ $2 + 2 = 3$ ” jest fałszywe? Tyle, że właśnie nie należy ono do systemu arytmetyki i w konsekwencji nie może być traktowane jako norma opisu.

Zauważmy, że właściwie w ten sam sposób muszą w arytmetyce i geometrii funkcjonować pojęcia sensowności i niedorzeczności. Jak zauważyliśmy, niedorzeczność jakiegoś wyrażenia ujawnia się w sytuacji, gdy widzimy, że nie możemy go zastosować, bo nie wiemy, co miałyby być kolejnym ruchem w naszej grze. Dotyczy to właśnie wyrażeń typu „ $2 + 2 = 3$ ” – są one poza systemem, co oznacza, że nie ma techniki matematycznej, która pozwoliłaby nam zrobić użytek z tego wyrażenia. Jedną z konsekwencji odrzucenia ontologicznego ugruntowania matematyki przez Wittgensteina jest więc uznanie, że w matematyce nie ma zdań sensownych, które nie byłyby prawdziwe.

Wypada uściślić, co rozumie się tu przez nową technikę matematyczną. Nie wszystkie nowe rozwiązania czy ustalenia matematyczne są nowymi technikami – np. podany niedawno dowód wielkiego twierdzenia Fermata wykorzystywał już istniejące techniki. Co prawda z pewnej perspektywy można powiedzieć, że właściwie w każdym przypadku nowego zastosowania danej reguły mamy do czynienia z arbitralnym wyborem³⁴, ponieważ nie istnieją żadne ontologiczne determinanty określające, że taki a nie inny sposób działania jest z nią zgodny, jednak zazwyczaj ów „wybór” dokonuje się automatycznie i wszyscy normalni użytkownicy techniki równie automatycznie uznają go za oczywisty³⁵. Wprowadzenie nowej techniki wiąże się z sytuacją rzeczywistego, świadomego wyboru interpretacji zastosowania reguły i zazwyczaj wiąże się również z kontrowersjami. Przykładami

³³ Por. L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, red. R. Rhees, tłum. A. Kenny, Oxford: Blackwell 1974, s. 319.

³⁴ „Zamiast mówić, jakoby w każdym punkcie potrzebna była pewna intuicja, lepiej chyba byłoby powiedzieć, że w każdym punkcie potrzebna jest nowa decyzja” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., §186). Można zauważyć, że uwaga ta ma wydźwięk ironiczny.

³⁵ „Gdy kieruję się regułą, to nie wybieram. Regułą kieruję się *ślepo*” (tamże, §219).

pojawiania się nowych technik matematycznych było wprowadzenie liczb niewymiernych, zera, liczb ujemnych, rachunku różniczkowego, liczby \aleph_0 czy liczb urojonych.

Dobrą ilustracją arbitralności wyborów matematyków jest (przywołane przez Diamond) zestawienie dowodu na niewymierność pierwiastka kwadratowego z liczby 2 i badania własności „liczby liczb” (nieskończoności w sensie wspomnianej \aleph_0) przez Pascala. Dowód nie wprost na nieistnienie liczby wymiernej p/q , której kwadrat jest równy 2, polega na wykazaniu, że p nie może być ani liczbą parzystą, ani nieparzystą. W tym przypadku takie stwierdzenie wystarcza nam do uznania, że żaden licznik p nie istnieje, co z kolei stanowi wystarczającą podstawę dla wprowadzenia liczb niewymiernych. Jednak podobna obserwacja odnośnie do liczby kardynalnej mającej stanowić moc zbioru liczb naturalnych – również ona nie może być ani parzysta, ani nieparzysta – wcale nie wydawała się Pascalowi racją wystarczającą do odrzucenia takiej liczby. Zatem ta sama operacja dowodowa w jednym przypadku uznana została za *reductio ad absurdum*, w innym za wykazanie wyjątkowej cechy pewnej liczby kardynalnej. Ten sam predykat „ani parzysta, ani nieparzysta” w pewnych okolicznościach zostaje uznany za nieposiadający żadnego zastosowania, ponieważ sądzimy, że warunki jego spełnienia są sprzeczne, natomiast w innych zyskuje swoją zaskakującą egzemplifikację³⁶. Zauważmy, że tym, co pozwoliło na uznanie „liczby liczb” była zmiana rozumienia pojęcia „liczba porządkowa”, uznanie, że jest to wyrażenie o ekstensji szerszej niż pojęcie „liczba naturalna”.

Za każdym razem, gdy do matematyki zostaje wprowadzona nowa technika, mamy do czynienia z taką właśnie zmianą. Można powiedzieć, że tego typu innowacja polega na podaniu odpowiedzi, która w sposób istotny i wcześniej nieprzewidywalny (nieosiągalny za pomocą dostępnych metod) zmienia sens pytania. Cora Diamond w swoim tekście porównuje takie przypadki z mechanizmem pewnego rodzaju zagadek (stąd tytułowe *riddles*). Proponuje nam przyrzeć się na przykład dobrze znanej zagadce Sfinksa. „Co to jest: ma cztery nogi o poranku, dwie w południe i trzy pod wieczór?”. Osoby jako tako zaznajomione z kulturą antyczną oczywiście znają odpowiedź podaną przez Edypa: człowiek. I właśnie dzięki temu wiedzą, jak interpretować treść zagadki. Nie chodzi bowiem o dosłowny sens wyrażenia „o poranku”, „w południe”, „pod wieczór”, lecz o sens metaforyczny.

³⁶ Por. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 275 i n.

Podobnie tylko metaforycznie można powiedzieć, że raczkujące niemowlę ma cztery nogi, a starzec chodzący o lasce – trzy. Gdybyśmy podeszli do pytania Sfinksa w sposób standardowy, próbowalibyśmy szukać stworzenia odpowiadającego podanej przez niego deskrypcji np. drogą eliminacji istot posiadających inną liczbę nóg. Stosując tę metodę, wyeliminowalibyśmy również człowieka, ponieważ jest to zwierzę dwunożne. Postępowanie takie wynika oczywiście z niewłaściwego sposobu rozumienia deskrypcji. Jej właściwy sens odsłania się jednak dopiero po odnalezieniu właściwej odpowiedzi – to właśnie czyni zagadkę Sfinksa naprawdę trudną.

Innym tego typu przykładem jest żartobliwa zagadka: co ma sześć nóg, dwie głowy i ogon? Odpowiedź – jeździec na koniu – znów ustala nam sposób rozumienia pytania. Na pierwszy rzut oka ma ono postać poszukiwania przedmiotu spełniającego pewną deskrypcję. Jednakże podany opis: „posiada sześć nóg, dwie głowy i ogon” nie funkcjonuje jako predykat w zwykłym sensie. Gdyby funkcjonował, moglibyśmy powiedzieć najwyżej, że spełnia go jakieś nieszczęsne zmutowane ciele, a wtedy zagadka przestałaby być zabawna.

Niech nas przy tym nie zwiedzie fakt, że sens zagadek jest każdorazowo uprzednio ustalony przez zadającego. Nie jest to istotne, zresztą nie zawsze tak się dzieje. Diamond przypomina Wittgensteinowski przykład baśni o królu, który nakazał księżniczce przyjść do niego będąc ubraną, ale jednocześnie nieubraną. Kiedy księżniczka przybyła odziana jedynie w rybackie sieci, król poczuł się zmuszony uznać, że jej strój spełnia warunki zadania, choć wcześniej sądził, że jego realizacja jest niemożliwa. Deskrypcja „ubrana, ale nieubrana”, zanim księżniczka nie wpadła na jej swoistą interpretację, nie miała żadnego określonego sensu dla nikogo. Zauważmy, że warunek króla bardzo przypomina ową szczególną własność Pascalowskiej „liczby liczb” niebędącej ani parzystą, ani nieparzystą – w „zwykłych okolicznościach” powiedzielibyśmy, że liczba może być albo taka, albo taka, podobnie jak powiedzielibyśmy również, że można być albo ubranym, albo nieubranym.

Diamond, za Wittgensteinem, podkreśla wyjątkowy charakter sytuacji, w których mamy już pewną wypowiedź oznajmującą o jakichś relacjach czy własnościach, a jeszcze nie wiemy, jak ją rozumieć i czy w ogóle wypowiedź ta ma sens. Jest to sytuacja zagadki Sfinksa, zagadki o sześcionożnej i dwugłowej istocie, sytuacja księżniczki stojącej przed zadaniem podstawionym przez króla, wreszcie sytuacja wielu matematycznych problemów, takich

jak problem trysekcji kąta, czy problem największej liczby pierwszej, przed sformułowaniem odpowiednich dowodów. Jeśli sens wyrażen wyznaczany jest przez reguły ich stosowania, to w każdym z powyższych przypadków nie wiadomo, jaki on właściwie jest, a nawet czy w ogóle jakiś sens istnieje.

Podobna sytuacja „deficytu sensu” zachodzi w przypadku założeń dowodów nie wprost czy też dowodów z *reductio ad absurdum*. Przykładowo, w procedurze dowodzenia, że pierwiastek z liczby 2 jest niewymierny zakłada się najpierw, że istnieją takie naturalne p i q , że $(p/q)^2 = 2$. W toku dowodu dowiemy się jednak, że wyrażenie „ $\exists_{p, q \in \mathbb{N}} (p/q)^2 = 2$ ” nie jest zdaniem prawdziwym arytmetyki, a więc, zgodnie z tym, co wcześniej powiedzieliśmy, nie ma sensu. Na jakiej zatem podstawie pracuje dowód?

Sytuacja owa, sądzi Diamond, polega na naszym specyficznym stosunku do wyrażenia występującego w dowodzie nie wprost (czy niedowiedzianej tezie problemowej). Niczego tu nie zakładamy. W szczególności nie zakładamy, że wyrażenie bądź teza ma sens. Przyjmujemy jednak sens owej tezy warunkowo – niejako *obietuje* ona, że jest sensowna ze względu na jakieś swoje podobieństwo do innych wyrażen, a my sprawdzamy, czy za tą obietnicą kryje się jej wypełnienie, czy tylko błąd³⁷. Taki błąd ukryty był w starożytnym problemie trysekcji kąta – dziś wiemy, że wyrażenia „trysekcja kąta wyłącznie za pomocą cyrkla i liniału” nie da się zastosować do żadnej procedury matematycznej. Ścisłej mówiąc, musielibyśmy poświęcić zbyt wiele, zawiesić zbyt wiele matematycznych reguł o wysokim stopniu oczywistości, aby uznać cokolwiek za procedurę trysekcji kąta. W podobny sposób można potraktować wszystkie przypadki, w których nie mamy jeszcze jasności co do właściwego sposobu rozumienia wypowiedzi. Na przykład, *przyobiecane znaczenie* ma pytanie zagadki Sfinksa dla kogoś, kto nie zna jeszcze właściwej odpowiedzi.

Diamond uważa, że anzelmiańskie pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane” (niech mi wolno będzie pójść za jej przykładem i używać odtąd skrótu: TPCNWNMBP) również powinno być potraktowane jak zagadka. Jest ona z pewnego względu wyjątkowa, dlatego autorka nazywa ją „wielką”. Ów skomplikowany predykat wyznacza bowiem warunek, którego nie może spełnić nic, co możemy pomyśleć (jak zauważyłem wcześniej, Anzelm sam przyznaje to *explicite* w rozdziale XV *Proslogionu*). Żadna konkretna rzecz, o której możemy pomyśleć, nie

³⁷ Por. tamże, s. 276.

może być TPCNWNMBP. Dla wszystkiego, co jesteśmy sobie w stanie przedstawić w umyśle, da się pomyśleć coś większego. Autorka zauważa więc, że słowo „większy” musi w definicji Anzelmia funkcjonować na zupełnie innej zasadzie niż zwykle: „to jak mówić o liczbie nieskończonej jako dużo większej od pewnej ogromnej liczbie skończonej”³⁸.

Podobnie, o każdym wytworze naszej wyobraźni możemy powiedzieć, że daje się pomyśleć jako nieistniejący. Można to nawet potraktować jako uwagę gramatyczną i oprzeć na niej coś w rodzaju dowodu *reductio ad absurdum* pojęcia Boga (jak robi to wspomniany w poprzednim punkcie Findlay). Nie wiemy więc, w jakim sensie definicja Anzelmia może być przez cokolwiek spełniona. Nie wiemy, co począć z pojęciem TPCNWNMBP – znajdujemy się w sytuacji Edypa, któremu nie objawiła się jeszcze odpowiedź na zagadkę Sfinksa. Co więcej, wiemy, że nigdy nie wyobrazimy sobie, o czym ono jest i żaden sen nie pozwoli nam go zrozumieć.

Autorka *Riddles and Anselm's Riddle* spostrzega, że tego rodzaju uwagi mają bardzo specyficzny charakter. W zasadzie funkcjonują one tak, jakby określały gramatykę pewnego języka. Trudno je jednak postawić obok uwag gramatycznych w zwykłym sensie Wittgensteina. Nie wyznaczają one bowiem sposobu użycia pojęcia, lecz mówią, że nie znamy i nie możemy poznać tego sposobu.

To jest „gramatyka” „języka” – pisze Diamond – w którym możemy mówić o tym, co czyni język możliwym. Patrząc z innej perspektywy, jest to gramatyka, która pokazuje nam, na jakiego rodzaju pytanie próbujemy odpowiadać. Jeśli o czymś można mówić bez żadnego problemu w języku posiadającym gramatykę w zwykłym sensie Wittgensteina, wówczas nie mówi się o tym *jako* odpowiedzi na wielką zagadkę³⁹.

Problem sensowności, zauważa Diamond, nie dotyczy tylko definicji Anzelmia. Pojęcie TPCNWNMBP nie jest przecież dziwnym nowo-

³⁸ Tamże, s. 283 (tu i wszędzie później, gdzie nie podano inaczej, tłumaczenie moje). Autorka powołuje się w tym miejscu na następujące słowa Wittgensteina z *Gramatyki filozoficznej*: „Klasa nieskończona nie jest klasą, która zawiera więcej elementów, niż klasa skończona, w zwykłym sensie słowa «więcej». Jeśli mówimy, że liczba nieskończona jest większa, niż liczba skończona, nie czyni to ich porównywalnymi, ponieważ słowo «większa» w tym stwierdzeniu nie posiada tego samego znaczenia, co w zdaniu $5 > 4!$ ” (L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, dz. cyt., s. 464).

³⁹ C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 282.

tworem językowym, lecz ujmuje – a przynajmniej stara się ująć – pewną intuicję, która charakteryzuje teistyczne formy religijności (a być może nie tylko one)⁴⁰. O ile więc intuicja ta obecna jest również w wielu innych niefilozoficznych wyrażeniach i przekonaniach religijnych, także ich sens – ściśle rzecz biorąc – nie jest nam dostępny. Zresztą ludzie religijni formułują wypowiedzi, w których mówi się, że cała nasza wiedza o Bogu jest „jak pusta skorupa”, która nic nie jest warta bez sensu przychodzącego do niej „z góry”. Autorka stwierdza więc:

Może być zatem tyle gier językowych, w których mówi się o Bogu, ile tylko dusza zapragnie. Lecz jeśli bierzemy je za uczciwe gry językowe (*honest language-games*), omijają one wielką zagadkę i w pewnym sensie nie o Bogu w nich mówimy. „Mówienie o Bogu” jest tak samo wyjątkowym wyrażeniem, jak „Bóg”⁴¹.

Całe to ujęcie języka religijnego stwarza jednak pewien problem. Jak pamiętamy, w przypadku zwykłych zagadek gramatycznych, takich jak zagadka Sfinksa, dochodzi w końcu do rozpoznania reguł „uczciwych” gier językowych, jakimi one są – znajomość rozwiązania pozwala spełnić „obietnicę sensu”. Dzieje się tak nawet w przypadku pseudozagadki króla, który sądził, że zadanie, jakie stawia księżniczce, zawiera obietnicę bez pokrycia. W przypadku wielkiej zagadki Anzelm, która reprezentuje cały zbiór wyrażeń religijnych, obietnica nie zostaje spełniona nawet pomimo tego, że rozwiązanie jest nam dane (jako treść Objawienia). Jak to możliwe?

Weźmy pod uwagę przypadki zwykłych zagadek, gdy dzieje się coś podobnego. Dziecko może wysłuchać zagadki Sfinksa, po czym zostać poinformowane o właściwej odpowiedzi, a mimo to może nadal nie wiedzieć, w jaki sposób należy rozumieć to, że człowiek ma o poranku cztery nogi, za dnia dwie, a wieczorem trzy – trzeba mu jeszcze wyjaśnić sens tej metafory, a więc sposób jej przekładu na „uczciwą” (z jego punktu widzenia) grę językową. Jeśli tego nie zrobimy, pozostanie ono z zagadką i rozwiązaniem, których nie rozumie. Może nam jednak zaufać i przyjąć, że istnieje sensowne powiązanie pytania i odpowiedzi. Wielka zagadka Anzelm, a właściwie cały

⁴⁰ Piotr Sikora w swojej książce *Słowa i zbawienie* zauważył, że problem, o którym tu mowa, nie ma pierwotnie charakteru gramatycznego, lecz kultyczny – przedmiotem czci religijnej nie może być nic skończonego (por. P. Sikora, *Słowa i zbawienie*, Kraków: Universitas 2004, s. 242).

⁴¹ C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 282.

teizm – sugeruje Diamond – stawia nas w sytuacji takiego właśnie dziecka: mamy zagadkę, znamy rozwiązanie, ale zarówno sens treści zagadki, jak i sens rozwiązania jest dla nas tylko sensem przyobiecany⁴².

Można spytać, czym jest wobec tego dowód przedstawiony w pierwszych rozdziałach *Proslogiumu*? Jak na razie okazało się bowiem, że tym, co on demonstruje, jest specyfika gramatyczna (czy może „metagramatyczna”) wielkiej zagadki. Aby mógł on spełniać zadanie, do którego został przez Anzelma sformułowany, konieczna jest – pisze Diamond – dodatkowa przesłanka. Pomysł ten zawdzięcza, jak przyznaje, lekturze *Fides quaerens intellectum* Karla Bartha⁴³.

Autorka chcąc zilustrować to, czym jest owa dodatkowa przesłanka, buduje następujące porównanie⁴⁴: wyobraźmy sobie dwóch ludzi śledzących pewne rozumowanie matematyczne, u którego początku znajduje się coś na kształt sensownego matematycznego zdania. Pierwszy z nich nie wie, czy rozumowanie do czegoś ich doprowadzi i czy kształt nie okaże się w końcu pozbawiony sensu (podobnie jak zdanie o trysekcji kąta). Drugi wie, bądź jest przekonany o tym, że badany kształt wyjściowy jest faktycznie pewnym sensownym zdaniem matematycznym, które posiada dowód, lecz on sam go nie zna i nie jest w stanie przeprowadzić. Dodatkową przesłanką okazuje się więc wiara w to, że pytanie wielkiej zagadki „Czym jest TPCNWNMBP?” ma sens nie tylko przyobiecany, ale także pełny, a więc posiada rozwiązanie. Jednakże, skoro ów pełny sens nie jest i nie może być nam dany, identyfikację

⁴² Por. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 283.

⁴³ Barth rzeczywiście wskazuje, że – poza samą treścią Imienia Boga, czyli TPCNWNMBP – musimy mówić o drugiej przesłance dowodu, jaką jest „uprzednia «daność» (uzasadniona na innym gruncie) myśli o Istnieniu i Naturze Boga, która z Jego pomocą ma być podniesiona do rangi wiedzy i dowodu” (K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, tłum. W. Robertson, London: SCM Press 1960, s. 75). *Riddles and Anselm's Riddle*, wedle słów samej autorki, bardzo wiele zawdzięczają tej książce. Faktycznie, można zauważyć pewne podobieństwo propozycji Diamond do idei Bartha, zawartych zwłaszcza w punkcie A rozdziału II, w którym mowa jest o przesłankach dowodu (por. K. Barth, dz. cyt., s. 73–99).

⁴⁴ Obszerny akapit mieszczący się na stronach 283 i 284, w którym Diamond próbuje własnym językiem przedstawić to, o co (według niej) chodziło Barthowi, jest miejscami bardzo niejasny. Zawiera też zestawienie zdania o TPCNWNMBP z pewnym zdaniem o liczbach pierwszych. Porównanie wielkiej zagadki Anzelma do systemu liczb pierwszych nie jest, moim zdaniem, zbyt szczęśliwe i raczej zaciemnia zagadnienie, niż cokolwiek wyjaśnia, dlatego konsekwentnie pomijam odwołania do niego.

rozwiązania możemy jedynie przyjąć, a nie przeprowadzić samodzielnie. Jak pisze Diamond, „identyfikacja czegoś jako TPCNWNMBP jest prawdą wiary albo niczym”⁴⁵. Z drugiej strony, skoro już przyjęliśmy tę prawdę w wierze, nie możemy jej w żaden sposób kwestionować – i właśnie to wykazane jest w dowodzie.

Z tej perspektywy okazuje się oczywiście, że dowód, czy też dowody Anzelma – bez względu na to, ile by ich nie było – nie mogą faktycznie niczego demonstrować „głupiemu” (a więc ludziom w rodzaju Findlaya) i Diamond to przyznaje⁴⁶. Skuteczność demonstracji wymaga bowiem uprzedniego założenia, że TPCNWNMBP faktycznie ma jakiś (pełny) sens, a tego nie sposób zademonstrować żadnemu skończonemu umysłowi, skończony umysł musi to przyjąć na wiarę. Z pewnego punktu widzenia można więc uznawać, że teizm – a przynajmniej teizm anzelmiański – jest absurdalny, choć z anzelmiańskiej perspektywy twierdzenie to oznacza po prostu brak zaufania w Objawienie.

IV

Cora Diamond – inspirując się Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem Barthem – wyciąga z lektury *Proslogionu* wnioski, które bez wątpienia nie byłyby dla Anzelma zadowalające. Z jej interpretacji wynika, że twórca dowodu ontologicznego nie osiągnął tego, co zamierzał, o ile jego zamierzeniem było dać racjonalny fundament pod wiarę w istnienie Boga. Nawet jeśli dowód można uznać za fundament wiary, to owo uznanie jest zależne od samej wiary: wymaga dodatkowego założenia, które gwarantowałoby, że istnieje pełny sens zarówno pytania, jak i odpowiedzi. Odpowiedź została nam co prawda udzielona, lecz nie może być ona przez nas zrozumiana.

Do najbardziej charakterystycznych elementów teologii Bartha należy przekonanie, że wiara nie jest w żadnym razie zasługą człowieka, właściwie nie jest jego aktem, lecz aktem Boga⁴⁷. Tylko Bóg może bowiem nawiązać relację między skończonością a nieskończonością – człowiek nie jest w stanie

⁴⁵ Por. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle*, dz. cyt., s. 284.

⁴⁶ Por. tamże, s. 285.

⁴⁷ Por. J. Guja, *Koncepcja wiary w Römerbrief Karla Bartha*, Kraków: Wydawnictwo A 2009, w szczególności s. 110–116.

tego zrobić. Sądzę, że można potraktować esej Cory Diamond jako pewną wykładnię tego poglądu. Na wiarę religijną człowieka można bowiem, wedle niej, spojrzeć z dwóch różnych perspektyw. Z punktu widzenia ateisty, który wykluczałby, że istnieje jakiś sens z istoty nieosiągalny przez skończony rozum, wiara jest kapitulacją rozumu na rzecz zaufania w opowieść, której nie można zrozumieć (wszelka próba sprowadzenia jej do treści zrozumiałych byłaby bowiem niespójna). Z kolei wierzący rozpoznaje, że właściwa treść wiary (jej pełny sens) nie może ani od niego pochodzić, ani być przez niego przyjęta inaczej niż w sensie przyobiecany; istota aktu wiary jest więc czymś niezależnym od człowieka – tym, co on spełnia, jest tylko owa „pusta skorupa” na wiarę właściwą (czego, broń Boże, nie należy rozumieć w analogii do husserlowskiej opozycji intencji znaczeniowej i wypełnienia naocznościowego, bowiem żywa naoczność wiary, gdyby mogła być dana człowiekowi, niewątpliwie roztrzaskałaby tę skorupę⁴⁸).

Co jednak z postawami, które nie zawierają się w powyższym dychotomicznym podziale? Jak na przykład ująć sytuację ateisty, który – inaczej niż Findlay – nie chce uważać wierzących za istoty intelektualnie niesamodzielne, które karmią się złudzeniami? Można nazwać taką osobę empatycznym ateistą; był (bywał?) nim, jak się wydaje, sam Wittgenstein, który stwierdził kiedyś, że nie jest osobą religijną, ale nie potrafi nie patrzeć na każdy problem z religijnego punktu widzenia⁴⁹. (Zauważmy, że tego rodzaju wyznanie nie ma nic wspólnego z agnostycyzmem – to całkiem innego rodzaju opcja pośrednia). Co może znaczyć takie sformułowanie, jeśli brak wiary oznacza uznanie jej treści za bezsensowne?

Sądzę, że za dobry przykład postawy empatycznego ateizmu może posłużyć poprowadzona w pewnym kierunku interpretacja końcówki *Wykładu o etyce*. Jak pamiętamy, tekst ten powstał zanim Wittgenstein sformułował późną koncepcję znaczenia, zanim zaczął zmagać się z problemem wyjaśnienia roli pewnych konstrukcji językowych i matematycznych o niepełnym sensie. Brak wyrafinowania wczesnej teorii języka zepchnął go zatem w jawny paradoks, którego ostatnim słowem było jednak uznanie niedorzeczności

⁴⁸ Narzuca się tu pewien fragment z *Wykładzie o etyce*: „[...] gdyby człowiek mógł napisać książkę o Etyce, która naprawdę byłaby książką o Etyce, to z hukiem zniszczyłaby ona wszystkie inne książki na świecie” (L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 79).

⁴⁹ Por. *Recollections of Wittgenstein*, red. R. Rhees, Oxford: Oxford University Press 1984, s. 79.

mówienia o wartościach absolutnych i Bogu. Pomimo wyraźnej świadomości owej niedorzeczności autor przyznawał, że nie jest w stanie nie považać tego rodzaju prób przekraczania granic języka. Można powiedzieć – znów za Corą Diamond, choć tym razem z tekstu *Etyka, wyobraźnia i metoda Traktatu Wittgensteina*⁵⁰ – że podstawą tego rodzaju nastawienia wobec wypowiedzi religijnych jest wyobraźnia. Wittgenstein potrafi wyobrazić sobie stan świadomości człowieka wierzącego w to, że wypowiedzi te mają sens, można wręcz powiedzieć, że przez niemal cały *Wykład* odgrywa przed słuchaczami (a później czytelnikami) rolę takiego człowieka. Owa możliwość wyobrażenia jest być może czymś, co Norman Malcolm uderzająco trafnie nazwał *możliwością* religii w skądinąd niereligijnym człowieku, jakim był autor *Traktatu*⁵¹. Empatyczny ateista, ponieważ potrafi wyobrazić sobie wiarę w nigdy nieosiągalny pełny sens wypowiedzi o Bogu, potrafi też odnosić się do tej wiary z szacunkiem i dostrzegać w niej wartość.

Można postawić pytanie, co właściwie powstrzymuje empatycznego ateistę przed wiarą, którą tak ceni? Czy empatia nie może stać się pomostem, dzięki któremu da się pokonać przepaść oddzielającą Wittgensteina od Anzelma? Chciałoby się powiedzieć, że wystarczy tylko przyjąć obietnicę pełnego sensu. Dla kogoś, kto twierdzi, że akt ten nie jest wcale objawem niedojrzałości czy głupoty, przyjęcie obietnicy jest, jak się wydaje, dość proste, może nawet niedostrzegalne.

Być może problem leży w tym (czego Diamond wyraźnie nie dopowiada), że już samo wyrażenie „obietnica pełnego sensu” w kontekście ewidentnego braku możliwości osiągnięcia owego sensu samo posiadać może sens wyłącznie przyobiecany. Zarówno autorka, jak i czytelnicy *Riddles and Anselm's Riddle* muszą albo wierzyć w przyobiecany sens, albo cechować się ateistyczną empatią, czyli możliwością wyobrażenia sobie, że wierzą (ta sama uwaga odnosi się zresztą do autora i czytelników artykułu *Wittgenstein i zagadka Anzelma*). Nieempatyczny ateista odrzuci bowiem jako niedorzeczne pojęcie obietnicy, o której wiadomo, że nigdy nie zostanie spełniona. Wyrażenie „sens przyobiecany” w odniesieniu do zagadki z *Proslogionu* nie daje się wpisać w żadną „uczciwą” grę językową. Metapoziom – opis znaczeń i ich funkcjonowania – nie jest więc sposobem ucieczki od problemu paradoksu.

⁵⁰ Zob. przypis 16.

⁵¹ Por. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 80 i n.

Nie ma piętra języka, na którym moglibyśmy zbudować wypowiedź o zagadnieniach związanych z Bogiem, z pojęciem Boga, z działaniem pojęcia Boga (mowa tu o jego sensie anzelmiańskim), które byłoby w pełni nasze, a zarazem nie prowadziło do sprzeczności. Zawsze więc pozostaje niedająca się pokonać przepaść – dystans, który rośnie wraz z każdą próbą jego przemierzenia. Z punktu widzenia empatycznego ateisty, jakim był Wittgenstein, wierzący zajmuje pozycję, choć wyobrażalną, to jednak nieosiągalną.

WITTGENSTEIN AND ANSELM'S PARADOX

Summary

The paper is devoted to the problem of the two paradoxes: the paradox of absolute value in Wittgenstein's *Lecture on Ethics* and the paradox of Anselm's Name of God from the *Proslogion*. I try to present semantic determinants of the paradoxes as well as similarities of their structures. However, the main part of the article focuses on the solution of Anselm's paradox given by Cora Diamond, the prominent Wittgensteinian scholar in her paper *Riddles and Anselm's Riddle*. Diamond develops extensive comparison of the concept of that than which nothing greater can be conceived and a series of peculiar riddles – she calls the Anselm's concept the great riddle, since, as in other riddles presented, we cannot deal with it in a usual way. The author shows that what enables us to resolve, say, the riddle of Sphinx, is our obtaining a new way of understanding the words which compose the riddle itself, for the old way will not lead us to the proper answer. However, when it comes to the great riddle we know that we cannot obtain any way of understanding which will enable us to conceive it. This does not mean that the riddle cannot make any sense for us. We can believe that there is a solution (in fact, we have the solution – it has been given to us in the Revelation – but we cannot understand it) so we can treat the great riddle as an equation which we lack proof but we know there is one. As Diamond calls it, we have *the promissory meaning* of the riddle. In my opinion the idea of the promissory meaning is an interesting solution of Anselm's paradox, but I notice that the idea itself is conditioned by religious faith or by something I call *the empathic atheism* (in short: an attitude which lets atheists take the believers' point of view).