

Richard Rorty

## Wittgenstein i zwrot lingwistyczny

Istnieją głębokie różnice w opiniach między współczesnymi filozofami, dotyczące zarówno tego, czy warto czytać Wittgensteina, jak i tego, czego można się od niego nauczyć. Opinie te są również niezgodne co do tego czy i w jakim sensie problemy filozoficzne są problemami języka. W tym eseju zamierzam opisać trzy ujęcia Wittgensteina, związane z trzema sposobami myślenia o tzw. „zwrocie lingwistycznym w filozofii”. Takie podejście pomoże mi obronić dwa twierdzenia, za którymi opowiadałem się w przeszłości. Po pierwsze, nie ma żadnego interesującego sposobu, w jaki problemy filozoficzne jawią się jako problemy języka. Po drugie, zwrot lingwistyczny i tak był pożyteczny, ponieważ odwrócił uwagę filozofów od zagadnienia doświadczenia, w kierunku zachowania językowego. Zmiana ta pomogła przełamać dominację empirycyzmu oraz, szerzej, reprezentacjonalizmu.

Współcześni filozofowie, nazywający siebie „naturalistami”, dostrzegają zwykle niewielką wartość dzieła Wittgensteina. Dla nich głównym zagadnieniem filozofii jest to, co Phillip Pettit nazywa, w języku Sellarsa, zderzeniem pomiędzy „przedstawieniem” [*manifest image*] i „ogłędem naukowym” [*scientific image*]. Przedstawienie zawiera to, co Pettit nazywa „ideami, które przychodzą wraz z naszymi spontanicznymi, codziennymi praktykami, takimi jak idee, które zwykle łączymy z wolnością i świadomością, przyczynowością i prawem, wartością i obowiązkiem”. Ogląd naukowy, jak mówi, „stawia nam wyzwanie, żeby poszukiwać, gdzie w tym świecie może być miejsce dla zjawisk, które pozostają w przedstawieniu tak żywe jak nigdy: świadomość, wolność, odpowiedzialność, dobro, cnota, itp.”<sup>1</sup>.

Nic w pismach Wittgensteina nie jest pomocne w tym, co Pettit nazywa problemami „miejsca” tych zjawisk w świecie cząstek fizycznych. Ponieważ te tzw. „problemy położenia” [*location problems*] są starymi, dobrymi problemami metafizycznymi – problemami tego, w jaki sposób to, co naprawdę rzeczywiste,

---

<sup>1</sup> Phillip Pettit: *Existentialism, quietism, and the role of philosophy*, w: Brian Leiter (wyd.): *The future for philosophy*, Oxford, 2004, s. 308.

łączy się z tym, co jedynie pozornie rzeczywiste. Ci, którzy tak jak ja, zostali przekonani przez Wittgensteina, że filozofia powinna unieważniać takie problemy, niż rozwiązywać je, odnoszą się do naturalistów jako do reakcjonistów. Odwracają się od zdobywcy, które Wittgenstein pomógł nam osiągnąć.

Naturaliści zwykle powątpiewają, by to, co Gustav Bergmann ochrzcił mianem „zwrotu lingwistycznego”, było dobrym pomysłem. Bergmann stwierdził, że zwrot ten był rezultatem odkrycia, iż „relacja pomiędzy językiem i filozofią jest bliższa, jak i istotnie różna od relacji pomiędzy językiem i jakąkolwiek inną dyscypliną”<sup>2</sup>. W przeciwieństwie do większości naturalistów, wielu wielbicieli Wittgensteina wciąż w to wierzy. Jak napisał Timothy Williamson: „panuje wzrastające i powszechne przekonanie, że zwrot lingwistyczny należy do przeszłości”<sup>3</sup>.

Williamson zwraca uwagę, że z punktu widzenia wielbicieli Wittgensteina „wielki powrót <<realistycznego w duchu>> metafizycznego teoretyzowania” będzie wyglądał jak „przejaw powrotu to metafizyki prekantowskiej”<sup>4</sup>. W rzeczy samej. Williamson chce wyzwoić się zarówno od sposobu myślenia Kanta, jak i Wittgensteina. Podczas gdy Kant chciał, aby filozofowie studiowali raczej myśl niż rzeczywistość, Wittgenstein chciał, aby studiowali język. Jednak „jak się wydaje, nie można rozważać myśli lub mówić na temat rzeczywistości bez odniesienia się do rzeczywistości samej w sobie (...) To, co jest, determinuje to, co ma znaczyć dla nas”<sup>5</sup>, stwierdza Williamson.

Dyskusja na temat zagadnień, które oddzielają naturalistów w rodzaju Pettita i Williamsona od wielbicieli Wittgensteina, jest komplikowana przez brak zgody co do doniosłości dzieła Wittgensteina. Niektórzy zwolennicy Wittgensteina biorą na serio jego sugestię, iż to, co robią filozofowie to „sprowadzenie słów z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” (*Dociekania filozoficzne*, 116) i jego twierdzenie, że „filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków”<sup>6</sup> (*DF*, 126). Powołują się na ostatnie ustępy *Traktatu* oraz na paragrafy 89-133 *Dociekań filozoficznych* jako dowód na to, że nie można myśleć o Wittgensteinie jako o kimś oferującym jakiegokolwiek tezy lub teorie o języku albo o czymkolwiek innym. Według nich był on wyłącznie terapeutą.

Nazwijmy ludzi, których właśnie opisałem, „wittgensteinowskimi terapeutami”. Ich rozumienie doniosłości Wittgensteina różni się od rozumienia filozofów, którzy,

---

<sup>2</sup> Gustav Bergmann: *Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics*, przedruk w: Richard Rorty (red.): *The Linguistic turn: essays in philosophical method*, University of Chicago Press 1967; (II wyd. 1992), s. 64-65.

<sup>3</sup> Timothy Williamson: *Past the linguistic turn*, w: *Leiter*, op.cit., s. 106.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Wszystkie cytaty z Ludwiga Wittgensteina za następującymi wydaniami: *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004; *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004.

tak jak ja, znajdują w jego pismach wsparcie dla pragmatycznych ujęć prawdy i wiedzy. Nazwijmy tych ludzi „pragmatycznymi wittgensteinowcami”. Zwykli oni odsuwać na bok tylko te fragmenty, które terapeuci uważają za najważniejsze – jego *dicta* na temat źródeł problemów filozoficznych i potrzeby wyrzeczenia się filozoficznego teoretyzowania. Pragmatyczni wittgensteinowcy uważają, że doniosłość dorobku ich bohatera polega na zastąpieniu złej teorii na temat relacji między językiem a nie-językiem, jak ta zaproponowana w *Traktacie*, teorią lepszą, taką jak ta zaproponowana w *Dociekaniach filozoficznych*.

Pragmatyczni wittgensteinowcy twierdzą, że ani problemy położenia u naturalistów, ani „analityczna metafizyka” nie zainteresują Was, dopóki będziecie utrzymywać dwa fałszywe przeświadczenia. Po pierwsze, że język jest przekąźnikiem wiedzy tylko dlatego, iż w kilku szczególnych punktach jest związany z nie-językiem. Po drugie, że obraz naukowy, wmawiając Wam, co jest naprawdę rzeczywiste, mówi zarazem, które nie-językowe punkty styeczne są dostępne. Ale *Dociekania filozoficzne* pomogły nam dostrzec to, że idea punktów styecznych może być po prostu porzucona. Zgodnie z pragmatycznym odczytaniem tej książki, Wittgenstein namawia nas do zaprzestania czynienia tego, co John McDowell nazywa „zewnątrznym punktem widzenia” języka – punktem widzenia umożliwiającym „ujmowanie języka z boku”. Jeżeli spojrzelibyśmy na to [język] pod tym kątem, moglibyśmy dostrzec miejsca, gdzie łączy się on ze światem.

Wittgensteinowscy terapeuci zgadzają się z McDowellem, że nie można próbować „spoglądania z boku” [na język], ale nie chcą zastąpić go alternatywnym ujęciem. Twierdzą, że Wittgenstein chce, aby filozofowie zaangażowali się w działalność zwaną „objaśnianiem”, która różni się znacznie od przedkładania tez i wspierania ich teoriami. Objasniać nie oznacza zastępować jednego poglądu o języku innym poglądem, ale zdawać sobie sprawę, że jakiegokolwiek ujęcie relacji między językiem a nie-językiem okaże się nonsensowne, i że filozofom, którzy przedstawiają takie poglądy nie udało się przypisać znaczenia słowom, których używają. Zgodnie z odczytaniem terapeutów, Wittgenstein nie mówił nam niczego substancjalnego. Raczej prowadził walkę z tym, co nazywał „opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” (*DF*, 109). Terapeuci akceptują jego twierdzenie, iż „problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych, mają charakter *głębi* (...) [są] zakorzenione w nas tak głęboko, jak formy naszego języka; a ich znaczenie jest tak wielkie, jak doniosłość naszego języka” (*DF*, 111).

Ludzie, którzy wybierają tę ścieżkę, czasami nazywają siebie „obytnymi czytelnikami” [*resolute readers*] dzieł Wittgensteina. Thomas Ricketts użył tego określenia w stosunku do siebie, podobnie Warren Goldfarb, Cora Diamond, James Conant i wielu innych. Czytelnicy tego rodzaju akceptują przekonanie, które Bergmann określił jako racjonalny fundament językowego zwrotu w filozofii. Uważają oni, że porzucenie tego przekonania doprowadzi do odrzucenia najważniejszego

wkładu Wittgensteina do filozofii. Z drugiej strony, pragmatyczni wittgensteinowcy są dokładnie określani przez Edwarda Minara jako traktujący „sposrządzenia Wittgensteina na temat filozofii, rozumianej jako wyraz bardzo szczególnego i idiosynkratycznego ujęcia jej natury, to stanowisko mniej lub bardziej możliwe do oddzielenia od jego podejścia do określonych filozoficznych problemów”<sup>7</sup>.

Pragmatyczni wittgensteinowcy skłaniają się w swoich metafizycznych poglądach ku byciu historycystami. Sądzą, iż problemy pre-kantowskiej metafizyki, te problemy, które ożywili naturaliści, są pozostałościami po pewnym szczególnym momencie w intelektualnej historii Zachodu. Te problemy biorą swój początek nie ze zderzenia pomiędzy zdrowym rozsądkiem i nauką, a raczej ze zderzenia pomiędzy poglądem immaterialistów, że chrześcijańska teologia jest spadkobierczynią Platona i Arystotelesa, a mechanistycznym i materialistycznym obrazem świata naszkicowanym przez Galileusza i Newtona. To zderzenie nastąpiło pomiędzy metafizycznymi poglądami [*metaphysical outlooks*], a nie pomiędzy metafizyką a premetafizycznym rozumieniem rzeczy.

Wynikiem tego zderzenia był zarówno kartezjański pogląd, że idee to pozory na „scenie wewnętrznego teatru”, jak i uwaga Locke’a o słowach jako o znakach takich idei. Mówiąc bardziej ogólnie, wynikiem był obraz wiedzy jako próby uzyskania dokładnej umysłowej reprezentacji rzeczywistości poza-umysłowej. Poglądy reprezentacjonalistów na temat relacji pomiędzy językiem a nie-językiem wyłoniły się z próby podzielenia języka na stwierdzenia reprezentujące obiekty rzeczywiste i te, które tego nie czynią. Z tego historycystycznego punktu widzenia doniosłość Wittgensteina polega na tym, że pomógł nam wyrwać się z kartezjańsko-locke’owskiego sposobu myślenia [*mindset*]. Pomógł nam przewyciężyć pokusę pytania o to, „które fragmenty naszego języka łączą się z rzeczywistością, a które nie?”. Zgodnie z pragmatycznym odczytaniem jego osiągnięcia, nie wykazał, że metafizyka jest nonsensem. Wykazał, że jest ona po prostu stratą czasu.

\*

Opisuję tu trójstronną debatę. W jednym narożniku znajdują się naturaliści, którzy chcą wyjść poza zwrot lingwistyczny. W drugim znajdują się pragmatyczni wittgensteinowcy, którzy uważają, że zastąpienie kantowskiego mówienia o doświadczeniu, myśli i świadomości wittgensteinowskim mówieniem o użyciach wyrażeń językowych, pomaga nam zastąpić gorsze teorie filozoficzne lepszymi. W trzecim znajdują się wittgensteinowscy terapeuci, dla których znaczenie zwrotu lingwistycznego polega na udzieleniu nam pomocy w uświadomieniu sobie, że filozofom nie udało się nadać znaczenia słowom, które wypowiadają. Ci

---

<sup>7</sup> Edward H. Minar: *Feeling At home with language*, Synthese 103 (1995), s. 413.

z pierwszego narożnika w ogóle nie czytają Wittgensteina, a tamci z pozostałych dwóch czytają go w bardzo odmienny sposób. Chciałbym teraz dokładniej opisać różnice pomiędzy tymi dwoma odczytaniem.

Te dwa obozy nie są zgodne co do relacji między wczesnym a późnym Wittgensteinem. Terapeuci biorą ostatnie strony *Traktatu* naprawdę bardzo poważnie. Starają się jak mogą, by powiązać je z metafizycznymi fragmentami *Dociekań filozoficznych*. Znajdujący się na przeciwnym biegunie pragmatyki milcząco lekceważą ostatnie tezy *Traktatu* jako „niestrawione” pozostałości po Schopenhauerze. Uważają oni paragrafy 89-133 *Dociekań* za niefortunne „resztki” po wczesnym, pozytywistycznym okresie Wittgensteina – okresu, w którym uważał on, że „ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa” (4.11). Dla nich nie ma już większego pożytku z twierdzenia, że „rezultaty filozofii to odkrywanie jednego czy drugiego czystego nonsensu”<sup>8</sup> (DF 129), niż dla twierdzenia wcześniejszego, mówiącego iż „tezy i pytania, jakie formułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne” (4.003).

Pragmatyczni czytelnicy Wittgensteina nie są zbyt zainteresowani jego autowizerunkiem – jego przekonaniem, że robi coś radykalnie różnego od tego, co robią inni filozofowie. Pod tym względem przypominają pragmatycznych czytelników Heideggera, którzy odrzucają na bok rozróżnienie, na które należał sam Heidegger – pomiędzy zwykłym filozofowaniem, które uprawiali rywale i krytycy Heideggera, a rzadszą i ważniejszą czynnością zwaną „Myśleniem”, w którą on sam był zaangażowany. Pragmatyczni wittgensteinowcy nie postrzegają go jako wzoru do naśladowania ani moralnego, ani metodologicznego. Uważają jednak, że sformułował zestaw mocnych i oryginalnych sądów krytycznych na temat ujęć kartezjańsko – locke’owskich.

Według nich wkład Wittgensteina do filozofii składa się zasadniczo z krytyki definicji ostensywnych, argumentu o języku prywatnym i argumentu o kierowaniu się regułą. Tak więc *Traktat* uznają oni za falstart. Jedynym, co ich zdaniem zasługuje na ocalenie z tej książki, jest zawarte w niej ujęcie przedmiotów, tak jak w interpretacji Ishiguro i McGuinnessa. To, co Anscombe nazwała „idealizmem językowym” – pogląd, że istota przedmiotu jest determinowana przez sposoby, w jakie o nim mówimy – dobrze współgra z anty-locke’owskim, niereprezentacjonalistycznym ujęciem wiedzy. Zgadza się to z tezą Davidsona, iż większość naszych przekonań na temat przedmiotu musi być prawdziwa, jak i z argumentem McDowella, mówiącym o tym, że „ponieważ świat jest wszystkim, co jest faktem... nie istnieje przepaść między myślą jako taką, a światem”<sup>9</sup>.

Pragmatyczni zwolennicy Wittgensteina sądzą, że jego naprawdę ważnym wkładem było sformułowanie argumentów, które zapowiadały, uzupełniały

<sup>8</sup> W polskim przekładzie nie udało się odnaleźć tego fragmentu – przyp. tłum.

<sup>9</sup> John McDowell: *Mind and World*, Harvard, 1994, s. 27. Williamson cytuje ten fragment jako kontrargument w swojej dyskusji z McDowellem, w: *Past the linguistic turn*, op.cit., s. 109-110.

i wzmocniały krytykę rozróżnienia na „język” i „fakt” Quine’a i Davidsona oraz Sellarsa i Brandona krytykę idei wiedzy zdobywanej poprzez doświadczenie. Według nich, porównywanie i przeciwstawianie tekstów wymienionych filozofów *Dociekaniom filozoficznym* pomaga nam wydobyć to, co jedynie idiosynkratyczne w pismach Wittgensteina. Pragmatyczni wittgensteinowcy nie chcą odtwarzać właściwego Wittgensteinowi sposobu myślenia, ale raczej ponownie potwierdzić jego najbardziej trafne argumenty na bardziej efektywne sposoby.

Naturaliści czasem odnoszą się do filozofów, którzy mają wątpliwości co do ich [naturalistów] powrotu do metafizyki, jako do „zachowawczych zwolenników Wittgensteina”. Jednak określenie to jest bardziej stosowne dla wittgensteinowskich terapeutów, takich jak Conant i Diamond, niż dla pragmatycznych zwolenników Wittgensteina. Terapeuci traktują „filozofię” jako nazwę choroby, która może być uleczona poprzez rozpoznanie, że ktoś wypowiada nonsensy. Jednak pragmatyści nie są zainteresowani pozbyciem się problemów filozoficznych jako takich. Mają wątpliwości co do twierdzenia, że problemy filozoficzne składają się z problemów przyrodniczych. Skupiają się na pewnych, szczególnych problemach – tych, które zyskały ważność w XVII wieku.

Te problemy znikają, gdy tylko reprezentacjonalistyczne podejście do myśli i języka zastąpione zostaje podejściem „społecznej praktyki”. Pragmatystom jest obojętne czy ktoś uważa, że stare problemy są tym samym rozwiązane albo zostały rozwiązane teraz. Ponieważ, zgodnie z pragmatycznym punktem widzenia, kartezjańskie i locke’owskie idee były nie mniej jasne i spójne niż teorie, które je zastąpiły, tak jak pojęcie „położenia naturalnego” i „flogistonu” były nie mniej spójne, niż pojęcia grawitacji i ruchu molekularnego. Jednakże starsze idee nie uległy rozwinięciu, podobnie jak ich odpowiedniki w naukach przyrodniczych. Spowodowały więcej problemów, niż były tego warte.

Z pragmatycznego punktu widzenia, pozytywiści, którzy zainicjowali zwrot lingwistyczny w filozofii, mylili się, sądząc, że istnieje wielka różnica pomiędzy postępowaniem w naukach empirycznych a postępowaniem w filozofii. Rozważmy przejście od Arystotelesowskiego hylemorfizmu do mechanizmu materialistycznego. Hylemorfizm nie był ani nonsensowny, ani niespójny, ani niejasny. Również problemy dyskutowane przez Arystotelików nie były pseudo-problemami. Ale problemy te zostały zapomniane, gdy tylko korzyści podejścia teoretycznego, zaproponowanego przez Galileusza i Newtona, stały się oczywiste. To, co stało się z nauką, stało się z filozofią. Kartezjański dualizm, epistemologiczny fundacjonalizm i dystynkcja na „fakty” i „wartości” nie są ani ucieleśnieniem błędów kategorialnych, ani rezultatami konceptualnej niejasności. Zawierały pomysły, które odgrywały ważną rolę w intelektualnym postępie. Teraz jednak nadszedł czas, by zastąpić je lepszymi pomysłami.

Pragmatyczni wittgensteinowcy uważają, że zwrot lingwistyczny był niepotrzebnym „nadłożeniem drogi”. Mając na względzie zalecenie Davidsona, że

powinniśmy przestać dokonywać rozróżnienia pomiędzy znajomością języka, a naszą ogólną wiedzą jak poruszać się w świecie, nie widzą sensu w wyróżnianiu czegoś zwanego „językiem”, co byłoby źródłem filozoficznych problemów. Ich zdaniem, zarówno naukowcy, jak i filozofowie, pomagają nam lepiej obchodzić się ze światem. Nie stosują metod rozróżniania. Jediną różnicą między nimi jest to, że nową teorię nazywamy „nauką”, jeśli ułatwia przewidywanie, a „filozoficzną” – taką, która tego nie robi.

Ale pragmatyczni wittgensteinowcy zgadzają się z terapeutami co do istnienia pewnych ważnych ogniw między wczesnym a późnym Wittgensteinem. Jak ujmuje to Jose Medina, „Istotnym punktem w ciągłości filozofii Wittgensteina jest próba wyartykułowania deflacyjnego ujęcia konieczności, która zerwałaby z metafizycznym ujęciem konieczności przedstawionym jako fakt.” Sądzą jednak, że jego późniejsze społeczno-praktyczne ujęcie konieczności pozwala porzucić pogląd o „uzyskaniu całkowitej jasności”. Odkąd zaczął traktować „trudność logicznego <<wynikania>>” jako zinternalizowaną presję swych kolegów – presję polegającą na używaniu słów na określone sposoby w określonych okolicznościach – byłoby lepiej dla Wittgensteina, gdyby skrytykował ten rodzaj filozofii, którego nie lubił, raczej na gruncie bezużyteczności niż „nonsensu”.

W *Traktacie* koncepcja ścisłych warunków sensownego użycia wyrażenia – warunków, których jasny obraz możemy uzyskać – użyczyła warunki prawdziwości od utożsamienia całości prawdziwych sądów z tymi używanymi do stwierdzenia faktów, tymi, które stanowią całość nauk przyrodniczych (*Traktat*, 4.11). Ale jak tylko porzucimy restrykcje co do wyrażen, które mogą mieć wartość prawdziwościową [*truth-value*], jak tylko spełniony jest warunek, że sądy moralne mogą być prawdziwe w dokładnie ten sam sposób, co empiryczne przewidywania – trudno jest dostrzec, w jaki sposób ostre rozróżnienie pomiędzy nauką a filozofią lub pomiędzy dyskursem filozoficznym a innymi rodzajami dyskursu, może się utrzymać.

W późnym dziele Wittgensteina nie ma próby odniesienia się do tego, co Popper nazwał „problemem demarkacyjnym” – odkrywania granicy między „dobrą” nauką a „złą” metafizyką. Nie próbuje on też uzasadniać zwrotu językowego. Próbuje po prostu przeciwstawić „codzienne użycie” wyrażen ich użyciu „metafizycznemu” (*DF*, 116). To pierwsze jest, jak nam się powiada, użyciem jasnym, to drugie – niejasnym. Wittgenstein pisze, jakby dla jego czytelników było oczywiste, że myśliciele tacy jak Kartezjusz, Locke, Hegel i Heidegger byli ofiarami „opętania naszego umysłu przez środki naszego języka” (*DF*, 109), a nie oryginalnymi myślicielami, którzy używając słów na nowe sposoby wyznaczyli nowe ścieżki badań. Nie interesuje go ani postawienie się na miejscu wielkich nieżyjących filozofów, ani traktowanie ich jako żywo reagujących na intelektualne i socjopolityczne wyzwania szczególnych czasów i miejsc.

W grze językowej *Traktatu* pojęciem przeciwnym, zarówno wobec „metafizyki”, jak i „nonsensu”, był „język stwierdzający stan rzeczy i odwzorowujący rzeczywistość”. Później rolę tę przejęło „codzienne użycie słów”. Ale w późniejszych książkach mówi nam się o wiele mniej o codzienności, niż mówi się o faktach w *Traktacie*. Codziennosc jest opisywana wyłącznie negatywnie. Jest to po prostu to, z czym filozofowie tracą kontakt. „Filozofia”, w metafizycznych paragrafach *Dociekań*, oznacza coś w rodzaju „dyskusji o problemach stworzonych przez błędne użycie języka”. Ale pogląd na „błędne użycie języka”, jak ten o „nonsensie”, uderza pragmatycznych czytelników Wittgensteina jako wyjaśnienie niejasnego przez bardziej niejasne.

\*

Tyle na razie, jeśli chodzi o poglądy pragmatycznych wittgensteinowców. Chciałbym teraz przedstawić nieco pełniejsze ujęcie poglądów terapeutów; „stanowczych czytelników” – jak sami siebie opisują. Najoryginalniejszym i najbardziej prowokującym twierdzeniem, które ci czytelnicy wypowiadają, jest to, iż Wittgenstein nigdy nie zaakceptował doktryny logicznych pozytywistów o tym, że problemy filozoficzne powstają z niezrozumienia tego, co nazywają „logiczną składnią języka”. Nigdy nie wierzył, że istnieje taka składnia. Jego wersja zwrotu lingwistycznego była równie idiosynkratyczna, co jego aforystyczny styl. Nie powinien więc być wkładany do tej samej szufladki, co Schlick, Carnap, Russell i Ayer.

James Conant obstaje przy tym ujęciu, dokonując rozróżnienia pomiędzy „substancjalną koncepcją nonsensu” Fregego i Carnapa, a własną, „prostą” koncepcją Wittgensteina. Carnap wyjaśnił różnicę między „ene due rike fake”<sup>10</sup> a „nicość nicuje” [*Das Nicht nichtet*] Heideggera jako różnicę pomiędzy wypowiedzią złożoną ze znaków, w których nie można dostrzec żadnego sensu, a wypowiedzią złożoną z znaków nacechowanych sensem, ułożonych w sposób, który narusza reguły syntaktyczne. Conant argumentuje - bardzo przekonująco - że Wittgenstein, kiedy pisał *Traktat*, nie wierzył w istnienie czegoś takiego jak „reguły syntaktyczne”. Zatem jedynym rodzajem nonsensu, jaki mógł zaaprobować, był „czysty nonsens”, w rodzaju „ene due rike fake”. Conant pisze:

Zamierzeniem objaśnień z *Traktatu* jest ukazanie, że te zdania, które najwyraźniej wyrażają substancjalnie nonsensowne myśli, właściwie nie wyrażają żadnych myśli (...) „Sądy”, z którymi występujemy, kiedy próbujemy sformułować te problemy, muszą być uznane za *Unsinn*. Jedynym „wglądem”, jaki wnoszą objaśnienia z *Traktatu* jest na jego końcu ten o samym czytelniku: że jest on skłonny do takich złudzeń myślowych (...) Złudzeniem, które *Traktat* chce rozwiązać ponad wszystko, jest to, że możemy szturmować granice języka<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> W oryginale: „iggle piggle higgie”.

<sup>11</sup> James Conant: *Elucidation and nonsense In Frege and Early Wittgenstein*, w: Alice Cray, Rupert Read (wyd.): *The New Wittgenstein*, Routledge 2000, s. 197.



Edward Witherspoon zgadza się z Conantem i przywołuje fragment z wykładów Wittgensteina w Cambridge z lat 30. W nich Wittgenstein wyraźnie krytykuje próby Carnapa rozróżnienia między dwoma rodzajami nonsensu. Wyjaśnia ten fragment, odnotowując, że zwolennicy Carnapa „chcą powiedzieć, że istnieją pewne określone reguły lub warunki, do których zdania te nie przystosowują się i że dlatego właśnie są nonsensem”. Ale aby to zrobić „muszą poddać wypowiedź quasi-analizie, w celu wykazania, że składa się ona z sensownych pojęć złożonych w ściśle określoną, quasi-logiczną formę”<sup>12</sup>. Dla odmiany, Witherspoon pisze:

(...) gdy Wittgenstein natyka się na wypowiedź, która nie ma jasno dostrzegalnego miejsca w grze językowej, nie zakłada, że może dokonać logicznego rozbioru tej wypowiedzi; raczej zaprasza rozmówczynię do wyjaśnienia, w jaki sposób używa ona swych słów, zaprasza do połączenia ich z innymi elementami gry językowej w taki sposób, aby ukazać ich bezsens (...). Kiedy Wittgenstein krytykuje wypowiedź jako bezsensowną, jego zamiarem jest nie ujawnienie wady w samych słowach, ale zamęt w relacji mówczyni do jej słów – zamęt, który przejawia się w niepowodzeniu mówczyni w określeniu ich sensu. (*The New Wittgenstein*, s. 345.)

Po lekturze Conanta, Witherspoona, Diamonda i innych współautorów *The New Wittgenstein* jestem przekonany, że Wittgenstein faktycznie używał terminu *Unsinn* w sposób odmienny od Fregego i Carnapa. Przekonali mnie również, iż Wittgenstein zaprojektował *Traktat* na kształt węża zjadającego swój własny ogon. Uznanie, że zdania tej książki podlegają kategorii *Unsinn*, zależy od – jak ujmuje to Conant – „rodzaju doświadczenia, któremu podlega właściwie czytelnik”, osiągnięcie to jest „znakiem, że czytelnik zrozumiał autora dzieła”<sup>13</sup>. Wittgenstein, kontynuuje Conant, „nie wzywa czytelnika do zrozumienia swoich zdań, ale raczej do zrozumienia *jego*, mianowicie autora i rodzaju działalności w jaką jest zaangażowany – objaśniania... Gdy objaśnianie spełniło swój cel, iluzja sensu jest rozsadzana od środka”<sup>14</sup>.

Chociaż jestem jednak skłonny do zaakceptowania tego jako wiernego oddania intencji Wittgensteina i wdzięczny jestem jego stanowczym czytelnikom za dostarczenie go, to nie interesuje mnie podejmowanie projektu, jaki opisuje Conant. Moja reakcja na podjętą przez Wittgensteina próbę rozsądzenia iluzji sensu od środka jest taka sama jak na próbę ucieczki Kierkegaarda od tego, co estetyczne do tego, co etyczne, a potem od tego, co etyczne, do świadomości Grzechu: *C'est magnifique, mais ce n'est pas la guerre*<sup>15</sup>. Admiratorzy Dewey'a, tacy jak ja,

---

<sup>12</sup> Edward Witherspoon: *Conception of Nonsense In Carnap and Wittgenstein*, w: *The New Wittgenstein*, op.cit., s. 345.

<sup>13</sup> J. Conant: op.cit., s. 197.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>15</sup> (Franc.) *To wspaniale, ale to nie jest wojna*. Etym. - krytyczny komentarz do straceniwej szarzy brytyjskiej Lekkiej Brygady (opiewanej później przez Tennysona) na pozycje rosyjskie pod Bałakławą w czasie wojny krymskiej, wygłoszony w polu 25 X 1854 przez marszałka francuskiego Pierre Bosqueta (1810-61).

uważają, że istotą czytania książek filozoficznych nie jest samoprzekształcanie siebie [*self-transformation*], a raczej zmiana kulturowa. Nie chodzi o znalezienie sposobu na zmianę własnego stanu wewnętrznego, ale raczej o znalezienie lepszych sposobów na uporanie się z przeszłością w celu stworzenia lepszej przyszłości ludzkiej.

Pomimo ich sporów z Deweyem, pozytywiści podzielali jego pogląd dotyczący filozofii jako formy polityki kulturowej. Carnap i Ayer uważali, że będą w stanie uczynić społeczeństwo bardziej racjonalnym poprzez sformułowanie reguł rządzących naszym użyciem języka. Uwierzyli, że sami posiadają uprzywilejowane ujęcie tych reguł, dzięki ich znajomości logiki symbolicznej. Przez dokładne i jasne wyjaśnienie tych reguł mieli nadzieję na nawrócenie niezdyscyplinowanych myślicieli na właściwą drogę. Ich rozumienie „logicznej składni języka” umożliwiłoby im wyznaczenie jasnej granicy pomiędzy tym, co poznawczo sensowne, a tym, co poznawczo bezsensowne. Ale gdy tylko porzucimy pogląd, że taka składnia istnieje, trudno jest dostrzec, czemu mielibyśmy przyjąć zwrot lingwistyczny. Odwracając się od tego poglądu, Wittgenstein mógł uczynić niemożliwym obronę twierdzenia Bergmanna, iż „relacja między językiem a filozofią jest zarówno bliższa, jak i istotnie różna od relacji pomiędzy językiem a jakąkolwiek inną dyscypliną”.

Nikt teraz już nie uważa, by kulturalno-polityczne<sup>16</sup> inicjatywy pozytywistów były owocne. Gdyby Carnap z mniejszą chęcią próbował dopuszczać do głosu logikę symboliczną i był odrobinę bardziej cierpliwy, mógłby łatwo połączyć „nicosić nicuje” z „innymi elementami gry językowej w sposób uwidaczniający jego bezsens” (by użyć sformułowania Witherspoona). Gra językowa, o której mowa, jest tą, którą Heidegger celowo i świadomie stworzył. Jest zupełnie nieprawdopodobnym sądzić, że Heidegger mógł być prowadzony, poprzez proces wyjaśniania, do odnalezienia siebie jako „zagubionego w relacji do jego własnych słów”. Tak jak Kartezjusz, Locke, Kant, Newton i Einstein nadawał techniczny sens znajomym terminom, wynajdował neologizmy, mając nadzieję na rozszerzenie naszego repertuaru językowego na takie sposoby, które byłyby owocne.

Pragmatyści, tacy jak ja, zwykle uznają większość gier językowych wynalezionych przez Heideggera za „nieopłacalne”. Dla przykładu, uważamy, że nie można powiedzieć niczego użytecznego o relacji pomiędzy „byciem” a „nicością”. Ale podejrzewamy także, że nie ma niczego interesującego w mówieniu o dystynkcji pomiędzy sensem a nonsensem. Jeżeli przyjmiemy społeczno-praktyczne ujęcie języka, wydaje się, że nie ma możliwości zrekonstruowania odpowiedniej idei „zagubienia” [*confusion*]. Wszystko będzie miało sens, jeśli postaramy się go nadać wystarczająco mocno. Nie będzie też żadnej możliwości zidentyfikowania choroby zwanej „filozofią”; takiej, która wymaga objaśnienia.

---

<sup>16</sup> W oryginale niemieckim *Kulturpolitisch* - przyp. tłum.

Żeby to dostrzec, pomocne jest uwzględnienie różnicy pomiędzy codziennym użyciem epitetów takich jak „zagubiony” i „nonsensowny” a ich technicznego użycia przez wittgensteinowskich terapeutów. Kiedy Kartezjusz kpił z arystotelesowskiej definicji ruchu („aktualizacja potencjału qua potencjał”) jako niezrozumiałej, nie próbował uzasadnić tego oskarżenia. Określenie „niezrozumiały” było li tylko chwytem retorycznym. Chodziło mu po prostu o to, że byłoby lepiej traktować „ruch” jako określenie prymitywne, niż próbować syntetyzować mechanizm z hylemorfizmem. Gdy inni fani Nowej Nauki nazywali różne doktryny szkotów i ockhamistów „nonsensem”, nie mieli na myśli tego, że autorom tym nie powiodło się przypisanie sensu do słów, jakich używali. Określenie „nonsens” używali raczej do oznaczenia czegoś „niewartego uwagi teraz, gdy Arystoteles został zdetronizowany przez Galileusza i Newtona”. „Bezużyteczny” byłby epitetem równie stosownym, co „zagubiony”.

To Kant jako pierwszy wysunął zarzuty wobec zagubienia i beznaczeniowości, które wykraczały poza zwykłą, polemiczną retorykę. Kiedy upominał teologów naturalnych za błędne użycie terminów „przyczyna” i „substancja”, wsparł swój zarzut argumentami. Jeden z takich argumentów rozpoczął się od ukazania antynomii stworzonych przez próbę użycia tych terminów do opisania nieczasoprzestrzennych [*non-spatio-temporal*] całości. Antynomie te były już znane, a oryginalność Kanta polega na jego próbie zbudowania ogólnej teorii o właściwym i niewłaściwym użyciu pojęć. Ta teoria była przedstawiona jako owoc nowomodnej dyscypliny nazwanej „filozofią transcendentalną”. Kant uważał, że potrzebujemy ogólnej teorii przedstawienia, jeśli mamy zrozumieć, co poszło źle w historii filozofii. Budując taką teorię, dał filozofii nowy kontrakt na życie i zapewnił jej przetrwanie jako dyscypliny akademickiej.

Jednak własna teoria Kanta dla wielu jego krytyków była bardziej problematyczna, niż wartościowa. Sugerowali, że zastąpienie metafizyki filozofią transcendentalną, oznaczało przyjęcie lekarstwa równie złego jak choroba, którą miało uleczyć. A to dlatego, że ten nowy rodzaj filozofii wymagał poważnego potraktowania tego, co Strawson nazywał „mitycznym podmiotem transcendentalnej psychologii” – bezpieczeństwa dyscypliny: ani logiki, ani psychologii. Wymagał również wyrażenia zrozumienia dla pojęcia „rzeczy samej w sobie” – gotowości, na którą nie było stać tych, którzy rozkoszowali się kantowską krytyką zarówno Hume’a, jak i Leibniza.

Kiedy inicjatorzy zwrotu lingwistycznego zdecydowali, że nadszedł czas na wytyczenie jasnej linii pomiędzy logiką a psychologią, wciąż chcieli osiągnąć to, co nie udało się Kantowi: umieścić filozofię na bezpiecznej ścieżce nauki. Tak więc ogłosili odkrycie nowej dyscypliny – takiej, która służyłaby wielu spośród tych samych celów, co kantowska transcendentalna psychologia, ale byłaby „czysto formalna”. Ta – różnie nazywana „filozofia lingwistyczną”, „filozofią języka” czy „systematyczną teorią znaczenia” – umożliwiłaby nam zrobienie tego, co

próbował zrobić Kant i co mu się nie powiodło. Pozwoliłaby nam ona albo rozwiązać, albo rozmyć te wszystkie stare, filozoficzne problemy. Mogłaby to zrobić, ponieważ nie byłaby to ogólna teoria reprezentacji, ale reprezentacji językowej.

Jako rezultat popularności zwrotu lingwistycznego, „nonsens” stał się terminem z arsenału sztuki filozoficznej – tak jak stała się nim „reprezentacja” w ślad za Kantem. Filozofowie zaczęli myśleć o sobie jako o specjalistach w wykrywaniu nonsensu. Sugerowali, że zadanie filozofii zostałoby wykonane, kiedy wszystkie nasze pojęcia zostałyby zanalizowane. Wszystko, co mielibyśmy zrobić, to skorzystać z odrobiny zdrowego rozsądku, odrobiny logiki symbolicznej, a tradycyjne problemy filozofii rozmyłyby się. Jak tylko zorientowalibyśmy się, że problemy filozofii były - w tym lub innym sensie - problemami języka, wszystkie okazałyby się „bułką z masłem”.

Jednakże niepowodzenie interwencji pozytywistów w politykę kulturalną jest teraz oczywiste. Pomyśl, że filozofowie powinni stosować „metody lingwistyczne” do ujawniania iluzorycznego charakteru problemów filozoficznych zdaje się być tylko niczym więcej jak ciekawostką. Pomimo doniosłości dorobku Ryle’a w przecieraniu szlaku dla filozofów umysłu w rodzaju Sellarsa, Dennetta i Davidsona, nikt nie chce oskarżyć Kartezjusza o popełnienie „błędu kategorii”. Nikt nie uważa, że nieszczęśliwie nie zauważył on, iż stwierdzenia o umyśle są „kategoryczno-hipotetycznymi mieszańcami”. Nikt też nie widzi obecnie większego sensu w maksymie Austina mówiącej, że „potoczny język jest zawsze pierwszym słowem”. Chociaż wielu filozofów wciąż akceptuje etykietkę „analitycznych”, nie próbują oni już dłużej wyjaśniać, czym jest „analiza filozoficzna” pojęcia, ani też według jakich rygorystycznych standardów analiza alternatywna ma być oceniana. Zadowolają się po prostu możliwością argumentowania za jedną lub drugą teorią filozoficzną bez przypisywania sobie dzierżenia wyjątkowych, ściśle lingwistycznych, metodologicznych narzędzi.

Zarówno zwrot transcendentálny, jak i zwrot lingwistyczny zostały przedsięwzięte przez ludzi, którzy uważali, że spory pomiędzy filozofami mogą być owocnie postrzegane z archimedejskiego punktu widzenia, poza kontrowersje reprezentowane przez tych filozofów. W obydwu przypadkach idea polegała na tym, że powinniśmy odstąpić od kontrowersji i pokazać, że zderzenie teorii jest możliwe wyłącznie z tego powodu, iż obydwie grupy teoretyków przeoczyły coś, co już tam było, co czekało na bycie zauważonym. Według Kanta, nie zauważyli oni granic wytyczonych przez naturę naszych możliwości. Według tych, którzy zainicjowali zwrot lingwistyczny, nie udało im się uchwycić warunków znaczenia językowego.

To cofnięcie się jest trudne do pogodzenia z ujęciem języka i myśli jako „społecznej praktyki”, jakie pragmatyczni czytelnicy Wittgensteina znajdują pomiędzy wersami *Dociekań*. To ujęcie jest zawarte w wittgensteinowskiej maksymie „nie pytaj o znaczenia, pytaj o użycie”. To nie jest „użyteczna teoria

znaczenia”, a raczej odrzucenie idei, że potrzebujemy sposobu ustalania znaczeń<sup>17</sup>. W myśl tego ujęcia próba zbudowania takiej teorii, to uleganie nadziei, że język może być postrzegany z boku, uwidaczniając punkty styeczne, w których język łączy się ze światem. Maksyma Wittgensteina sugeruje pragmatycznym czytelnikom, że jakiegokolwiek wypowiedzi może być nadane znaczenie, jeśli będzie omawiane odpowiednio długo w mniej lub bardziej przewidywalny sposób. Można odróżnić bardziej od mniej użytecznych sposobów mówienia i w ten sposób odróżnić lepsze naukowe czy filozoficzne teorie od gorszych. Trudno jednak znaleźć miejsce dla wittgensteinowskiego poglądu o „ukrytym nonsense”.

\*

Alice Crary odrzuca pragmatyczne przywłaszczanie myśli Wittgensteina. Uważa, że błędem jest czytać Wittgensteina jako sprzyjającego „pewnym metafizycznym tezom o naturze logiki i języka w *Traktacie* oraz jako tego, który odrzucił je później na rzecz „czegoś na kształt ich zaprzeczenia”. Pogląd, który uważa za błędny, jest mniej więcej tym, który ja reprezentuję, ale przeformułowałbym jej stanowisko omijając zarówno słowo „metafizycznym”, jak i słowo „naturze”. Pragmatyści, przynajmniej ci mojego wyznania, powiedzieliby raczej, że Wittgenstein po prostu zmienił zdanie o tym, jak najlepiej mówić o logice i języku.

Podjeżewam, że Crary, Conant i Diamond odpowiedzieliby, że nie można wystrzegać się metafizyki, wciąż oferując teorie na temat relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością. Dzieje się tak dlatego, że Crary definiuje metafizyczne zdanie

---

<sup>17</sup> Davidson uważa, że nikt nie powinien konstruować T-teorii dla języka naturalnego, ani że skonstruowanie takiego języka pozwoliłoby nam na rozmycie pseudo-problemów. Brandom uważa, że zawartość twierdzenia rzadko, o ile w ogóle, jest taka sama dla jakiegokolwiek dwóch użytkowników tego samego językowego wyrażenia. Żaden z nich nie powołuje się na twierdzenie, iż problemy filozoficzne są problemami języka. W artykule *Wittgenstein's philosophy in relations to political thought*, w: *The New Wittgenstein*, op. cit.) na s. 131., Crary słusznie stwierdza, że jeśli przyjmiemy „użyteczną teorię znaczenia” jako ujęcie pozwalające na wyznaczenie znaczenia, to nie powinniśmy przypisywać Wittgensteinowi żadnej takiej teorii. No właśnie, ale nie powinniśmy przypisywać jej również Davidsonowi czy Brandomowi.

Crary (op.cit. s.127) zauważa, iż doszedłem do odrzucenia idei, że filozoficzne poglądy, jakich nie lubię, są „niekoherentne”, ale myśli jednocześnie, że poprzez to jestem zobowiązany do zaprzeczenia naszego „prawa do pewnych ideałów epistemicznych”. Jej krytyka moich poglądów, a w szczególności tego, co nazywa moim „relatywizmem”, zdaje się opierać na przypisywaniu mi ujęcia, którego nie zaakceptowałbym ani ja, ani też nie przypisałbym go Wittgensteinowi: mówiącego o tym, że podczas gdy użycie wyznacza znaczenie oraz znaczenie musi się zmieniać podobnie jak użycie, to granice pomiędzy różnymi użyciami są „nienaruszalne”. Ktoś, kto akceptuje inferencjalistyczne ujęcie „zawartości” według Brandoma lub krytycyzm Davidsona dotyczący schematu konceptualnego nie musi korzystać z idei nienaruszalnych granic – granic, których dalsza konwersacja nie może przekroczyć.

jako zdanie „prezentowane z pozajęzykowego punktu widzenia”. Przepuszczalnie uznaje ujęcie języka jako „praktykę społeczną” – tak jak występuje ono u Davidsona i Brandoma. Uważa ona, że taki punkt widzenia jest ujęciem, „do którego dążymy, lub sądzimy, że musimy założyć, kiedy filozofujemy – ujęcie języka jakby z zewnątrz, z którego, wydaje się, możemy uzyskać jasne ujęcie relacji pomiędzy językiem i światem”. To, jak powiada, jest „niczym więcej niż *iluzją* punktu widzenia”. Kiedy przyjmujemy taki punkt widzenia, „kończymy nie mówiąc niczego spójnego o stanie rzeczy”<sup>18</sup>.

Pragmatyczni zwolennicy Wittgensteina chętnie podążą tą ścieżką rozumowania, ale do pewnego punktu - zgadzamy się, że nie ma nic użytecznego do powiedzenia o relacji między dwiema wielkimi jednostkami zwanymi „Językiem” i „Światem”. Podejrzewamy, że są to znane nam, ale nie cieszące się poważaniem, jednostki znane wcześniej jako „Podmiot” i „Przedmiot”. Jest jednakże sporo do powiedzenia o naszym lingwistycznym zachowaniu. Jednym przykładem jest teza Davidsona, że większość naszych przekonań musi być prawdziwa. Innym jest wyjaśnienie Brandoma, dlaczego mamy predykcję *de re* i nazwy jednostkowe w naszym języku. Odpowiedni wybór takich holistycznych i inferencjonalistycznych doktryn jest tym, do czego się odnosiłem, swobodnie i dla wygody przedmiotu odniesienia jako do „społeczno-praktycznej” teorii języka. Teoria ta zaczerpnęła wiele ze swojej początkowej inspiracji w dokonanej przez Wittgensteina krytyce definicji ostensywnych i „wiedzy nabywanej poprzez doświadczenie”.

Czy Sellars, Davidson, McDowell i Brandom zakładają „iluzję punktu widzenia”? Nie widzę powodu, żeby tak myśleć. Nie wydają się cierpieć z powodu „naturalnego rozczarowania kondycją ludzkiej wiedzy”, o którym Crary, podążając za myślą Stanleya Cavella, mówi, że daje początek „naszej skłonności do zaplątywania się w filozoficzne zmieszanie”<sup>19</sup>. Ich dzieła w żaden sposób nie pokazują, aby kiedykolwiek brali na poważnie epistemologiczny sceptycyzm.

Wittgensteinowscy terapeuci wydają się zgadzać z Cavellem, że takie rozczarowanie wydaje nam się tak naturalne, jak naturalny według Freuda zdawał się edypalny resentyment. W tym ujęciu filozofia nie jest tylko jedną z wielu dziedzin kultury, którą jedni uważają za interesującą a inni nie, ale jest raczej pułapką, w którą wpada każdy, kto podejmuje refleksję. „Problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych (...) są głębokimi niepokojami”. (DF, 111)

Nie uważam, że ten rodzaj rozczarowania jest szeroko rozpowszechniony, ale jestem przekonany, że terapeuci są na właściwej ścieżce. Chodzi o to, że wielu, choć na pewno nie wszyscy, którzy uważają filozofię za intrygującą, poszukują niewyraźnego – czegoś, co nie może być ujęte w słowa; czasem z powodu wizji Dobra, czasem z powodu wizji Boga. Jednak w ostatnich czasach, częściowo jako przyczyna, częściowo jako efekt zwrotu lingwistycznego w filozofii, poszukiwanie

<sup>18</sup> Alice Crary: *Introduction*, w: *The New Wittgenstein*, Routledge 2000, s. 4.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 8.

to przybrało formę pragnienia kontaktu ze „Światem”, które nie byłoby zapośredniczone w języku. Sądzę, że zarówno wczesny, jak i późny Wittgenstein czuł to pragnienie bardzo głęboko, ale uznał, iż nie jest ono możliwe do spełnienia. Myślę też, że Conant jest na właściwej ścieżce, kiedy stwierdza: „celem [*Traktatu*] jest pokazanie nam, że poza <<granicami języka>> nie znajduje się niewyraźna prawda, ale raczej (...) *einfach Unsinn*, po prostu nonsens”<sup>20</sup>.

Jak się wydaje, Wittgenstein myślał, że pragnienie wykroczenia poza granice tego, co wyrażalne, potrzeba przedarcia się poprzez język do „czegoś lepszego”, było czymś więcej niż tylko stosunkowo niezwykle formą obsesyjnej neurozy – taką, którą on sam dzielił z podobnymi mu nieszczęśnikami. Najwidoczniej wierzył on, że potrzeba ta jest częścią kondycji ludzkiej. Sądził, że poprzez uważniejsze spoglądanie na rezultaty poddawania się takiemu pragnieniu, możemy osiągnąć lepsze zrozumienie tego, co znaczy być ludzką istotą.

Jest z pewnością prawdą, iż pragnienie pozostawania w kontakcie z czymś, co pozostaje takie same, pomimo tego, że jest opisywane na różne sposoby, stale pojawia się w filozofii. Stawianie oporu wobec wittgensteinowskiej krytyki definicji ostensywnych lub wobec doktryny względności odniesienia Putnama może być łatwo postrzegane jako manifestacja takiego pragnienia. Potrzeba zepchnięcia na bok języka i dotarcia „bezpośrednio” do rzeczywistości umacnia ideę, że czynności wskazywania wyznaczają położenie punktów stycznych - miejsc, gdzie język łączy się ze światem: „Oto, co rozumiemy, kiedy mówimy <<czerwony>>!”

Uważam, że to samo pragnienie leży u podstaw próby Kripkego, aby używać wyrażenia „ta konkretna rzecz” jako sposobu określenia przedmiotu niezależnie od jego opisu. Wzmacnia to upieranie się Timothy’ego Williamsona przy tezie mówiącej, że ontologia jest bardziej pierwotna niż filozofia języka, ponieważ, *pace* Sellars, „definiując słowa – na przykład określenia przyrodnicze – musimy wskazywać na prawdziwe okazy”<sup>21</sup>. To prowadzi do wielu innych prób znalezienia tego, co Derrida nazwał „spokojną obecnością poza zasięgiem gry”.

Ale nie jest oczywistym, że to pragnienie, które czasami manifestuje się jako potrzeba „wydawania nieartykułowanego dźwięku” (*DF*, 126)<sup>22</sup>, ma głębokie korzenie. Pragnienie może być podzielane przez Parmenidesa, Mistrza Eckharta, Russella, Heideggera i Kripkego bez bycia przynależnym do kondycji ludzkiej. Czy naprawdę jesteśmy w stanie powiedzieć, że to pragnienie jest manifestacją tego, co Conant nazywa „naszymi najgłębszymi zamętami w duszy”? Wittgenstein był z pewnością przekonany, że tak. Ale to przekonanie może nam powiedzieć więcej o Wittgensteinie, niż o filozofii. Im bardziej ktoś się zastanawia nad związkiem pomiędzy technicznym użyciem „filozofii” przez Wittgensteina a jej codziennym

---

<sup>20</sup> J. Conants: op. cit., s. 197.

<sup>21</sup> Williamson: *Past the linguistic turn*, op.cit., s. 111.

<sup>22</sup> W polskim tłumaczeniu nie udało się znaleźć tego fragmentu.

użyciem, tym bardziej zdaje się, że zredefiniował on „filozofię” jako „wszystkie te złe rzeczy, które mam ochotę zrobić”.

Takie przekonujące redefinicje „filozofii” są cechą charakterystyczną próby wycofania się z rozumienia filozofii jako trwającej rozmowy i ujęcia tej rozmowy jako przeciwstawnej jej stałemu, ahistorycznemu tłu. Uważa się, że znajomość tego tła pozwoli raczej na krytykowanie samej rozmowy, niż na przyłączenie się do niej. Kantowski zwrot transcendentálny i późniejszy zwrot lingwistyczny były, jak już powiedziałem, przykładami takich właśnie nieuchronnych i nieudanych prób wycofania się z rozmowy. Kant nie był w stanie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób udało mu się zdobyć tak wielką nieempiryczną wiedzę o granicach myśli. Filozofowie, którzy zgodzili się z Bergmannem, że filozoficzne problemy są problemami języka, nie byli w stanie uporać się z faktem, że ich ujęcia „logiki języka” były jedynie praktycznymi sugestiami o tym, jak najlepiej moglibyśmy rozmawiać.

Jak tylko porzucimy projekt „wycofania się”, będziemy myśleć o dziwnych sposobach, w jakich rozmawiają filozofowie, nie jako o tych, które mają być wynikające z samej egzystencji, ale jako propozycje mówienia w inny sposób, na równi z propozycjami naukowców i poetów. Możemy przyznać, że kilku filozofów jest niczym „ludzie dzicy, prymitywni, którzy słysząc mowę ludzi cywilizowanych, pojmują ją błędnie i wysnuwają stąd najdziwaczniejsze wnioski” (DF, 194). Większość z nich jednak tego nie robi. Przyczyniają się raczej do postępu cywilizacji. Posiadłszy wiedzę o ścieżkach donikąd, którymi podążaliśmy w przeszłości, zależy im na tym, aby przyszłym pokoleniom poszło lepiej. Jeśli spojrzymy na filozofię w ten historycystyczny sposób, powinniśmy porzucić ideę, że istnieje szczególny związek pomiędzy czymś zwanym „językiem”, a czymś innym zwanym „filozofią”.

Richard Rorty, 24.05.2006 r.

Tłum. Dominika Łukoszek, Łukasz Wiśniewski

*Przekład przejrzał Marek Kwiek. Za korektę tekstu i cenne uwagi dziękujemy Łukaszowi Kłosowi.*