

Rush Rhees

## Niektóre kierunki rozwoju poglądów Wittgensteina na etykę

W *Traktacie* (6.42) Wittgenstein stwierdza, że „nie ma żadnych tez etycznych”<sup>1</sup>, niemniej wciąż uważa, że mówienie o dobru i złu coś znaczy. Dopiero co powiedział, że „w świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości”<sup>2</sup>. (Zamiast „wartość, która ma wartość” mógł powiedzieć „która ma wartość sama w sobie” lub „wartość absolutna”). To, co istnieje, jakie są rzeczy i jak się wydarzają – wszystko to mogło być inaczej<sup>3</sup>: nie ma nic szczególnego w ich byciu takimi, jakimi są. Wittgenstein mógł powiedzieć, że wyrażenie takie jak „wartość, która ma wartość” to nonsens powstały z zamętu gramatyki, który analiza logiczna zastąpiłaby czymś innym. Zamiast tego mówi jednak, że „jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć

**Rush Rhees** (1905–1989) – filozof brytyjski, wieloletni wykładowca uniwersytetu w Swansea, znany przede wszystkim jako uczeń i przyjaciel Ludwiga Wittgensteina. Jako jeden z wykonawców jego testamentu (obok G. E. M. Anscombe i G. H. von Wrighta) przez kilkadziesiąt lat zajmował się edycją jego dzieł pośmiertnych. Jest twórcą tzw. Wittgensteinowskiej filozofii religii – nurtu o orientacji fideistycznej czerpiącego inspirację z Wittgensteina, Kierkegaarda i Simone Weil.

**Szymon Szczęch** – absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje pracę doktorską z filozofii Ludwiga Wittgensteina.

<sup>1</sup> Wszystkie przypisy w niniejszym artykule pochodzą od tłumacza za wyjątkiem jednego – autorstwa Rheesa – oznaczonego odpowiednią adnotacją. Dzieła Wittgensteina, w których występuje odautorski system oznaczeń (za pomocą numerów, dat bądź paragrafów) przytaczane są zgodnie z zastosowaną w nich notacją, a z pominięciem numeru strony.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [dalej: TLP], tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, 6.41.

<sup>3</sup> Por. TLP 5.634: „Wszystko, co widzimy, mogłoby być inaczej. Wszystko, co w ogóle potrafimy opisać, mogłoby być inaczej. Nie ma żadnego porządku rzeczy *a priori*”.

poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi”<sup>4</sup>. I właśnie dlatego, że sądy o dobru i złu znaczą to, co znaczą, bezcelowe jest poszukiwać ich znaczenia w jakichkolwiek zdarzeniach bądź faktach, które mogłaby odkryć nauka. „Nie istnieją rozróżnienia o wartości absolutnej” nie znaczy „wyrażenie: «rozróżnienia o wartości absolutnej» nic nie znaczy”.

„Nie ma żadnych tez etycznych” to komentarz do tezy 6.4: „Wszystkie zdania są równorzędne”. Znaczy to po pierwsze, że wszystkie *logiczne* zdania są równorzędne. Żadna pojedyncza zasada logiczna i żaden specjalny zbiór zasad logicznych nie jest podstawą i źródłem pozostałych. Żadne z nich nie zajmuje „wyróżnionej pozycji”. Kiedy jednak Wittgenstein przykłada uwagę 6.4 do „tez etycznych”, nie mówi o równorzędności wszystkich zdań logicznych, lecz stwierdzeń faktów. Być może nikt nie wzięłby sądu etycznego za sformułowanie zasady logicznej, ale można by go uznać za coś w rodzaju opisu tego, co zaszło. Tutaj ponownie kieruje się Wittgenstein tym, co naprawdę mamy na myśli, formułując takie sądy.

Porównajmy: „Wartość absolutna leży poza światem faktów” oraz „Konieczność logiczna leży poza światem faktów”. Żadna z nich nie może być wyrażona, ale konieczność logiczna może zostać pokazana, podczas gdy wartość absolutna – nie. Konieczność zasad logicznych możemy pokazać przez zapisanie tautologii i sprzeczności w notacji P-F<sup>5</sup>. Notacja P-F jest symboliką logiczną<sup>6</sup>, nie wyjaśnieniem, i to taką symboliką, w której możemy zapisać także dowolne inne formy zdań. To zapis, który ukazuje, że *są* one zdaniami. Pokazuje on zarówno to, jak zasady logiczne odróżniają się od innych zdań, jak również to, jak powiązane są z formą zdania – z tym, czym w ogóle jest bycie zdaniem. W przypadku sądów etycznych notacja P-F jest jednak bezużyteczna. Tam, gdzie mamy do czynienia z sądem o wartości absolutnej, pytanie: „Czy jest on prawdziwy czy fałszywy?” nic nie znaczy.

<sup>4</sup> TLP 6.41.

<sup>5</sup> Zob. TLP 4.31. Wittgenstein mówi tam o schematach znaków „P” i „F”, wyrażających możliwości prawdziwościowe zdań elementarnych.

<sup>6</sup> W oryginale: symbol logiczny (*logical symbol*), co jest jednak niezrozumiałe. Notacja nie może być pojedynczym symbolem logicznym, lecz jedynie zbiorem symboli, tj. symboliką.

Gdybym mógł wyrazić jakiś sąd etyczny, ktoś mógłby mu zaprzeczyć, i oczywiście nic by nie znaczyło stwierdzenie, że oboje mamy rację. W *Traktacie* i w dużej części *Wykładu o etyce* Wittgenstein myśli jednak o wyrażeniu „prawdziwy lub fałszywy” w tym sensie, w którym można pokazać, że prawdziwe lub fałszywe są przewidywania naukowe. Nie miałyby żadnego sensu pytać, czy przez jakieś zdarzenie lub odkrycie potwierdzony został sąd o wartości absolutnej. Nie możemy o to pytać także w odniesieniu do zasad logicznych, ale notacja P-F bierze to pod uwagę i służy za zasady logiczne, ponieważ są one – jak je późnej Wittgenstein nazwał – regułami gramatyki zdań, które pozwalają na potwierdzanie i falsyfikowanie.

Wyjaśnienie (różnicy między koniecznością logiczną a wartością absolutną) przez odwołanie się do notacji P-F jest prawdopodobnie zbyt proste. Istnieją wypowiedzi etyczne, ale nie są one wyrażane inaczej aniżeli wypowiedzi o faktach; ich etyczny charakter nie przejawia się w symbolice. Jeśli rozważamy (6.422) prawo etyczne o postaci „Powinieneś...”, pierwsze, co się nasuwa, to myśl: „A co, jeśli tego nie zrobisz?” – jak gdyby była to wypowiedź o wartości *względnej*. W odniesieniu do sądu o wartości absolutnej pytanie to nie ma sensu. Ale można by niemal zapytać: „Zgodnie z jaką logiką?”.

Jeśli mówię: „Kąty *muszą* być więc równe”, wówczas nie ma żadnej alternatywy – innymi słowy „alternatywa” nic nie znaczy. Jeśli mówię: „*Powinieneś* chcieć postępować lepiej”<sup>7</sup>, to także nie ma alternatywy. Mój rozmówca może pomyśleć: „A co, jeśli nie chcesz?”, choćby dlatego, że naprawdę nie chce i nic nie jest w stanie tego zmienić. Albo dlatego, że mi zaprzecza – może to być sposób powiedzenia: „W tej kwestii nie istnieje żadne «powinieneś»”. Jeśli jednak jego intencją jest postawienie pytania, to źle zrozumiał moje słowa – może je zadać wyłącznie dlatego, że sądzi, iż miałem na myśli coś innego.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, [w:] tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 77.

„Powinieneś się upewnić, że pas jest dobrze zapięty, zanim zaczniesz wiercić”. „A co, jeśli tego nie zrobię?”. Kiedy powiem ci, co się wówczas stanie, zrozumiesz, co miałem na myśli.

Ale: „Powinieneś chcieć postępować lepiej”. „A co, jeśli tego nie zrobię?”. Cóż więcej mógłbym na to powiedzieć?

A jednak zdanie: „Nie ma żadnej alternatywy” nie znaczy tu tego samego, co w logice. „Jeśli ramiona trójkąta są równe, to kąty przy podstawie *muszą* być równe”. Załóżmy, że moja pierwsza myśl to: „A co, jeśli ramiona uczynię doskonale równymi, a mimo to kąty przy podstawie nie będą równe?”. Odpowiesz: „Nie pleć bzdur”. Albo skłonisz mnie, bym bliżej przyjrzał się temu, o co próbowałem zapytać, a ja odpowiem: „Rzeczywiście”. Pytanie: „A co, jeśli tego nie zrobię?” we wcześniejszej sytuacji nie miało żadnego sensu, chociaż mogłoby go mieć w innych. Ale kiedy teraz próbowałem zapytać o konkluzję logiczną, w ogóle nie było to pytanie. (Nie sądzę, by „dowody nie wprost” czyniły tutaj jakąkolwiek różnicę).

Sądy o wartościach wyrażamy (albo próbujemy wyrażać) nie kiedykolwiek, ale w okolicznościach, w których ma to sens. Istnieją wówczas pewne odpowiedzi, których można udzielić, oraz pewne pytania, które można zadać, a także inne, które nic by nie znaczyły. Tak przynajmniej sugeruje *Traktat*. Myśl ta nie została rozwinięta i chyba nie mogła być, biorąc pod uwagę poglądy na język i znaczenie, jakie utrzymywał wówczas Wittgenstein.

Uległy one zmianie w okresie *Wykładu o etyce*. Wittgenstein nie uważał już wówczas, że można dać ogólne wyjaśnienie zdań w terminach funkcji prawdziwościowych. Każde zdanie należy do pewnego systemu zdań, a systemów takich jest wiele. Reguły formalne lub relacje wewnętrzne jednego systemu nie stanowią reguł i relacji innego. Wittgenstein mówił o nich jako „systemach pomiaru” i „niezależnych współrzędnych opisu”. Kilka z nich składa się na opis jednego i tego samego stanu rzeczy: opis ten jest określony przez kilka współrzędnych. Nie mógłby w takich samych kategoriach mówić o systemie zdań etycznych albo sądów o wartościach, jak gdyby można było określać wartość przedmiotu razem z jego wagą i temperaturą. I wciąż uważał język

przede wszystkim za opis. Ale w *Wykładzie o etyce*, w większym stopniu niż czynił to w *Traktacie*, wychodzi Wittgenstein od przykładów.

I tak, gdy ktoś stwierdza: „Wiem, że kiepsko gram w tenisa, ale wcale nie chcę grać lepiej”, jedyna odpowiedź, jakiej mógłby udzielić rozmówca, to: „Ach, więc wszystko w porządku”<sup>8</sup>. Wydaje on sąd o wartości, a nie relacjonuje, co widział. A słowo: „mógłby” wyraża regułę gramatyki. Jeśli z kolei ktoś mówi: „Wiem, że postępuję źle, ale wcale nie chcę postępować lepiej”<sup>9</sup>, Wittgenstein pyta, czy moglibyśmy tutaj odpowiedzieć w ten sam sposób, i stwierdza: „z pewnością nie”, mając na myśli to, że taka odpowiedź nie miałaby żadnego sensu. Byłaby ona zrozumiała w przypadku opisu faktów – ale nie w grze wydawania sądów etycznych, z którą mamy tu do czynienia. Pod koniec wykładu Wittgenstein pokazuje, jak w naszych wyrażeniach sądów o wartościach możemy wziąć znane słowo, jak „bezpieczny”, i połączyć je z „absolutnie”, co prowadzi do zniekształcenia albo zniszczenia jego sensu. Ale przykład, za pomocą którego Wittgenstein najpierw pokazał, co rozumie przez sąd o wartości absolutnej – zdanie: „No, *powinieneś* chcieć postępować lepiej” – to w takich okolicznościach naturalna uwaga, a właściwie jedyna *możliwa*. Nie jest ona zniekształceniem czy niewłaściwym użyciem języka.

Przy późniejszych przykładach Wittgenstein mówi, że odrzuciłby jakąkolwiek analizę, która pokazywałaby, że wyrażenia te nie były bezsensowne – że opisują one takie a takie doświadczenia – ponieważ chciał on za ich pomocą „przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka”<sup>10</sup>. Myślę, że łączy się to ze spojrzeniem na sądy o wartościach jako na wyrazy woli.

*Traktat* odróżnia wolę, która jest dobra lub zła, od woli, której doświadczamy<sup>11</sup> (jest to odróżnienie gramatyczne). W *Dziennikach*

<sup>8</sup> Tamże, s. 77.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 84.

<sup>11</sup> Zob. TLP 6.423: „O woli jako nośniku etyki mówić nie można. A wola jako zjawisko interesuje tylko psychologię”.

Wittgenstein napisał, że „wola jest postawą podmiotu wobec świata”<sup>12</sup> (albo mógł powiedzieć: „wobec życia”). Wiem jedynie, że „muszę iść tą drogą”. Nie potrafię wykonywać pewnych rzeczy bez uczucia wstydu. To część tego, jak patrzę na świat, co uznaję za wyzwania, którym muszę sprostać. I tak samo, mogę znajdować problemy tam, gdzie inni wcale by ich nie dostrzegli, lub na odwrót. Chwałę postawę, którą ktoś właśnie zaprezentował, albo mówię mu: „Powinieneś chcieć postępować lepiej”, odnosząc się do tego, co uczynił lub powiedział właśnie tu i teraz. Ale twierdzę, że znaczenie tego, co uczynił, „przekracza” te okoliczności. Niewiele wcześniej w *Dziennikach* Wittgenstein powiedział, że: „dobre życie jest światem widzianym *sub specie aeternitatis*. [...] Zwyczajny sposób widzenia rzeczy ujmuje przedmioty ze stanowiska umieszczonego niejako wśród nich, ich rozpatrywanie *sub specie aeternitatis* ujmuje je z zewnątrz. Tak, iż tło stanowi dla nich cały świat”<sup>13</sup>. Przypuszczam, że to sformułowanie przestało się Wittgensteinowi podobać i w *Traktacie* ujmuje myśl już inaczej. A jednak może ono pomóc zrozumieć, dlaczego oddzieli on sądy o wartościach od stwierdzeń faktów, i co ma na myśli, kiedy mówi, że te pierwsze nie mogą być wyrażone.

Wittgenstein krytykował później uwagi tego rodzaju. Jeśli ktoś mówi, czym jest to, czego nie można wyrazić, zaczynamy się zastanawiać, jak wyrażenie tego miało by się różnić od powiedzenia, czym to jest. Oczywiście mogę rzec: „Nie ma jednego zdania, które mogłoby przekazać wszystko, co miałem na myśli, gdy mu dziękowałem”. Aby rozumieć jakikolwiek sąd o wartości, musimy wiedzieć coś o kulturze, być może również o religii, z wnętrza których jest on wydawany, jak również o konkretnych okolicznościach, które go wywołały: co ów ktoś zrobił, o co chodziło, gdy z nim rozmawiałem itd. Zakładając jednak, że wyjaśniłem wszystkie te wątpliwości, wciąż można by się zastanawiać, czy powiedziałem coś, co dla mnie i dla moich słuchaczy ma znaczenie, które „przekracza” wszelkie okoliczności. Co by to znaczyło, gdybym powiedział, że rzeczywiście miało ono taki właśnie sens? Jedna

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, 4.11.1916 r.

<sup>13</sup> Tamże, 7.10.1916 r.

z odpowiedzi to taka, że słowa te przenikają mnie do głębi, gdy je wypowiadam, że nie jest to bynajmniej jakaś *trywialna* uwaga. Ujawni się to szczególnie w moim zachowaniu, gdy już skończę mówić: w moim postępowaniu wobec rozmówcy oraz wobec tego, kogo on np. skrzywdził. (I znów: musi to być sytuacja, w której uwaga ta *mogłaby* mieć takie znaczenie. Byłoby śmieszne i irytujące zachować się w ten sposób w innych okolicznościach).

Gdybyś stwierdził, że nagana moralna, o ile jest uzasadniona, ma znaczenie przekraczające jakiegokolwiek okoliczności, dla wielu byłoby to zrozumiałe. A jeśli opiszemy, co się zmienia, gdy uwaga ta jest tego rodzaju, będziemy wiedzieć, co ma się na myśli, określając ją jako „przekraczającą”.

*Traktat* jest w tym względzie niejasny, ponieważ nie wymienia okoliczności czy problemów, w kontekście których ktoś mógłby sformułować taki sąd. Nie *zawsze* postrzegamy zdarzenia tak, jak czynimy to w sądach o wartościach. *Traktat* mówi o „problemach życia”, ale nie pyta – jak czynił to później Wittgenstein – *kiedy* albo w jakich okolicznościach ktoś mówiłby o takich problemach.

Pewnego razu (w 1942 roku), gdy zapytałem o jakąś kwestię dotyczącą etyki, Wittgenstein powiedział, że jest rzeczą dziwną, iż można znaleźć książki o etyce, w których nie ma ani jednej wzmianki o prawdziwie etycznych czy moralnych problemach. Myślę, że gotów był rozmawiać o jakimś problemie tylko wówczas, gdy można było wyobrazić sobie lub przyjąć jakieś rozwiązanie. Kiedy zapytałem, czy zasztyletowanie Cezara przez Brutusa było działaniem szlachetnym (jak sądził Plutarch) czy wyjątkowo złym (jak uważał Dante), Wittgenstein odparł, że nie jest to coś, co w ogóle można by rozważać. „Nigdy w życiu nie dowiesz się, co zaszło w jego umyśle, zanim zdecydował się zabić Cezara. Co musiałby czuć, abyś mógł stwierdzić, że zabicie przyjaciela było szlachetne?”<sup>14</sup>. Wittgenstein wspomniął o pytaniu postawionym w jednym z esejów Kierkegaarda: „Czy człowiek ma prawo pozwolić się skazać na śmierć

<sup>14</sup> Cytuję z notatki, którą zapisałem kilka godzin po rozmowie. Wszelkie cudzysłowy odnoszą się do tego źródła (przyp. autora).

za prawdę?”<sup>15</sup> i powiedział: „Według mnie to w ogóle nie jest problem. Nie wiem, *jak* by to było pozwolić się skazać na śmierć za prawdę. Nie wiem, jak taki człowiek musiałby się czuć, jaki byłby stan jego umysłu itd. W pewnym momencie osiągamy punkt, w którym cały problem chwieje się i przestaje być w ogóle problemem. To jakby zastanawiać się, który z dwu patyków jest dłuższy, gdy widzimy je w powietrzu drżącym od rozgrzanego chodnika. Odpowiesz: «Ale jeden z nich z pewnością *musi* być dłuższy». Jak mamy to rozumieć?”. Zaproponowałem dyskusję o dylemacie, przed jakim staje mężczyzna, który doszedł do wniosku, że musi albo opuścić swoją żonę, albo porzucić swoje badania nad rakiem. „Dziękuję” – rzekł Wittgenstein – „Zastanówmy się nad tym”.

„Postawa takiego mężczyzny będzie się różniła w zależności od sytuacji. Załóżmy, że jestem jego przyjacielem i mówię mu: «Słuchaj, zabrałaś tę dziewczynę z jej domu rodzinnego, więc teraz, na Boga, musisz pozostać jej wierny». Nazwalibyśmy to zajęciem postawy etycznej. On może odpowiedzieć: «Ale co z cierpiącą ludzkością? Jakże mogę porzucić moje badania?». Mówiąc tak, może próbować uspokoić samego siebie – tak czy owak, chce kontynuować swoją pracę. (Mogłem mu przypomnieć, że są jeszcze inni, którzy mogą go w tym zastąpić). I może być skłonny bagatelizować skutki, jakie jego decyzja wyrzuci na jego żonę: «Prawdopodobnie nic jej nie będzie. Da sobie radę, pewnie wyjdzie ponownie za mąż» itd. Z drugiej strony, może być inaczej. Być może mężczyzna ten głęboko kocha swoją żonę. A jednak uważa, że byłby złym mężem, gdyby porzucił swoją pracę. Te badania to jego życie, i jeśli je zostawi, pogrzyży ją. Można rzec, że mamy tu wszystkie elementy tragedii. I pozostaje tylko dodać: «Niech ci Bóg dopomoże».

Cokolwiek ostatecznie on zrobi, to jaki obrót przybiorą rzeczy w następstwie jego decyzji, może wpłynąć na jego postawę. Być może powie: «Dzięki Bogu, zostawiłem ją, ostatecznie tak jest lepiej». Albo też:

<sup>15</sup> Pytanie to stanowi tytuł pierwszego eseju Kierkegaarda zawartego w nieprzełożonej na język polski książce *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger* wydanej pod pseudonimem H. H. w roku 1849. Wydanie angielskie: S. Kierkegaard, *Two minor ethico-religious treatises*, [w:] tenże, *The present age and two minor ethico-religious treatises*, tłum. A. Dru, W. Lowrie, London-New York 1949.



«Dzięki Bogu, zostałem z nią». A może wcale nie będzie w stanie powiedzieć: «dzięki Bogu», lecz coś wręcz przeciwnego.

Chcę powiedzieć, że to właśnie jest rozwiązanie problemu etycznego.

Albo raczej: jest tak w przypadku kogoś, kto nie ma swojej własnej etyki. Gdyby ją miał, dajmy na to etykę chrześcijańską, wówczas mógłby powiedzieć, że sprawa przedstawia się absolutnie jasno: musi pozostać przy żonie, cokolwiek by się nie działo. A wówczas jego problem jest inny: jak najlepiej poradzić sobie z tą sytuacją, co powinien robić, by być przyzwoitym mężem w tak odmiennych okolicznościach itd. Pytanie: «Czy powinienem ją zostawić, czy nie?» nie jest tutaj w ogóle problemem.

Można by spytać, czy rozważanie takiego pytania w ramach etyki chrześcijańskiej jest *właściwe*, czy też nie. Chcę powiedzieć, że pytanie to nie ma sensu. Ktoś mógłby powiedzieć: «Przyjmijmy, że patrzę na wspomniany problem z perspektywy innej etyki, np. nietscheańskiej. Wówczas mógłbym stwierdzić, że wcale nie jest jasne, iż mężczyzna ten musi zostać przy swej żonie; wręcz przeciwnie, ... itd. Z całą pewnością jedna z tych dwu odpowiedzi musi być właściwa. Musi się dać rozstrzygnąć, która jest właściwa, a która błędna».

Ale nie wiemy, jak przeprowadzić takie rozstrzygnięcie – czym się kierować, jakiego rodzaju kryteriów użyć itd. Porównaj to ze stwierdzeniem, iż musi się dać rozstrzygnąć, który z dwu standardów dokładności jest właściwy. Nie wiemy nawet, czego poszukuje osoba zadająca to pytanie”.

Wittgenstein powrócił później do tej kwestii „właściwej etyki”. Zdarzyło się to w 1945 roku, gdy rozważał relacje między etyką, psychologią i socjologią. „Ludzie od wieków pojmowali teorię etyczną jako ideę odkrywania prawdziwej natury dobra albo powinności. Tego właśnie chciał dokonać Platon – nakierować dociekania etyczne na znalezienie prawdziwej natury dobra tak, by osiągnąć obiektywizm i uniknąć relatywizmu. Uważał, że relatywizmu trzeba ustrzec się za wszelką cenę, gdyż w przeciwnym razie zniszczyłby on *imperatyw* w moralności.

Żałóźmy, że po prostu opisałeś *Sitten und Gebräuche* (zwyczaje i obyczaje) różnych plemion: nie byłaby to etyka. Badanie zwyczajów

i obyczajów to nie to samo, co badanie reguł czy praw. Reguła nie jest ani rozkazem – ponieważ nie ma nikogo, kto by go wydawał – ani empirycznym stwierdzeniem na temat tego, jak postępuje większość ludzi. Obie te interpretacje nie zwracają uwagi na odmienne gramatyki, odmienne sposoby, na jakie stosuje się reguły. Nie są one używane tak jak rozkazy ani jak opisy socjologiczne. Jeśli kupię w sklepie z zabawkami grę, na wewnętrznej stronie pudełka znaleźć mogę zbiór zasad zaczynający się słowami: «Najpierw ułóż pionki w taki a taki sposób». Czy jest to polecenie? A może opis – stwierdzenie, że ktoś kiedyś tak postąpił albo postąpi?

Ktoś może powiedzieć: «Pozostaje jeszcze kwestia różnicy między prawdą a fałszem. Dowolny sąd etyczny w którymkolwiek systemie może być prawdziwy bądź fałszywy». Pamiętaj, że «*p* jest prawdą» znaczy po prostu «*p*»<sup>16</sup>. Mówiąc: «Chociaż wierzę, że to a to jest dobre, mogę się mylić» stwierdzam jedynie, że można zaprzeczyć temu, co twierdzę.

Albo przypuśćmy, że ktoś mówi: «Jeden z systemów etycznych musi być tym właściwym lub bliższym właściwemu». Cóż, przyjmijmy, że uważam, iż właściwa jest etyka chrześcijańska. W ten sposób wydaję sąd o wartości. Sprowadza się on do *przyjęcia* etyki chrześcijańskiej. To nie to samo, gdy ktoś mówi, że jedna z teorii fizycznych musi być właściwa. Sposób, w jaki pewna rzeczywistość odpowiada – albo zaprzecza – teorii fizycznej nie ma tutaj żadnego odpowiednika.

Jeśli mówisz, że istnieją różne systemy etyczne, to nie stwierdzasz tym samym, że wszystkie one są równie właściwe. To nic nie znaczy. Tak samo jak nic nie znaczyłoby stwierdzenie, że każdy ma rację ze swojego punktu widzenia. Mogłoby to jedynie oznaczać, że każdy sądzi to, co sądzi”.

Powyzsze wyimki (być może niewłaściwie dobrane) z późniejszych rozważań Wittgensteina wykazują paralele z jego późniejszymi dociekaniami nad językiem oraz logiką i matematyką. Nie ma jednego systemu, w ramach którego można dociekać, czym w swej czystości i istocie jest etyka. Używamy słowa „etyka” na określenie różnych systemów, a dla filozofii ta różnorodność jest ważna. Oczywiście różne systemy etyczne

<sup>16</sup> Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, § 136.

mają punkty wspólne. Muszą istnieć podstawy ku temu, by stwierdzić, że ludzie postępujący zgodnie z danym systemem wydają sądy etyczne: że uważają to lub tamto za dobre itd. Nie wynika z tego jednak, że to, co ludzie ci mówią, musi stanowić wyraz czegoś bardziej ostatecznego. Wittgenstein mawiał, że w filozofii szczególnie owocne okazało się to, co moglibyśmy nazwać „metodą antropologiczną”, tj. wyobrażanie sobie „plemienia, pośród którego postępuje się w ten sposób...”<sup>17</sup>. A gdy pewnego razu wspomniałem o powiedzeniu Göringa: „*Recht ist das, was uns gefällt*”<sup>18</sup>, Wittgenstein stwierdził, że „nawet ono stanowi pewnego rodzaju etykę. Umożliwia uciszenie wątpliwości wobec pewnej postawy. I powinno być analizowane razem z innymi sądami i rozważaniami etycznymi w ramach antropologicznych badań nad nimi, które będziemy być może musieli przeprowadzić”.

W okresie poprzedzającym *Dociekania* Wittgenstein próbował spisać, w jaki sposób postrzegał logikę w *Traktacie*. Na przykład: „W logice mamy jakąś teorię, która musi być prosta i elegancka, ponieważ chcę znać to, na mocy czego język jest językiem. Zgadzam się, że wszystko, co nazywamy językiem, ma niedoskonałości i jest niechlujne, ale chcę poznać to, co zostało skażone. To, na mocy czego jestem zdolny coś powiedzieć”. Ilustracją tego byłoby to, co *Traktat* mówi o „właściwym znaku” (*das eigentliche Zeichen*)<sup>19</sup> albo „właściwym zdaniu”. I podobna tendencja występuje w tym, co mówi on o etyce. „To, co etyczne”, którego nie sposób wyrazić, jest tym, na mocy czego jestem zdolny w ogóle pomyśleć o dobru i złu, nawet jeśli czynię to przy pomocy nieczystych i bezsensownych wyrażen, których zmuszony jestem używać.

W *Traktacie* Wittgenstein rozważał różne sposoby powiedzenia czegoś, ażeby uchwycić to, co istotne dla wyrażenia tej rzeczy. Widząc, co wspólnego mają różne sposoby wyrażenia jej, możemy również zobaczyć, co w każdym z nich jest arbitralne, i odróżnić to od tego, co konieczne. Na początku *Wykładu o etyce* stwierdza on: „jeśli spojrzycie

<sup>17</sup> Zob. przypis 21.

<sup>18</sup> Niem.: „Słuszne jest to, co się nam podoba”.

<sup>19</sup> TLP 4.1272.

przez szereg synonimów, jakie wam przedłożę, zdołacie, mam nadzieję, dostrzec ich charakterystyczne cechy wspólne, a to są charakterystyczne cechy Etyki”<sup>20</sup>.

Pracując nad *Brązowym zeszytem*, Wittgenstein stale opisywał „różne sposoby robienia czegoś”, ale nie nazywał ich różnymi sposobami powiedzenia tej samej rzeczy. Nie uważał również, że moglibyśmy osiągnąć istotę rzeczy przez dostrzeżenie, co wszystkie one mają wspólnego. Nie postrzegał ich jako nieudolnych prób wyrażenia tego, czego żadna z nich nigdy doskonale nie wypowie. Ta różnorodność jest ważna – nie po to, by zawiesić nasz wzrok na nieskażonej formie, ale by powstrzymać nas od jej poszukiwania.

Kiedy Wittgenstein mówi tam, że dowolna gra językowa lub system ludzkiej komunikacji są „kompletne”<sup>21</sup>, ma na myśli to, że nieporozumieniem jest, jeśli dla tego, co można w nich wyrazić, staramy się znaleźć jakiś obszerniejszy i doskonalszy system. Cokolwiek można będzie wyrazić w tym nowym systemie, nie będzie tym samym, co zostało wyrażone w pierwotnej grze językowej. (Pomyślny o poszukiwaniach języków sformalizowanych). Kiedy badamy inne systemy etyczne niż nasz własny, istnieje szczególna pokusa, by je interpretować. Jesteśmy skłonni sądzić, że wyrażenia, które stosuje się w tych rozważaniach etycznych, mają jakieś znaczenie, które *nam* sugerują – zamiast przyjrzeć się temu, jak się ich tam używa. Wittgenstein wspominał zwroty „*L’homme est bon*” oraz „*La femme est bonne*”<sup>22</sup>. „Zauważ, że istnieje pokusa, by sądzić, że w istocie znaczą one, iż męczyzna ma męską dobroć, a kobieta – kobiecą. Pokusa taka może być bardzo silna. A jednak nie to chcą powiedzieć Francuzi. Tym, co naprawdę mają oni na myśli, jest to, co naprawdę mówią:

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, dz. cyt., s. 76.

<sup>21</sup> Zob. tenże, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998, s. 133: „Nie traktujemy jednak gier językowych, które opisujemy, jako niepełnych fragmentów jakiegoś języka, ale jako kompletne języki same w sobie, kompletne systemy ludzkiej komunikacji. Aby utrzymać ten punkt widzenia, często dobrze jest wyobrazić sobie taki prosty język jako całościowy system komunikacji jakiegoś plemienia w pierwotnym stadium rozwoju społecznego”.

<sup>22</sup> Fr.: „Mężczyzna jest dobry”, „Kobieta jest dobra”.

«*l'homme est bon*» oraz «*la femme est bonne*»<sup>23</sup>. Rozważając inny system etyczny, możemy mieć silną pokusę, by sądzić, że to, co w *naszym* rozumieniu wyraża uzasadnienie działania, musi być jego uzasadnieniem w tym systemie, podczas gdy prawdziwe racje to te, które są w nim jako takie podane. One są racjami za albo przeciw działaniu. «Racja» nie zawsze oznacza tę samą rzecz. A w etyce należy wystrzegać się założenia, że racje muszą w rzeczywistości być inne niż te, które jako takie nam się jawią».

Rush Rhees, *Some developments in Wittgenstein's view of ethics*, „The Philosophical Review”, 1965, t. 74, nr 1, s. 17–26.

Dziękujemy *Duke University Press*, obecnemu wydawcy pisma, za zgodę na publikację przekładu.

tłum. Szymon Szczęch

## Bibliografia

1. Kierkegaard S., *Two Minor Ethico-Religious Treatises*, [w:] tenże, *The Present Age and Two Minor Ethico-Religious Treatises*, tłum. A. Dru, W. Lowrie, London – New York 1949.
2. Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
3. Wittgenstein L., *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999.
4. Wittgenstein L., *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998.
5. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
6. Wittgenstein L., *Wykład o etyce*, [w:] tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995.

<sup>23</sup> W oryginale: *And yet this is not what the French say. What they really mean is what they really say: 'l'homme est bon' and 'la femme est bonne'.* W obu zdaniach autor używa słowa „say”, jednak w pierwszym przypadku zdaje się mieć na myśli intencję, którą chcą wyrazić Francuzi, co sugeruje początek następnego zdania, wyjaśniający, co nią naprawdę jest, w drugim zaś – realną praktykę językową.