AVANT, wol. X, nr 3/2019
ISSN: 2082-6710 avant.edu.pl/en
DOI: 10.26913/avant.2019.03.03

Ludwig Wittgenstein – filozof ciała?

Michał Andrzej Pawłowski
Uniwersytet Warszawski
michal.andrzej.pawlowski@gmail.com

Przyjęto 21 lipca 2018; zaakceptowano 17 grudnia 2018; opublikowano 28 lipca 2019.

Abstrakt

W eseju[1] przedstawiono interpretację myśli Ludwiga Wittgensteina w kontekście nurtu fenomenologicznego w filozofii, z naciskiem na porównanie jego późnej twórczości (najpełniej wyrażonej w *Dociekaniach filozoficznych*) z projektem fenomenologii ciała Maurice'a Merleau-Ponty'ego prezentowanym w *Fenomenologii percepcji*. Punktem wyjścia do tych rozważań, w sensie logicznym, jest wczesna filozofia Wittgensteina, a konkretnie – zarys teorii podmiotu w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, przeprowadzony przez filozofa w duchu fenomenologii Edmunda Husserla, natomiast inspirację do powstania tekstu (punkt wyjścia w sensie chronologicznym) stanowił esej Adama Lipszyca dotyczący właśnie rozumienia podmiotu przez filozofa z Wiednia. Głównym pytaniem niniejszej pracy jest, na ile można Wittgensteina rozumieć jako fenomenologa, a w szczególności jako fenomenologa ciała. Na to drugie wskazują znaczące podobieństwa z myślą Merleau-Ponty'ego, zwłaszcza w kontekście zagadnień percepcji. Mimo tego, że na tytułowe pytanie należy prawdopodobnie odpowiedzieć negatywnie, analiza taka przynosi pewne korzyści. W eseju autor ujmuje myśl twórcy *Traktatu* oraz *Dociekań* za pomocą fenomenologicznej siatki pojęciowej i w konsekwencji przekracza ograniczenia pojawiające się zazwyczaj na skutek sztywnego rozumienia dwóch wielkich gałęzi współczesnej filozofii – analitycznej i kontynentalnej – i tym samym z jednej strony prezentuje w nowym świetle myśl Wittgensteina, z drugiej zaś zarysowuje pole do szerszych badań dla filozofii w ogóle.

Słowa kluczowe: filozofia; Wittgenstein; fenomenologia; ciało; Merleau-Ponty.

[1] Za wszystkie cenne uwagi do tekstu serdecznie dziękuję Pani Doktor Natalii Juchniewicz.

1.

W interesującym, będącym efektem konferencji z 2011 roku, zbiorze esejów poświęconych Ludwigowi Wittgensteinowi – *Język i gra. Rozrachunki z Wittgensteinem* (Kloc-Konkołowicz, Lipszyc, 2014) – Adam Lipszyc przedstawia interpretację dwóch (tak zwanej wczesnej oraz późnej – o obu za chwilę) filozofii austriackiego myśliciela, zgodnie z którą ich wspólną cechą i celem była próba eliminacji z życia człowieka elementów traumatycznych. Nie chodzi tu tylko o życie Wittgensteina, a o człowieka w ogóle, zaś punktem wyjścia Lipszyca jest przedstawienie mającej miejsce w czasie drugiej wojny światowej historii zaangażowania Wittgensteina w badania doktorów Rolanda Granta i Basila Reeve'a nad zjawiskiem szoku pourazowego zmierzających – właśnie – w stronę pozbycia się z psychiatrii mętnego i niejasnego terminu wstrząsu. U Wittgensteina z kolei analogiczna trauma miałaby mieć związek z tym, co niedorzeczne (w jego wczesnej filozofii), lub też tym, co tkwi poza właściwymi grami językowymi (w późnej). Człowiek uwolniony od niepokojów byłby całkowicie oddany codzienności. Pisze Lipszyc: „O ile człowiek *Traktatu* przede wszystkim rejestruje fakty, bohater późnego dzieła Wittgensteina jest przede wszystkim istotą działającą, uwikłaną w pewien «sposób życia»" (Lipszyc, 2014, s. 33).

Zainspirowany tym ujęciem, a zwłaszcza przesunięciem w egzegezie wczesnej i późnej filozofii Wittgensteina nacisku ze świata (czy to złożonego z faktów, czy konstruowanego przez wspólny sposób życia i tym samym obraz świata) na człowieka i podmiot, chciałbym przedstawić próbę ujęcia tej myśli filozoficznej w świetle *Fenomenologii percepcji* Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Uważam, że interpretacja taka jest w pewnym stopniu uzasadniona w odniesieniu do późnej filozofii Wittgensteina, choć bez wątpienia koniecznym punktem wyjścia będzie *Tractatus Logico-Philosophicus*, a także – moim zdaniem – jego rzadko eksponowane fragmenty, poświęcone właśnie koncepcji podmiotu, w ogromnym stopniu przypominające projekt Edmunda Husserla.

Rzecz jasna, próba ta może wydać się niecodzienna. Zdaje się jednak, że warto szukać wątków łączących dwa podstawowe paradygmaty filozofii współczesnej, filozofię analityczną oraz kontynentalną. I nawet jeśli redukcjonistyczne dążenia okażą się nieudane (co jest bardzo prawdopodobne), to przeprowadzone niejako w nawiasie chwilowe połączenie obu sposobów myślenia może im później pozwolić odejść swoiście wzbogaconymi. Wittgenstein wydaje się do tego zadania myślicielem wręcz idealnym: z jednej strony *Traktat* stanowi kamień milowy filozofii analitycznej, z drugiej zaś nieprzypadkowo do filozofa tego odwołuje się nieraz także tradycja nieanalityczna. Przy tym drugim ujęciu wymienić można chociażby Jean-François Lyotarda (Lyotard, 1997, s. 170–178).

Próba taka tym bardziej może okazać się uzasadniona, że przecież obie tradycje wychodzą właściwie z jednego, wspólnego korzenia, jakim są koncepcje Gottloba Fregego i Husserla. Dążenie autora *Sensu i znaczenia* było właściwie identyczne z marzeniem ojca fenomenologii, by ugruntować naukę na ścisłych i niepodważalnych podstawach. Także problemy podejmowane przez reprezentantów obu nurtów filozofii – kontynentalnego oraz analitycznego – okazują się często te same: jako przykład niech posłuży zagadnienie

nazw własnych, dyskutowane nie tylko przez Saula Kripkego czy Johna Searle'a, ale również przez Michela Foucaulta, albo danych zmysłowych (Alfred Ayer, Bertrand Russell, a z drugiej strony Merleau-Ponty).

Wszystko to może pozwolić trafniej ująć grę napięć jedności i różnorodności w filozofii rozumianej jako całość, a także umożliwić przyjrzenie się w podobnym duchu myśli Wittgensteina. Jego późna, antyesencjalistyczna filozofia, oparta na pojęciach gry językowej oraz podobieństwa rodzinnego, często przeciwstawiana jest wczesnemu, wyrastającemu z atomizmu logicznego programowi *Traktatu*; czasem szuka się jeszcze punktów wspólnych (jak na przykład w świetle niektórych interpretacji, o których za chwilę, niechęć względem metafizyki), ale jeszcze cenniejszym nastawieniem badawczym zdaje się spojrzenie także na ruch tej myśli (podejście takie charakteryzuje na przykład badania Cory Diamond [2000]). Być może rozwój ten zostanie wydobyty właśnie dzięki takiej fenomenologicznej interpretacji. Sukces na tej drodze nie jest gwarantowany, jednak ze względu na wyżej wymienione warto na nią wkroczyć.

2.

Zacznę od *Traktatu*. W odczytaniach tego tekstu zwraca się w pierwszej kolejności uwagę na zaproponowaną przez Wittgensteina faktualistyczną ontologię oraz na problematykę relacji języka do świata. Rezultatem jest często uznanie, że autor przedstawia w swoich tezach program ściśle metafizyczny – ujęcie takie na gruncie polskim wspierał przede wszystkim znawca i tłumacz Wittgensteina, Bogusław Wolniewicz, który posunął się nawet do stwierdzenia, że sens dzieła lepiej by oddał tytuł nie w swym oryginalnym brzmieniu, lecz *Tractatus Logico-Metaphisicus* (Wolniewicz, 2019, s. 44). Dużą rolę odgrywa także refleksja nad ostatnimi fragmentami dzieła, takimi jak słynna teza 6.54:

> Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.) Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie. (Wittgenstein, 2000a, s. 83)

czy teza 7: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć" (Wittgenstein, 2000a, s. 83), które w swym niejasnym brzmieniu mogą sprawiać wrażenie zaproszenia do rozważań egzystencjalnych. Tu odczytanie jest przede wszystkim mistyczno-metafizyczne, a zarazem etyczne, zresztą w zgodzie z treścią listu Wittgensteina do wydawcy (Wolniewicz, 2000, s. viii). Ogólnie wyróżnić można trzy główne interpretacje *Traktatu*: neopozytywistyczną, w zgodzie z wykładnią Wittgensteina dokonaną przez członków Koła Wiedeńskiego, drugą, wskazującą na różnicę między mówieniem (*sagen*) a pokazywaniem (*zeigen*), gdzie tezy etyczne i metafizyczne można zrozumieć i przekazać jedynie na drugi sposób, oraz trzecie, terapeutyczne rozumienie tej filozofii (Brommage, 2008)[2].

[2] Można ponadto uwzględnić obok powyższych jeszcze dwa inne odczytania wczesnej filozofii Wittgensteina, tak jak czyni to Anat Biletzki (cyt. za: Dziobkowski, 2019, s. 9–12): kładące nacisk na metafizyczny aspekt tej

Sądzę, że przy ograniczeniu się do tych ujęć umyka kilka istotnych tez dotyczących podmiotu i jego związku ze światem. Także Wolniewicz wydawał się widzieć pewną wagę tego zagadnienia u Wittgensteina, jednak z nieco niezrozumiałych przyczyn zrównał podmiot z językiem[3], zaś źródeł tej myśli szukał w filozofii Immanuela Kanta (Wolniewicz, 2019, s. 59–61).

W tekście podzielonym na 7 głównych tez wraz omawiającymi i rozwijającymi je pobocznymi, Wittgenstein – przy literalnym odczytaniu – wykłada początkowo swoją ontologię, dalej zajmuje się naturą języka oraz logiki, a wreszcie na koniec wygłasza tezy mistyczne. Między tymi punktami można jednak dostrzec jeszcze jeden element: omawiając słynną tezę 5.6 („Granice mego języka oznaczają granice mego świata" [Wittgenstein, 2000a, s. 64]), filozof przedstawia coś, co wydaje się zarysem koncepcji człowieka w *Traktacie*. Podstawowy sens tej tezy leży oczywiście w zainicjowaniu ostatniej tezy tekstu, 7., jak we wstępie do tekstu wskazuje Wolniewicz (Wolniewicz, 2000, s. xxxviii). Jednak stanowi ona również preludium do tezy 6. i ją komentujących, które z kolei dotyczą natury logiki i jej związku ze strukturą świata. Można je krótko określić jako ujęcie logiki (oraz matematyki) jako logicznego szkieletu świata: „5.61 Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami. W logice nie można zatem powiedzieć: to a to w świecie jest, a tamtego nie ma" (Wittgenstein, 2000a, s. 64). Logika nic nie może powiedzieć nam o samym świecie, gdyż ten składa się z faktów. Te tymczasem konstatowane są przez przygodnie prawdziwe zdania. Zdania tautologiczne, czyli według Wittgensteina wszystkie twierdzenia matematyki oraz logiki, wskażą jedynie pewien zakres możliwości, ale nigdy nie będzie im odpowiadał jakikolwiek fakt. Oprócz tych dwóch kategorii zdań (dotyczących faktów oraz logiczno-matematycznych, które w kontekście opisanej wyżej beztreściowości nazywa „bezsensownymi") filozof wymienia jeszcze zdania niedorzeczne, do których zalicza tezy metafizyki i etyki (nie jest to jednak wcale nihilizm moralny [Wittgenstein, 1995]). Myśli te prowadzą Wittgensteina na skraj solipsyzmu, który, jak sam też stwierdza, w pewnym sensie jest poprawnym ujęciem rzeczywistości (teza 5.62) (Wittgenstein, 2000a, s. 64). Jednakże nie da się wypowiedzieć treści tej myśli – jest ona równie niedorzeczna co realizm czy kantyzm, które tak samo próbują wyjść poza sferę faktów i określić ich związek z podmiotem. To można jedynie zobaczyć.

Podmiot posługujący się swoim językiem – logiką, narzędziem wiernie oddającym strukturę świata, zajęty jest rejestrowaniem faktów. Nie należy on do świata, lecz jest jego granicą (5.632) (Wittgenstein, 2000a, s. 65). Podmiot taki określa Wittgenstein jako Ja filozoficzne lub podmiot metafizyczny. Świat dany jest właśnie jemu – wszelkie fenomeny, w tym fenomeny własnej cielesności oraz zjawiska psychologiczne, nie należą do niego, tylko mu się jawią. Również śmierć nie jest zdarzeniem w życiu (teza 6.4311)

myśli, a także najmłodszy, niejednorodny etap, dotyczący głównie trudności wyrastających z terapeutycznego odczytania *Traktatu*.

[3] Wynika to po części z Wittgensteinowskiego utożsamienia języka z myśleniem, choć i na tym gruncie sprowadzenie podmiotu do „ogółu wszystkich możliwych treści myślowych" (Wolniewicz, 2019, s. 59) sprawia wrażenie arbitralnego.

(Wittgenstein, 2000a, s. 81). Bogdan Dziobkowski porównuje ujmowany w ten sposób podmiot do oka, które samo nie należy do pola widzenia, stanowiąc tylko jego granicę (Dziobkowski 2015, s. 479).

Tak rozumiany podmiot i jego relacja ze światem przypominają Husserlowskie ujęcie Ja transcendentalnego, które dokonuje fenomenologicznej *epoche* względem istniejącego świata. Podobnie jak u Wittgensteina nie jest ono równoważne z Ja psychologicznym i analogicznie nie jest też częścią świata (Husserl, 2009, s. 43). Świat uchwytywany za pomocą redukcji transcendentalnej posiada swą ważność ze względu na mnie i dla mnie (Ja transcendentalno-fenomenologicznego). „Naturalny grunt istnienia [Seinsboden] jest w swej egzystencjalnej mocy obowiązywania gruntem wtórnym – zakłada on nieustannie grunt transcendentalny" (Husserl, 2009, s. 37), jak pisze filozof. Fakty natomiast u Wittgensteina, zjawiając się zawsze w pewnym polu widzenia, ważność właśnie mają tylko o tyle, o ile do tego pola w pewnym stopniu przynależą. Próba wyjścia poza nie musi doprowadzić do niedorzeczności. Taki zresztą zdaniem Husserla błąd popełnił Kartezjusz – biorąc wyodrębnione ze świata Ja jako początek przyczynowych wnioskowań i tym samym mieszając porządek realny oraz transcendentalny, co w konsekwencji nie pozwoliło mu uchwycić sensu transcendentalnej filozofii (Husserl, 2009, s. 41–42). U Wittgensteina to fakty stanowią podstawowe odniesienie podmiotu poznającego świat. Będąc istnieniem stanów rzeczy (teza 2), które z kolei są konfiguracjami przedmiotów prostych (teza 2.01), same jednak stanowią dopiero punkt wyjścia do analizy mogącej doprowadzić do pierwotnych atomów logicznych (przedmiotów: substancji świata). Zarazem jednak, co filozof podkreśla w pierwszych tezach tekstu, to z nich składa się świat, nie z ontologicznie pierwotniejszych rzeczy. Tym samym uwyraźnia się kolejne podobieństwo do sfery fenomenów u Husserla, które razem tworzą świat jawiący się podmiotowi. Jego ontyczna głębia staje się wyzwaniem, które należy podjąć, i celem, który możliwy jest do osiągnięcia na drodze fenomenologicznych redukcji (odpowiadając do pewnego stopnia roli analizy u Wittgensteina).

Kolejnym zbieżnym punktem jest problem świata jako całości. Zdaniem Wittgensteina to nie poszczególne fakty zasługują na zdziwienie, gdyż one po prostu są budulcem świata. Zagadką jest istnienie świata („Bóg nie objawia się w świecie" (teza 6.432) [Wittgenstein, 2000a, s. 81] – żaden fakt w świecie: zamiana wody w wino, czy rozmnożenie chleba, nic nam nie powie o Bogu. To są tylko fakty. Bóg może objawić się poprzez to, **że** świat jest [Wolniewicz, 2000, s. xxxvi]). To samo można powiedzieć o stanowisku twórcy fenomenologii. Merleau-Ponty pisze: „Najlepszą formułą redukcji jest chyba ta, jaką podał Eugen Fink, asystent Husserla, kiedy mówił o „zdziwieniu" wobec świata" (Merleau-Ponty, 2001, s. 11). Husserl, tak jak Wittgenstein, pragnie za pomocą swojej metody uniknąć aporii naiwnego realizmu z jednej strony i solipsyzmu z drugiej. W obu przypadkach ta wizja podmiotu jest wstępem do dalszych badań.

3.

Zmianę paradygmatu filozofowania między wczesną a późną myślą Wittgensteina można, jak sądzę, umieścić (obok wielu innych) w siatce pojęciowej fenomenologii i opisać jako przeniesienie podmiotu w świat. W *Traktacie* podmiot, czyli *quasi*-Husserlowskie Ja metafizyczne, rejestruje różne fakty i dokonuje logicznych analiz za pomocą myślenia–języka. Owszem, język nie jest czymś prywatnym, jednakże nie jest on również efektem konwencji: jako myślenie jest on izomorficzny względem świata. Logika stanowi szkielet rzeczywistości.

Natomiast narzędzie dostępne podmiotowi zarysowanemu w *Dociekaniach filozoficznych* jest w zupełności uwarunkowane jego otoczeniem, sferą dotychczasowej praktyki. Język i słowa tylko o tyle pełnią swą funkcję, o ile są elementami różnorodnych gier językowych („Termin «gra językowa» ma tu podkreślać, że mówienie jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia" [Wittgenstein, 2000b, s. 20]). Czym jest wspólny sposób życia, dobrze ilustruje inny tekst z okresu późnej twórczości filozofa: *O pewności.* Wspólny sposób życia tworzy wspólny świat, obraz świata, czyli podstawę dla rzeczywistości; opisując hipotetyczne spotkanie naiwnego realisty, George'a Edwarda Moore'a, z radykalnym sceptykiem lub człowiekiem posiadającym skrajnie odmienny obraz świata (na przykład tubylcem z dalekiej wyspy), pokazuje Wittgenstein słabość argumentów realisty. Wynika to oczywiście z tego, że i on, i sceptyk źle posługują się pojęciami wiedzy oraz wątpienia, ale oprócz tego myślą filozofa jest, że w konfrontacji z całkiem innym sposobem życia argumenty językowe nie mają siły. W zetknięciu z pewnymi swoich racji tubylcami, wierzącymi na przykład, że w czasie snu przenoszą się na Księżyc (Wittgenstein, 1993, s. 37), również zachodnia nauka i technika nie okażą się jakimkolwiek argumentem przemawiającym na rzecz naszego obrazu rzeczywistości (takiego, jakim go ujmują chociażby nauki ścisłe). Ostatecznie przy próbie zmiany cudzego widzenia świata możemy odwołać się tylko do perswazji lub siły. Dlatego też w *Dociekaniach* Wittgenstein twierdzi: „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć" (Wittgenstein, 2000b, s. 313).

Język dla późnego Wittgensteina nie jest logicznie zbudowanym systemem znaków, którego podstawowym elementem są nazwy, ostensywnie definiowane i odnoszące się do konkretnych przedmiotów i zjawisk. Znaczenie jest jedynie sposobem użycia, funkcją, jaką spełnia w języku, i miejscem, tym razem nie w przestrzeni logicznej, a w odpowiedniej grze językowej.

Gdzie jest tu zatem miejsce na filozofię ciała?

Zdaje się, że podobny ruch, co Wittgenstein, wykonuje Merleau-Ponty: swoim przesunięciem podmiotu w ciało (nie tylko „do", jak do środka, ale, co więcej, „w" – to ciało jest podmiotem) nadaje mu nowy sens. U Husserla Ja transcendentalne stoi niejako naprzeciw jawiącego mu się świata, przez co zresztą myśl ta stale balansuje na granicy solipsyzmu (problemu, z którym stale się mierzył w swojej refleksji Wittgenstein). U Merleau-Ponty'ego podmiot, dzięki swemu ciału, stoi wewnątrz świata i go współkształtuje. Sposób naszego postrzegania rzeczywistości jest ściśle zależny od ciała („trzeba będzie

obudzić doświadczenie świata takiego, jakim się nam jawi, o ile jesteśmy w nim poprzez nasze ciało, o ile postrzegamy świat naszym ciałem" [Merleau-Ponty, 2001, s. 226]). Merleau-Ponty próbuje przezwyciężyć dualizm i radykalne oddzielenie doznającego i doznania: zatem jednocześnie, niejako w komunii (Merleau-Ponty, 2001, s. 232–235), również świat kształtuje nasze ciało dzięki dwustronnej, dynamicznej relacji. W poszukiwaniu czegoś pierwotniejszego od zwyczajnej percepcji fenomenolog stwierdza, że właściwą charakterystyką źródłowo obejmowanego świata jest swoisty chaos, przemieszanie (powiedzmy umownie) żywiołów. To dopiero nasze zmysły ingerują w ten świat i układają go w regularny sposób: stwierdza on nawet, że co do zasady w synestezji czy innych zjawiskach odbieranych potocznie jako patologie, między innymi w halucynacjach, nie ma w istocie niczego problematycznego: „percepcja synestezyjna jest regułą, a jeśli jej nie dostrzegamy, dzieje się tak dlatego, że wiedza naukowa zniekształca doświadczenie" (Merleau-Ponty, 2001, s. 250).

Ten bardzo miejscami kantowski punkt widzenia współgra do pewnego stopnia z ujęciem Wittgensteina. Różnicą jest na pewno fakt, że tak jak strukturą porządkującą zjawiska w polu fenomenologicznym jest ciało, tak dla Wittgensteina są to interakcje z innymi ludźmi, które jednak co do zasady też są przecież cielesne. Wspomniany wcześniej sposób życia wyznacza gry językowe (definiowane przez Wittgensteina jako „całości złożone z języka oraz czynności, w które jest wpleciony" [Wittgenstein, 2000b, s. 12]), które następnie wykorzystujemy w sferze swojego przebywania w świecie: rozmawiamy, piszemy maile, ale też filozofujemy czy tworzymy teorie naukowe. Czynności wspomniane w definicji mają, rzecz jasna, charakter cielesny. Można z pewnym przybliżeniem powiedzieć, że u Wittgensteina to „ciało społeczne", albo kolektywne, wytwarza nasze ujmowanie rzeczywistości (nie jest to jednak perspektywa, mówiąc umownie, deterministyczna; możliwe jest, co pokazywały wspomniane wcześniej przypadki, niewłaściwe, w Wittgensteinowskim sensie, posługiwanie się pewnymi wyrażeniami (por. np. z rozumieniem języka jako produktu społecznego u Marksa [1958]). Sposób życia, kształtujący gry, sam powstaje właśnie dzięki interakcjom *stricte* cielesnym. Dużą partię tekstu *Dociekań* (Wittgenstein, 2000b, s. 270–320) Wittgenstein poświęca na wykazanie, że użycie języka przez innych możemy rozumieć wyłącznie na podstawie roli wyrażeń w poszczególnych grach językowych: nie mamy żadnego magicznego dostępu do ich umysłów. Nie jest to oczywiście tradycyjny behawioryzm, Wittgenstein nie chce redukować sfery wewnętrznych przeżyć; wynikiem jego badań nad „gramatyką głęboką" poszczególnych wyrażeń jest to, że w rzeczywistości pojęcia jaźni, stanów mentalnych itd. pełnią w grach językowych funkcję wyrażeń o zachowaniu, ponieważ tylko do nich mamy dostęp.

W bardzo podobnym duchu wypowiada się Merleau-Ponty:

> Postrzegam innego jako zachowanie, na przykład widzę żal albo gniew drugiego człowieka w jego postępowaniu, na jego twarzy i na jego rękach, niczego nie zapożyczając z «wewnętrznego» doświadczenia żalu lub gniewu, ponieważ żal i gniew są odmianami bycia w świecie, w których nie istnieje podział na ciało i świadomość i które występują zarówno w postępowaniu innego widzialnym w jego fenomenalnym ciele, jak w moim własnym zachowaniu, którego doświadczam. (Merleau-Ponty, 2001, s. 378)

Ciało jako pewna jedność ekspresyjna uchwytywana jest bezpośrednio. Podział na byt-w-sobie oraz byt-dla-siebie wraz z następującą po nim próbą poznania innego prowadzi do paradoksu. Choć emocje innego odczuć mogę tyko jako własną myśl o jego uczuciach, nigdy jako coś zupełnie swojego, to nie można tu wątpić w ich istnienie, gdyż inny, tak samo jak ja, też jest ciałem. Rozumowanie tego typu wraz z próbą wykazania bezzasadności solipsyzmu wydaje się, mimo pewnych różnic, charakterystyczne dla obu filozofów. Podczas gdy dla Wittgensteina (podobnie jak w jego wczesnej filozofii) wątpliwości co do istnienia innych umysłów są niedorzeczne i solipsyzm próbuje wątpić tam, gdzie wątpić się nie da, to Merleau-Ponty próbuje zbić rozumowanie sceptyckie niejako poprzez oczywistość. Stara się on jednocześnie uniknąć wnioskowania przez analogię przy próbie odnalezienia w świecie innych świadomości i umysłów: jeśli moje ciało to ja, to widząc inne ciała i ich ekspresje, zyskuję też pewność o ich intencjonalnym życiu. W odróżnieniu od ujęcia Husserlowskiego, tutaj to ciało „ciągnie" świadomość za sobą, nie odwrotnie. Psychika innego staje się bezpośrednim, cielesnym doświadczeniem.

Logicznym następstwem podjęcia tego problemu przez obu filozofów jest zajęcie się także zagadnieniem jednostkowych postrzeżeń. I tu można dostrzec pewne podobieństwa.

Najlepiej widać to na omawianej przez Wittgensteina słynnej figurze „kaczko-zająca". Charakterystyczne dla tego typu postrzeżenia jest to, że widzimy je zawsze jako coś (Wittgenstein nazywa to widzeniem aspektu). Opis „obiektywnych" własności rysunku, konkretnych linii niczego nie zmieni (Wittgenstein, 2000b, s. 271–274). Jeśli widzę w danym momencie figurę jako zająca (i nie wiem, że może to być dla mnie kaczka), opis taki nie sprawi, że zacznę widzieć rysunek jako kaczkę. Analogicznie może być z wieloma innymi figurami, dość zwyczajnymi: trójkąt mogę postrzegać jako „trójkątny otwór, jako bryłę, jako rysunek geometryczny; jako ustawiony na podstawie, jako zawieszony na wierzchołku, jako górę, jako klin, jako strzałę lub jako wskazówkę" (Wittgenstein, 2000b, s. 280). Podobnie i bawiące się dziecko widzi skrzynię jako dom. Tym, co wyznacza dostępny nam aspekt postrzeżenia (co ważne, Wittgenstein odcina się od interpretacji, według której mielibyśmy dysponować postrzeżeniem przedmiotu i dopiero następnie jego mentalną interpretacją), jest sposób użycia go, określany przez grę językową i w konsekwencji sposób życia.

Merleau-Ponty z kolei krytykuje ujęcie percepcji jako czegoś obiektywnego i jako podstawy dla opierającej się na empirii nauki: „Nie powiemy już, że percepcja jest zaczątkiem nauki, lecz odwrotnie – że nauka jest percepcją, która zapomniała o swoich źródłach i sądzi, iż jest zakończona. Pierwszym aktem filozoficznym byłby więc powrót do świata przeżywanego, mieszczącego się gdzieś poniżej świata obiektywnego" (Merleau-Ponty, 2001, s. 76). Fenomenolog stara się, tak samo jak Wittgenstein, odeprzeć empirystyczny obraz świata i procesów poznawczych, zgodnie z którym wyabstrahowany podmiot ma dostęp do niepowątpiewalnych danych zmysłowych, które służą za przejrzyste zapośredniczenie w drodze do świata. *Qualia* nie są niemymi obrazami, ale wynikami pewnej interakcji ciała z otaczającym go światem i jednocześnie nieprzejrzystym nośnikiem

pewnego życiowego znaczenia – służą nam o tyle, o ile stanowią część naszego ogólnego systemu dostosowania do świata, pewnego układu (Merleau-Ponty, 2001, s. 229–230).

I dla niego psychologia postaci, *Gestalt*, stanowi ważne zagadnienie na tle poruszanych problemów. Fenomenolog musi pamiętać o fenomenalnym charakterze swoich postrzeżeń („*Gestalt* koła nie jest jego matematycznym prawem, lecz fizjonomią" [Merleau-Ponty, 2001, s. 80]). Mając na uwadze subiektywne uwarunkowania jawiących się kształtów, charakteru danych zmysłowych jako czegoś nie-obiektywnego, należy się zwrócić w stronę ich podstawy, czyli właśnie dla Merleau-Ponty'ego ciała. Fenomenologia, jako studium jawienia się czegoś, nie może tych zjawisk brać, jak empiryzm, za dobrą monetę i z góry ich przyjmować (Merleau-Ponty, 2001, s. 80), ale musi starać się je umieścić w szerszym kontekście i uchwycić we właściwym związku z doznającym *ego*.

4.

Zauważyć więc można kilka zasadniczych podobieństw zachodzących między późną myślą Ludwiga Wittgensteina a projektem fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Pierwsze z nich jest wyraźnie widoczne w widzeniu problemu uwarunkowania obrazu świata. U Wittgensteina obraz świata jest wytworem gier językowych i pośrednio sposobu życia je kształtującego. Ten zaś sam jest wypadkową interakcji z innymi, które, co do zasady, mają cielesny charakter. Choć należałoby tu mówić o roli ciała rozumianego w stałych interakcjach z innymi, a więc w perspektywie społecznej, nie zaś wyłącznie indywidualnej, to jednak fenomen jednostkowej cielesności ma tu pewne znaczenie jako jeden z wektorów kształtujących pole tej ekspresywnej interakcji. Tym samym, choć to pierwiastek wspólny określa to, co indywidualne, również indywiduum ma wpływ na całość. To, co u Wittgensteina można dostrzec poprzez kolejne poziomy zapośredniczeń, u Merleau-Ponty'ego dokonuje się bezpośrednio. To moje ciało (Ja) jest pierwszym i najbliższym pod względem poznania warunkiem relacji z innymi i ze światem. Będąc wplecione w siatkę ekspresyjno-behawioralnych relacji, konstytuuje moje pole fenomenalne i samo jest przez swoje zewnętrze przekształcane.

To prowadzi obu filozofów do zagadnienia Innego. Czy możemy mówić bez cudzysłowów i nawiasów o Innym i jego psychice? Czy możliwy jest potoczny obraz świata, zgodnie z którym jestem jednym spośród wielu świadomie działających podmiotów? Wittgenstein odpowiada na te pytania poprzez eliminację wątpliwości: takie pytania są bezzasadne. Solipsysta, jak każdy inny radykalny sceptyk, posługując się słowem „wątpliwość", nie robi tego w poprawny sposób. Każda gra językowa, w której może ono wystąpić, zakłada już na wstępie pewien rodzaj pewności, jakieś zdania zawiasowe. Można je podważyć, jednak wtedy po prostu zmieniamy grę językową na inną, która również będzie miała swoje fundamenty. W pełni radykalny sceptycyzm jest niemożliwy, ponieważ jest niedorzeczny. Merleau-Ponty również posługuje się metodą eliminacyjną, choć przy tym wykorzystuje nie pojęcie niedorzeczności, a oczywistości. Podobny Wittgensteinowi jest jednak jego sposób postępowania. Nie próbuje odpowiedzieć na powstałe

pytanie o możliwość istnienia innych bytów-dla-siebie, lecz pokazuje, że nie ma sensu go stawiać. Nie próbuje tu iść utartą drogą wnioskowań przez analogię: widzę, że inny (rozumiany jeszcze jako byt-w-sobie) cechuje się dużą liczbą właściwości co ja, więc prawdopodobnie przysługują mu również inne, te, które czynią z niego byt-dla-siebie. Problem wynikły z takiego ujęcia nie ma tu miejsca, gdyż inny, tak samo jak a, po prostu jest ciałem. I jako to ciało wkracza w mój – nasz wspólny – świat.

Trzecim wreszcie problemem, podobnie ujmowanym i przez Merleau-Ponty'ego, i przez Wittgensteina, są percepcje w ich konkretności, co bezpośrednio wynika z pierwszego wspólnego zagadnienia, czyli uwarunkowania obrazu świata. Obaj filozofowie przypuszczają zdecydowany atak na pozytywistyczny mit danych zmysłowych. To, jakie wrażenia i percepcje są dostępne mnie jako świadomości, warunkowane jest ściśle przez moje cielesne zdolności kognitywne. Merleau-Ponty nie waha się nawet postawić tezy, że rzeczywistość w swej źródłowości ma chaotyczny i synestetyczny charakter. Wittgenstein nie idzie tak daleko i zatrzymuje się na uwarunkowaniu postrzeżeń, w analogii do słów wraz z ich znaczeniami, przez otaczającą sytuację, grę językową.

Poszukiwania te stanowią oczywiście wyłącznie ułamek możliwych tropów interpretacyjnych. Podobnie też wskazane podobieństwa nie czynią jeszcze z Wittgensteina fenomenologa[4] – zupełnie inaczej pojęte jest na przykład zagadnienie źródłowości. Wittgenstein, co widać na przykładzie problemu konkretnych postrzeżeń, nie formułuje propozycji odnośnie do możliwych źródeł naszych przeżyć. Sposób życia, jako „lita skała" (Wittgenstein, 2000b, s. 125), stanowi granicę tego, co może być powiedziane (by sięgnąć na chwilę po jego wczesną filozofię). Z jednej strony próba przekroczenia tej granicy musi poskutkować niedorzecznością, tymczasem jednym z najbardziej charakterystycznych rysów fenomenologii jest właśnie poszukiwanie doświadczenia źródłowości, zarówno w ujęciach Husserla, Merleau-Ponty'ego, jak i Martina Heideggera. Z drugiej strony nie jest to kwestia zupełnie rozstrzygnięta, gdyż za odpowiadające fenomenologicznemu poszukiwaniu źródła można uznać program gramatyki głębokiej, sformułowany w *Dociekaniach*. Natomiast niepodlegającą większym wątpliwościom rozbieżnością jest niechęć Wittgensteina do metafizyki, szczególnie wyraźna na gruncie jego późnej filozofii (bo we wczesnej jest to kwestia co najmniej niejasna). Tymczasem fenomenologia Husserla, na której tle krótko zaprezentowałem filozofię podmiotu z *Traktatu*, i fenomenologia ciała przedstawiona w *Fenomenologii percepcji*, która w świetle tej próby miałaby stanowić odniesienie do późnej twórczości Wittgensteina, stanowią projekty ściśle metafizyczne.

Mimo to słuszna zdaje się konkluzja o zasadności takiego zestawienia, zwłaszcza w kontekście korzyści intelektualnych, które w konsekwencji ono przynosi. Zrzutowanie filozofii Wittgensteina na fenomenologiczną siatkę pojęciową pozwala pod jeszcze jednym kątem oświetlić rozwój jego myśli. Spośród pojawiających się pod adresem tego filozofa pytań o to, na ile *Traktat* jest dziełem metafizycznym, a na ile antymetafizycznym, jakie

[4] Choć zauważyć można, że także w innych miejscach filozof ten podejmuje pewne zagadnienia z zakresu fenomenologii, por. np. Wittgenstein, 2014.

różnice i podobieństwa zachodzą w rozumieniu języka między obydwoma okresami jego twórczości i najogólniej, na ile filozofia wyrażona najpełniej w *Dociekaniach filozoficznych* jest kontynuacją, a na ile zaprzeczeniem programu wyrażonego na początku lat 20., wyłonić można jedną jawiącą się stosunkowo niekontrowersyjnie. Jest nią właśnie rozumienie podmiotu, z jednej strony ujmowanego tak, jak proponował w przytaczanym na początku eseju Adam Lipszyc (jako bytu skupionego wyłącznie na doczesności: faktach, grach językowych), z drugiej poparte myśleniem o fenomenologii. Późna filozofia Wittgensteina okazuje się na tym tle nie zaprzeczeniem i potwierdzeniem jego wczesnej działalności filozoficznej, a konsekwentnym rozwojem, podobnym do tego, jaki dokonał się w fenomenologii między Husserlem a Merleau-Pontym. Mimo że Wittgenstein bez wątpienia nie był filozofem ciała, refleksja ta, wzięta w nawias (być może fenomenologiczne *epoche*), może zachować swą ważność.

Rzecz jasna, filozofa tego podobnie można porównać także z wieloma innymi myślicielami uznawanymi za należących do tradycji kontynentalnej. Jak wskazałem na początku, postać i myśl Wittgensteina są szczególnie predysponowane do tej roli. Refleksję taką można spokojnie pozostawić w obrębie tradycji fenomenologicznej i, podobnie jak tu, wychodząc od Husserla, poprowadzić dalej. Na takiej zasadzie filozofem zestawionym wraz z Wittgensteinem może być chociażby Heidegger i w rzeczywistości często się takich porównań dokonuje (Guignon, 1990). Próby takich zestawień można by rozwijać i mnożyć, jednak w tym momencie nie podejmuję się tego zadania. Ufam, że bardzo „funkcjonalistyczne", by nie powiedzieć „przedmiotowe", użycie myśli Wittgensteina pozwoliło osiągnąć zamierzone cele. Umożliwiło na chwilę zetknąć się idącym zazwyczaj w innych kierunkach dwóm filozoficznym paradygmatom, jak również, poprzez wykorzystanie zewnętrznej w pewnym stopniu perspektywy, uwypuklić pewne elementy myśli Wittgensteina. Więc choć na postawione w tytule pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco, nie należy uważać tego za filozoficzną porażkę.

Bibliografia

Brommage, T. J. (2008). *Three Wittgensteins, Interpreting the Tractatus Logico-Philosophicus* (Rozprawa doktorska). University of South Florida, Tampa, FL. Pobrano z https://scholarcommons.usf.edu/etd/149

Diamond, C. (2000). Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. W: A. Crary, R. Read (red.), *The New Wittgenstein* (s. 149–173). Londyn, UK: Routledge.

Dziobkowski, B. (2015). Religia u Wittgensteina i Bubera. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, 24*(4), 477–490.

Dziobkowski, B. (2019). O Rzeczach i faktach Bogusława Wolniewicza. W: B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty: Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* (s. 7–32). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Guignon, C. (1990). Philosophy after Wittgenstein and Heidegger. *Philosophy and Phenomenological Research, 1*(4), 649–672.

Husserl, E. (2009). *Medytacje kartezjańskie*. (A. Wajs, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo IFIS PAN.

Kloc-Konkołowicz, J., Lipszyc, A. (red.). (2014). *Język i gra: Rozrachunki z Wittgensteinem*. Warszawa, Polska: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Lipszyc, A. (2014). Bez urazy: Filozofia Wittgensteina jako próba eliminacji traumy. W: J. Kloc-Konkołowicz, A. Lipszyc (red.), *Język i gra: Rozrachunki z Wittgensteinem* (s. 23-41). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Lyotard, J. F. (1997). *Kondycja ponowoczesna*. (M. Kowalska, J. Migasiński, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Aletheia.

Marks, K. (1958). *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*. (K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, tłum.). Warszawa, Polska: Książka i Wiedza.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. (M. Kowalska, J. Migasiński, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Aletheia.

Wittgenstein, L. (1993). *O pewności*. (W. Sady, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Aletheia.

Wittgenstein, L. (1995). *Wykład o etyce*. (W. Sady, tłum.). Kraków, Polska: Znak.

Wittgenstein, L. (2000a). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (B. Wolniewicz, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein, L. (2000b). *Dociekania filozoficzne*. (B. Wolniewicz, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein, L. (2014). *Uwagi o barwach*. (B. Baran, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Aletheia.

Wolniewicz, B. (2000). O traktacie. W: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (s. vii-xl). (B. Wolniewicz, tłum.). Warszawa, Polska: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wolniewicz, B. (2019). *Rzeczy i fakty: wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*. Warszawa, Polska: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ludwig Wittgenstein – Philosopher of the Body?

Abstract

The main topic of this essay is an interpretation of Ludwig Wittgenstein's thought in the context of the phenomenology, especially regarding his late philosophy, presented in Philosophical Investigations, and its comparison with the project of the phenomenology of the body, demonstrated in Phenomenology of Perception by Maurice Merleau-Ponty. The starting point of this proposition is the early philosophy of Wittgenstein and the outline of his

theory of the person, introduced in a phenomenological (Husserlian) manner. A key inspiration for the essay was Adam Lipszyc's analysis of Wittgenstein's understanding of subjectivity in general. The central question here is whether Wittgenstein can be called a philosopher of the body. Some arguments backing this hypothesis can be found in the similarities between his work and Merleau-Ponty's thought. While the answer should probably be negative, this analysis itself has some value. The author explains Wittgenstein's philosophy using phenomenological theoretical tools and, consequently, transcends the limitations stemming from the strict division between analytical and continental philosophy. The essay endevours to show the Viennese philosopher's thought in a refreshing context, while also presenting a new field for philosophical investigations (nomen omen) in general.

Keywords: philosophy; Wittgenstein; phenomenology; body; Merleau-Ponty.

Publikację sfinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na działalność upowszechniającą naukę (DUN), działalność wydawnicza, nr umowy: 711/P-DUN/2019, okres realizacji: 2019–2020.