

Jakub Kloc-Konkołowicz*

Etyka Wittgensteinowska?

W opublikowanej niedawno w Polsce pracy *Myślenie moralne* Richard M. Hare napisał:

„Nie wystarczy powiedzieć: «Istnieją takie sytuacje, w których bez względu na to, jak się postąpi, zrobi się to, czego się nie powinno robić, tzn. postąpi się źle». Owszem, to prawda; niektórzy chcieliby w tym widzieć — jak powiadają — «sytuację tragiczną»; dla innych świat nie byłby tak interesujący, gdyby nie te sytuacje [...]. Tragiczna staje się zaś sytuacja wtedy, gdy ten ktoś odwołuje się do myślenia moralnego po to, by móc rozstrzygnąć, co powinien zrobić; a kiedy to robi, nie mając wiedzy większej niż ta, której dostarczają myśliciele-absoluciści wierzący w bardzo proste i absolutnie nienaruszalne zasady, następuje impas. [...] W sytuacji takiego konfliktu intuicji nadszedł czas, by przywołać rozum”¹.

Wypowiedź tę można, jak sądzę, zrozumieć w następujący sposób: doktryna etyczna godna swego miana powinna wykraczać poza patetyczne wskazanie na konflikt moralny, nie tyle może dyktując szczegółową drogę postępowania, ile raczej wypracowując ogólne kryteria, umożliwiające odróżnienie drogi wiodącej na manowce od takiej, którą kroczenie daje się racjonalnie uzasadnić. Innymi słowy: filozofia moralna, która w przypadku konfliktu moralnego nie próbowałaby sformułować kryteriów oceny zasad postępowania i uogólnić ich tak, by można je było później „intuicyjnie” stosować w dostatecznie podobnych przypadkach, pozostawiałaby zainteresowanych bez kompasu, umożliwiającego orientację w gąszczu etycznych problemów. Taki podniesiony do rangi zasady „sytuacjonizm” w etyce równałby się przechodzeniu od jednego do innego konfliktu moralnego bez żadnej strategii, umożliwiającej poddanie refleksji zasad moralnych, którymi kierujemy się intuicyjnie.

Przywołałem ten cytat na samym wstępie, ponieważ sądzę, że to, co zwykle się w literaturze krytycznej nazywać „etyką Wittgensteinowską” prowadzi właś-

* Autor jest stypendystą Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

¹ R.M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, Warszawa 2001, s. 46 i n.

nie do takiego „sytuacjonistycznego” paraliżu wszelkich prób sformułowania ogólnych procedur oceny słuszności norm. Jest to zarzut tylko o tyle, o ile zgadzamy się z poczynionym założeniem — wyrażającym przekonanie nie tylko Hare’a, ale też wielu innych filozofów oraz laików — dotyczącym etyki, iż powinna ona dostarczać procedur umożliwiających ocenę stosowanych intuicyjnie norm. Założenie takie nakłada na etykę jako na teorię pewne warunki, ale przede wszystkim implikuje ten zupełnie podstawowy warunek, by etyka w ogóle przyjęła formę teorii. Już to, jak postaram się pokazać, wydaje się w obrębie filozofii Wittgensteina niemożliwe; jeśli nawet mamy tu jednak do czynienia z załączkami pewnego typu teorii, to, jak będę próbował pokazać, nie spełnia ona pozostałych warunków: nie jest w niej bowiem proponowana żadna procedura poddawania refleksji stosowanych intuicyjnie zasad. Zamiast niej przedstawiony zostaje pewien model życia, który jednak konkretne problemy moralne pozostawia kwestią całkowicie otwartą.

Podobne zarzuty pod adresem nie tylko etyki samego Wittgensteina, ale też filozofii moralnej jego następców, takich jak Peter Winch, sformułowała niedługo Onora O’Neill. Napisała ona:

„Życie moralne [w etyce Wittgensteina i jego następców] ujmowane jest jako polegające na dochodzeniu do postrzegania rzeczy w pewnym świetle, na ujrzeniu sensu własnego życia jako całości. [...] Trudno [jednak] zrozumieć, jak możliwe jest przejście od [...] zapożyczonych z literatury lub hipotetycznych przykładów do moralnych decyzji bez udziału zasad bądź teorii, która wskazywałaby [...], jaki rodzaj odpowiedniości między przykładem a prawdziwą sytuacją jest ważny, a jaki trywialny. Bez takich zasad perspektywa obserwatora, od której wychodzi Wittgensteinowska refleksja moralna, skazuje tę refleksję na popadnięcie w «moralne koneserstwo»; temu ostatniemu nie udaje się zaś rozwiązywanie problemów, wobec których faktycznie stajemy [...] Wittgensteinowskie twierdzenie, że namysł moralny może zostać zredukowany do «spoglądania na konkretne przykłady i przypatrywania się temu, co chcemy na ich temat powiedzieć» wyłącza elementy, które są w tym namysle niezbędne, jeśli ma on kierować działaniem, a nie być jedynie rozrywką obserwatora (*spectator sport*)”².

Postaram się pokazać, że Wittgensteinowska etyka w istocie nieuchronnie prowadzi do postawy kwietystycznej, ponieważ jej podstawową kategorią nie jest, wbrew pewnym werbalnym deklaracjom, działanie, lecz widzenie (kontemplacja). Dotyczy to, jak sędzę, w równej mierze wczesnej, jak i późnej filozofii Wittgensteina. I choć w pierwszej obiektem wspomnianej kontemplacji jest co innego niż w drugiej, to jednak nastawienie kontemplatywne pozostaje podstawowym rysem Wittgensteinowskiej etyki. Twierdzenie o braku zasadni-

² O. O’Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge 1989, s. 176.

czych zmian w Wittgensteinowskiej myśli etycznej pomimo wyraźnej cezury odnoszącej się głównie do sposobu ujmowania języka (w *Traktacie* i w *Dociekaniach filozoficznych*) pozostaje skądinąd w zgodzie z przekonaniem większości badaczy tej myśli³. Oprócz wymienionych już celów niniejszego tekstu: wykazania, że (1) etyka Wittgensteina opiera się na metaforze widzenia oraz że (2) jego ujęcie nie dostarcza żadnej ogólnej procedury umożliwiającej ocenę zasad moralnych, postaram się także zasugerować, że (3) interesującą alternatywą dla Wittgensteinowskiego modelu jest etyka, oparta na zbliżonych założeniach, odrzucająca jednak zawężony model racjonalności, jaki zdaje się przyjmować autor *Traktatu*, mianowicie etyka Kantowska (i jej dość poważnie zmodyfikowana współczesna następczyni, etyka dyskursu).

Zacznijmy od uwagi pochodzącej z wczesnego okresu, w którym Wittgenstein wypracował — co prawda w postaci dość lakonicznych konstatacji — zasadnicze zręby swojej etyki:

„Myślący podmiot jest zapewne czystą iluzją. Ale obdarzony wolą podmiot istnieje”⁴.

Zdaje się to podważać naszą wstępną sugestię o dominacji postawy kwietystycznej w etyce Wittgensteina. Skoro istnienie zarezerwowane zostaje dla podmiotu obdarzonego wolą, to można by wręcz mówić o aktywizmie, o „prymacie praktyczności”, by posłużyć się parafrazą Kantowskiej terminologii. Ten domniemany aktywizm zdaje się znajdować potwierdzenie w innym jeszcze twierdzeniu:

„Dobro i zło wchodzi dopiero przez podmiot. A podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”⁵.

Opierając się na dotychczasowych rozeznaniach, można by twierdzić, że działanie uzyskuje wyraźną przewagę nad myśleniem, a podmiotowi działającemu zostaje przypisana niezwykle ważna rola: wnosi on z zewnątrz, do świata, dobro i zło. „Wnoszenie” jest metaforą jak najbardziej aktywistyczną, zastanówmy się jednak, na czym dokładnie ma ono polegać. W pierwszym odruchu można by sądzić, że wola, odnosząc się do konkretnych przedmiotów, nadaje im jakoś dobra bądź zła. Wittgenstein wyklucza jednak taką możliwość, twierdząc, że:

„Jeśli dobra lub zła wola ma wpływ na świat, to może mieć wpływ tylko na jego granice, a nie na fakty”⁶.

Równolegle z twierdzeniem, że wola nie odnosi się do żadnych konkretnych faktów i że zmiany stanów rzeczy są logicznie niezależne od chcenia, rozwijana jest wizja bezsilnego podmiotu:

³ Zob. m.in.: C. Creegan: *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*, London – New York 1989.

⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 66.

⁵ Tamże, s. 65.

⁶ Tamże, s. 61.

„Nie mogę nagiąć zdarzeń tego świata do mojej woli: jestem całkowicie bezsilny. Mogę jedynie uniezależnić się od świata — a zatem w pewnym sensie go opanować — poprzez wyrzeczenie się jakiegokolwiek wpływu na zdarzenia”⁷.

Paradoks polega zatem na tym, że choć zachowany został podmiot działający, to jednak okazuje się on zupełnie bezsilny. Może on, jak czytamy, co najwyżej uniezależnić się od biegu zdarzeń. Podmiot ten zostaje ujęty jako „pozaświatowy”, stanowiący granicę czy warunek świata. Znaczy to tyle, że w obrębie świata możemy odnaleźć co najwyżej konstrukt, nazywany czasem „podmiotem psychologicznym”. Wittgenstein dowodzi jednak, że myśli i uczucia tego podmiotu znajdują się na dokładnie tym samym poziomie co wszystkie pozostałe fakty świata. Znaczy to, że ani własne ciało, ani — wbrew kartezjańskiej tradycji — własna świadomość nie zajmują w świecie uprzywilejowanej pozycji. Podmiotu działającego, o którym mówi Wittgenstein, nie można napotkać wewnątrz świata. W tym sensie jest to „podmiot” transcendentálny, pochodzący z tradycji niemieckiego idealizmu, który stanowi raczej warunek świata (a w nim i podmiotu psychologicznego) niż jakąś dostępną wewnętrzną refleksję formę indywidualności. Będąc warunkiem, ma on jednak czysto formalny, pozbawiony treści charakter. Ten podmiot, jako nosiciel woli, jest, jak już wspomniano, całkowicie bezsilny: nie może on wyrzucić wpływu na żaden konkretny stan rzeczy. Do czego zatem odnosi się działanie tego „działającego” przecież podmiotu?

Wyjściem, jakie Wittgenstein odnajduje z tego paradoksu „bezsilnego działającego podmiotu”, jest sugestia, zgodnie z którą Wittgensteinowski podmiot transcendentálny odnosi się do „granic” świata „jako całości”, nie zaś do konkretnych faktów, konstytuujących ten świat. Wittgenstein pisze:

„Krótko mówiąc: świat musi stać się przez to w ogóle inny. Musi niejako rozszerzyć się lub skurczyć jako całość. Jak gdyby przez przyrost lub utratę sensu”⁸.

Wyjaśnienia wymaga tu niewątpliwie pojęcie granic i odnoszenia się do nich woli podmiotu transcendentálnego. W jednym z najsłynniejszych fragmentów *Traktatu* Wittgenstein twierdził, że „granice mego języka oznaczają granice mego świata”⁹. Zgodnie z „obrazkową” teorią języka, zaprezentowaną w *Traktacie*, każde sensowne zdanie jest obrazem możliwego stanu rzeczy: zdanie jest izomorficzne z możliwym stanem rzeczy przez nie obrazowanym, posiada analogiczną do owego stanu rzeczy strukturę. Tylko takie zdanie, które obrazuje możliwy logicznie stan rzeczy, jest zdaniem sensownym. Granice zbioru wszystkich zdań sensownych (granice języka) mają taką samą ekstensję jak granice wszystkich możliwych stanów rzeczy (granice świata). Stąd bierze się osławione zakończenie *Traktatu*: „[6.53] Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie

⁷ Tamże, s. 60.

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 64.

taka: Nie mówić nic poza tym, co da się powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych — a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia”¹⁰. Problem jednak tkwi w tym, że w przeciwieństwie do reprezentantów Koła Wiedeńskiego właśnie to, co niewyraźne, to, co tajemnicze, to, o czym trzeba milczeć, było dla Wittgensteina czymś najistotniejszym. Stąd powstaje paradoks, że w filozofii Wittgensteina to, co jest zdaniem samego autora z perspektywy egzystencji najważniejsze: etyka, religia i estetyka, umieszczone zostaje w płaszczyźnie wypowiedzi pozbawionych sensu.

Wróćmy teraz do pojęcia modyfikacji granic świata. Czy znaczyłoby to, że dobra woła rozszerza granice świata, a co za tym idzie, czyni pewne dotychczas pozbawione sensu zdania zdaniami sensownymi? Nie jest to na pewno pogląd Wittgensteina i dlatego, jak słusznie zauważa Tilghman, trzeba tu wyróżnić inne znaczenie pojęcia „granic”¹¹. Zanim jednak przejdę do tego innego znaczenia, chciałbym zaryzykować twierdzenie, że pierwsza interpretacja — odnoszenie się do granic jako rozszerzenia i idące za tym rozszerzenie granic zbioru sensownych zdań — jest doskonałym, dokonanym w kategoriach Wittgensteinowskich, opisem Kantowskiej strategii z *Krytyki praktycznego rozumu*. W przedstawionym tam rozumowaniu, Kant usiłuje dowieść, że możemy mieć inne niż „zmysłowa naoczność” racje dla uznania, iż pewne pojęcia rozumu (a w szczególności wolność) nie są puste. Etyka jest w takim ujęciu teorią złożoną ze zdań syntetycznych *a priori* — jest ona zatem transcendentálna (tak, jak u Wittgensteina), ale może zarazem formułować zdania sensowne (imperatywy kategoryczne i postulaty), na co Wittgenstein nie wyraziłby już zgody. Warto podkreślić, że kluczem do zrozumienia źródeł tej fundamentalnej różnicy między dwiema postaciami transcendentálnej i zarazem nie-utyliitarystycznej etyki, jakimi są etyka Kantowska i Wittgensteinowska, jest — moim zdaniem — inna teoria racjonalności, stojąca u podstaw obu koncepcji. Wittgenstein, przynajmniej w okresie pisania *Traktatu*, zdecydowanie zawęża pojęcie racjonalności do metod i sądów nauk przyrodniczych; w takim ujęciu sądy o wartościach absolutnych (zbiorem takich sądów są zaś etyka i estetyka) muszą się znaleźć, jako niedorzeczne, poza nawiasem tego, co racjonalne. Nawet jeśli sądy te mogą coś spowodować — mogą nam one pomóc, jak to formułuje sam Wittgenstein, ujrzeć pojedynczy przedmiot albo świat jako całość w pewien sposób — to jednak nie zmienia to ich zasadniczo pozaracjonalnego, by nie powiedzieć: irracjonalnego charakteru. Znamienne, że Wittgenstein mówi zawsze o woli (co jest swoistym intelektualnym spadkiem po Schopenhauerze, którego pisma Wittgenstein dob-

¹⁰ Tamże, s. 82.

¹¹ „[...] Sądzę, że Wittgenstein wprowadza tu nieco inne, choć pokrewne, znaczenie pojęcia granicy” (B.R. Tilghman, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*, London 1991 s. 59 i n.).

rze znał i cenił), nigdy zaś o rozumie praktycznym. Dla Kanta z kolei istotne jest, by również to, co praktyczne — etyka — była domeną rozumu; dlatego z góry przeprowadza, w ramach swej polemiki z Humem, rozróżnienie między poznaniem a myśleniem¹². O ile poznanie polega na odniesieniu czystych pojęć intelektu do naoczności zmysłowej, o tyle samo myślenie nie jest do owej naoczności ograniczone; dzięki temu wstępnemu rozróżnieniu i dzięki wykazaniu, że prawo moralne („fakt rozumu”) może stanowić w odniesieniu do pojęcia wolności swego rodzaju substytut¹³ naoczności, okazuje się, że etyka jest w stanie formułować niezależne od naoczności (aprioryczne), ale zarazem sensowne zdania. Można by zatem powiedzieć, że Kant ma bogatszą czy szerszą koncepcję racjonalności, Wittgenstein zaś skromniejszą (węższą). O ile zaletą tej ostatniej jest jej ekonomiczność i jasność (w przypadku Kanta pojawiają się problemy, w jaki sposób prawo moralne może pełnić rolę analogiczną do naoczności zmysłowej, co to znaczy, że pojęcia rozumu zyskują tam „praktyczną rzeczywistość” i w jakim sensie następuje tu rozszerzenie poznania), o tyle jej wadą jest pozostawienie tego, co etyczne, poza nawiasem sensowności. Powtórzę, że wadą będzie to tylko dla kogoś, kto w etyce poszukuje racjonalnych standardów oceny norm, którymi się intuicyjnie posługuje.

Wróćmy teraz do pojęcia granic. Jeśli u Wittgensteina nie może być mowy o poszerzeniu granic zbioru faktów ani granic zbioru wypowiedzi sensownych, z jaką formą modyfikacji mamy tu do czynienia? Otóż chodzi tu najwyraźniej o modyfikację ujęcia świata, sposobu jego uchwytowania czy perspektywy, z jakiej ujmuje się świat. Skoro wola (transcendentalna, nie psychologiczna) niczego nie zmienia w samym układzie faktów w świecie, to jedynym sensem jej „działania” może być uchwycenie owego świata w pewien sposób. Wittgenstein zdawał sobie sprawę, że nie jest to jasne, jednak wedle jego własnych kryteriów jasność jest tutaj nie tyle niekonieczna, ile raczej niemożliwa: znajdujemy się przecież poza zbiorem wypowiedzi sensownych, żadnej „teorii woli transcendentalnej” nie udałoby się wedle Wittgensteinowskich kryteriów skonstruować. Jeśli jednak mielibyśmy posłużyć się jakimś porównaniem, które umożliwiłoby wgląd w sens Wittgensteinowskich słów, przydatne mogłoby okazać się sięgnięcie po znaną z *Dociekań* figurę kaczko-zająca¹⁴. Pojawia się ona na wstępie dyskusji wokół pojęć „widzenia” i „widzenia jako”. Kaczko-zajac¹⁵ to rysunek, w którym rozpoznać można kształt kaczki albo zająca, w zależności od perspektywy, z jakiej zobaczy się nakreślone linie. Ważne jednak jest to, że sam układ linii („fakt”) pozostaje bez zmian, zmienia się jedynie nasz sposób jego uchwyt-

¹² Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 85–95, zwłaszcza s. 91.

¹³ Por. L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, s. 172 i n.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 271.

¹⁵ Zob. C. Creegan, *Wittgenstein and Kierkegaard...*, dz. cyt., s. 80–81.

tywania. Coś podobnego, ale w odniesieniu nie tyle do konkretnego faktu, ile do zbioru wszystkich faktów, ma na myśli Wittgenstein, gdy mówi o wpływie woli na granice świata. „Rozszerzanie się lub kurczenie” świata nie jest przybywaniem lub ubywaniem faktów (ani równoległym z tym przybywaniem lub ubywaniem zdań sensownych), lecz raczej czymś, co potocznie nazywa się czasem „nabieraniem” lub „utrata” sensu. To najwyraźniej do tego typu doświadczeń odwołuje się Wittgenstein: mówimy czasami, że nasze życie nabrało sensu lub go straciło i niekoniecznie wiążemy te wypowiedzi z konkretnymi faktami tego życia — z jakimś „przyrostem” czy „stratą” w sensie określonych zdarzeń. Świat czy życie pozbawione sensu wydają się przy tym istotnie „uboższe”, i nie jest to ubóstwo polegające na braku konkretnych elementów. Tak właśnie, jak sądzę, należy interpretować słowa o „rozszerzaniu się bądź kurczeniu” świata jako całości, bez wczytywania w Wittgensteinowskie ujęcie prywatycznej teorii zła¹⁶. Wystarczy jedynie wyobrazić sobie, że „aspekt kaczki” z kaczko-zająca to widok wzbudzający w nas przynębenie i niechęć, zaś „aspekt zająca” to coś niezwykle radosnego, dzięki czemu rysunek „rozbłyskuje” nagle, wydaje się bogatszy i pełniejszy — tak właśnie różnią się typy ujmowania świata, perspektywy, z jakiej się go postrzega.

Jeśli dobrze rozumiem Wittgensteina, istnieją dwie perspektywy, z których można ująć świat jako całość. Pierwszą określa on mianem perspektywy człowieka szczęśliwego, drugą zaś — perspektywą człowieka nieszczęśliwego. I tak jak nie możemy widzieć w kaczko-zajacu „trochę kaczki, ale o wiele więcej zająca”, tylko zawsze albo kaczkę, albo zająca, tak:

„Jasne jest też, że świat szczęśliwego jest inny niż świat nieszczęśliwego”¹⁷.

Co jednak znaczy wyrażenie „człowiek szczęśliwy” i na czym ma polegać jego „właściwy” sposób uchwytowania świata? Wittgenstein pisze:

„Mogę jedynie uniezależnić się od świata — a zatem w pewnym sensie go opanować — poprzez wyrzeczenie się jakiegokolwiek wpływu na zdarzenia”¹⁸.

Jeśli zatem akceptuję świat jako całość, staję się człowiekiem szczęśliwym i we właściwy sposób uchwytuję świat. Wygląda więc na to, że jedyna „czynność” transcendentalnego podmiotu działającego zostaje przez Wittgensteina zdefiniowana jako akceptacja świata takiego, jakim jest, zatem jako akceptacja bierności. Paradoks, który pojawił się już wcześniej — podmiot działający jako „bezsilny” — zostaje tylko przeniesiony na inną płaszczyznę: podmiot ów działa, ponieważ w pewien sposób uchwytuje świat — ale jego uchwytowanie polega na akceptacji wspomnianej bezsilności. Takie właśnie ujęcie nazywam ujęciem kontemplatywnym. Dziwić może dominacja takiego ujęcia u filozofa, któ-

¹⁶ Taką właśnie tradycyjną teorię zła zdaje się przypisywać Wittgensteinowi Barrett, zob. C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Cambridge 1991, s. 35.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ Tamże, s. 60.

ry deklaruje: „[...] język jest wysubtelnieniem, «na początku był czyn»”¹⁹ oraz stwierdza „[...] chrześcijaństwo mówi [...], iż wszystkie dobre nauki nie zdadzą się na nic. Trzeba zmienić życie. (Lub ukierunkowanie życia)”²⁰. Dla wyjaśnienia tej pozornej sprzeczności można posłużyć się następującym porównaniem: historyk studiujący losy aktywnej postaci — choćby Napoleona Bonaparte — nie staje się na skutek tego bardziej „aktywny” od historyka zajmującego się kimś raczej biernym. Nie chodzi tu zatem o to, czy Wittgenstein domaga się bezczynności na poziomie konkretnych działań, tylko o to, że jego koncepcja etyczna prowadzi w kierunku akceptacji świata takiego, jakim jest — ani nie motywuje ona do określonych działań, ani do nich nie zniechęca; konkretne działania jej niejako nie interesują. Interesuje ją raczej uchwycenie całości konkretnych działań; z tego uchwycenia niewiele jednak wynika dla konkretnych dylematów moralnych. Fakt, że taka „kontemplacyjność” stanowi istotę Wittgensteinowskiej „etyki”, nie będzie niczym zaskakującym, jeśli zdamy sobie sprawę z ogromnego wpływu Schopenhauerowskich kategorii na myślenie autora *Traktatu*. W jak poważnym stopniu istotą postawy człowieka szczęśliwego jest niezaangażowanie, wycofanie się poza czy też ponad działanie, obrazuje następująca refleksja Wittgensteina:

„Wyobraźmy sobie teatr, kurtyna idzie w górę i widzimy samotnego człowieka chodzącego po pokoju tam i z powrotem, zapalającego papierosa, siadającego itd., tak, że nagle zobaczylibyśmy z zewnątrz człowieka w sposób, w jaki zazwyczaj siebie nie obserwujemy; jakbyśmy nagle na własne oczy ujrzeli rozdział biografii — to musiałoby być przejmujące i cudowne zarazem. [...] Lecz to oglądamy codziennie i nie wywiera to na nas najmniejszego wrażenia! Tak, lecz brak nam tej perspektywy. [...] Dzieło sztuki zmusza nas — że tak powiem — do przyjęcia właściwej perspektywy, bez sztuki jednak przedmiot jest fragmentem natury [...]. Wydaje mi się jednak, że istnieje inny sposób ujmowania świata *in specie aeternitatis* niż poprzez pracę artysty. To jest — jak sądzę — droga myśli, która jakby ponad świat wzlatuje i zostawia go takim, jakim on jest — ujmując go z lotu, z góry”²¹.

Ważne są tu metafory sceny, teatru, oglądania. Sądzę, że w ten sposób potwierdzenie znajduje moja hipoteza, iż Wittgensteinowskie „działanie” podmiotu etycznego jest jedynie pseudonimem dla „oglądania” przez ten podmiot swego świata z określonej perspektywy. Na tę domniemaną kontemplatywność etyki Wittgensteina wskazuje także zrównanie etyki i estetyki („Etyka i estetyka to jedno”²²), egzemplifikowane zresztą najlepiej przez przywołany uprzednio fragment opisujący oglądanie egzystencji ludzkiej „jak gdyby” na teatralnej scenie. Przyjrzyjmy się też następującej opinii Tilghmana: „[Etyka i estetyka] mogą się

¹⁹ Tamże, s. 142.

²⁰ Tamże, s. 167.

²¹ Tamże, s. 111 i n.

²² Tamże, s. 63.

jedynie ukazywać. Obie związane są z pewnym sposobem patrzenia na rzeczy, sposobem, który ma kontemplacyjny charakter. Etyka związana jest z pewnym typem oglądania świata jako całości, zaś estetyka opiera się na kontemplacyjnym odniesieniu do przedmiotu ujmowanego jako samodzielny świat”²³.

Motywy bierności, oglądania i akceptacji dominują we wszystkich wymienianych przez Wittgensteina w słynnym *Wykładzie o etyce*²⁴ doznaniach, jakie przytacza on jako manifestacje „absolutnej wartości” i „absolutnego dobra”. „Dziwienie się istnieniu świata”, „doznanie absolutnego bezpieczeństwa” i „poczucie (absolutnej) winy” są przyjmowaniem perspektywy, z której świat jawi się w pewien sposób. Oczywiście wszystkie te wyrażenia są niedorzeczne; co więcej, jak podkreśla Wittgenstein, niedorzeczność należy do samej ich istoty. Usiłując stać się wyrazem absolutnej wartości, wykraczają one poza te granice sensowności, które wytyczone zostały w *Traktacie*. Pozostając w obrębie owych granic, należałoby stwierdzić: (1) dziwić się można zawsze temu czy innemu faktowi, nie zaś zbiorowi wszystkich faktów; (2) można się czuć bardziej lub mniej bezpiecznie, nigdy zaś absolutnie bezpiecznie; (3) można być winnym temu czy innemu zdarzeniu, ponosić odpowiedzialność za tę czy inną czynność, nie zaś być winnym w ogóle. Te niedorzeczne wyrażenia mogą nam jednak pozwolić uchwycić świat w pewien sposób — ujrzeć go z pewnej perspektywy. Ten, komu uda się zająć tę perspektywę, nie będzie już potrzebował tych wyrażań, będzie mógł je odrzucić niczym drabinę.

Można by domniemywać, że w późnej filozofii Wittgensteina, jako filozofii „pluralistycznej”, znajdzie się miejsce dla innych typów racjonalności. Taką też lekcję wyciągnął z lektury *Dociekań* choćby Winch, który w dyskusjach z zakresu filozofii społecznej i antropologii bronił poglądu, że kryteria racjonalności kształtują się zawsze w obrębie konkretnej kultury i poza nią, odniesione do innego splotu czynności-i-języka, tracą sens²⁵. Można stąd wyciągnąć daleko idące konsekwencje, kwestionować sensowność odnoszenia kryteriów racjonalności naukowej do etyki, estetyki czy religii. Wittgenstein istotnie uczynił coś w tym rodzaju, przede wszystkim w doniesieniu do religii, broniąc specyficznej dla niej formy racjonalności („sensowności”), której nie należy mierzyć standardami prawdziwości wyniesionymi z nauki. Jaką cenę musi w takim ujęciu ponieść religia, nie interesuje nas tutaj; ciekawsza zdaje się kwestia, dlaczego podobnych wniosków Wittgenstein zdaje się nie wyciągać w odniesieniu do etyki. Problem ten zainspirował Barretta do postawienia pytania: „Co się stało z etyką?”²⁶ Trzeba tu zaznaczyć, że możliwość sformułowania teorii etycznej, umożli-

²³ B.R. Tilghman, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*, dz. cyt., s. 64 i n.

²⁴ Zob. L. Wittgenstein, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 75–85.

²⁵ Zob. P. Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związku z filozofią*, Warszawa 1995, zwłaszcza s. 98–121.

²⁶ Zob. rozdział „Whatever Happened to Ethics?”, w: C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, dz. cyt., s. 227–248.

liwiającej poddawanie sprawdzeniu stosowanych intuicyjnie zasad, jest w późnej filozofii Wittgensteina znów wykluczona, jednak z innych niż uprzednio powodów. O ile we wczesnej filozofii etyka, wykraczając poza sferę tego, co mogła powiedzieć nauka, stawiała się zbiorem zdań niedorzecznych i w tym sensie niemożliwa była „teoria etyczna”, o tyle teraz teoria taka nie jest możliwa do skonstruowania ze względu na brak uprawnienia do uogólnienia zasad stosowanych w konkretnym przypadku. Wczesna teoria wyłączała zatem racjonalność, późna — uniwersalność. To dlatego właśnie późna filozofia Wittgensteina tak mocno koncentruje się na przykładach i dlatego etycy, będący kontynuatorami późnego Wittgensteina, jak choćby Winch, kładą wciąż tak silny akcent na przykłady. Im bardziej skomplikowany jest przykład, im silniejszy jest konflikt etyczny i wrażenie jego nierozstrzygalności, tym bardziej uprawdopodobnia się teza, że w etyce właściwie nie możemy wyjść poza przykłady. Możemy, co najwyżej, jak ujmuje to za Wittgensteinem O'Neill, zatrzymać się przy przykładach i zobaczyć, „co chcemy powiedzieć” na ich temat²⁷.

Stawia to w ciekawym świetle problem „kontemplacyjności” etyki Wittgensteinowskiej. Wedle interpretacji Normana Malcolma, w późnej filozofii Wittgensteina miejsce „kontemplacji” świata jako całości zajmuje kontemplacja konkretnych gier językowych. Malcolm nie mówi, co prawda, o „kontemplacji”, lecz raczej o końcu szeregu wyjaśniania. We wczesnej koncepcji wyjaśnianie miało sens jedynie w obrębie świata jako zbioru faktów; świat jako całość nie podlega oczywiście wyjaśnieniu, pojęcie wyjaśnienia jest w takim kontekście użyte w sposób niedorzeczny. W późnej filozofii wyjaśnianie nabiera sensu każdorazowo w obrębie konkretnej gry językowej, nie istnieje coś takiego jak „ogólny model wyjaśnienia”. Z tego zaś, zdaniem Malcolma, wypływa wniosek, że w późnej filozofii Wittgensteina „niewyjaśnialne” stają się same gry językowe. „Nowy pogląd [Wittgensteina] głosi, że mamy do czynienia z wieloma różnymi pojęciami «wyjaśniania», a każde z nich funkcjonuje w określonej grze językowej. Sama jednak gra językowa nie opiera się na żadnych podstawach, które pełniłyby rolę jej wyjaśnienia lub uprawomocnienia. Może ona być jedynie obserwowana i opisywana”²⁸. Niemożność podania wyjaśnienia jest zarazem remedium na ową filozoficzną „chorobę”, która wszędzie i zawsze szuka i domaga się wyjaśnień. Wittgenstein pisze: „Oby Bóg dał filozofowi wgląd w to, co leży przed oczyma wszystkich”²⁹. Zwróćmy uwagę na centralną metaforę: „umieć coś zobaczyć”. Tak oto oglądanie, kontemplacja świata jako homogenicznej struktury faktów i odpowiadających im sensownych zdań, zostaje zastąpione kontemplacją pluralistycznego świata rozmaitych gier językowych. Etyka, uprzednio skazana na niedorzeczność, tym razem nie ma uprawnień do

²⁷ O. O'Neill, *Constructions of Reason*, dz. cyt., s. 171.

²⁸ N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, London 1993, s. 78.

²⁹ L. Wittgenstein, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 179.

uogólniania wniosków wyniesionych z konkretnego konfliktu moralnego, skoro „ogólność” jako taka nabiera sensu dopiero poprzez użycie w konkretnej grze językowej³⁰.

Niewątpliwą zaletą takiego podejścia jest rozwijanie wrażliwości moralnej, poprzez ukazanie różnorodnych aspektów danej sytuacji, jej każdorazowej „wyjątkowości”. To właśnie dostrzegł i wydobył z późnej filozofii Wittgensteina Richard Rorty. Z drugiej jednak strony, można by powiedzieć, że o ile wcześniej etyka znalazła się w ujęciu Wittgensteina poza granicami tego, co racjonalne (rozumne), o tyle teraz, by posłużyć się Kantowskim językiem, „rozum praktyczny” znów nie może się pojawić w obrębie Wittgensteinowskich rozważań, ponieważ jego miejsce całkowicie zajęte jest przez „władzę sądenia”.

Wróćmy do koncepcji człowieka szczęśliwego, ujmującego świat w pewien sposób. Jak wychodząc od tej koncepcji, można odpowiedzieć na pytanie o słuszność określonych zasad postępowania? Nie sądzę, byśmy utrafil w Wittgensteinowskie intencje, konstruując coś na wzór Kantowskiego imperatywu kategoricznego: postępuj zawsze tak, by twoja maksyma mogła stać się maksymą człowieka szczęśliwego, tj. ujmującego świat jako niezależny od siebie i akceptującego tę niezależność. Czy w opinii Wittgensteina czyny dobre moralnie to po prostu czyny człowieka szczęśliwego, tzn. tego, który zaakceptował niezależny od swojej woli bieg wydarzeń? Cyril Barrett słusznie sprzeciwia się takiemu ujęciu: „Nie wystarczy — przynajmniej w świetle koncepcji etyki, tak jak bywa ona zazwyczaj rozumiana — powiedzieć, że działania człowieka szczęśliwego są dobre, zaś człowieka nieszczęśliwego — złe”³¹. Pojęcie człowieka szczęśliwego wydaje się nie dostarczać wystarczająco selektywnych kryteriów do oceny zasad moralnych i podejmowania decyzji: co powinienem uczynić w tej konkretnej sytuacji. Dość wspomnieć, że „pozostawianie świata swemu biegowi” nie zawsze godziłoby się z tymi obowiązkami, które intuicyjnie uznajemy za własne. Przy tym tego typu zarzut wydaje się w stosunku do Wittgensteina nieuczciwy: „akceptowanie” odnosi się bowiem zawsze do całości, niezależnie od tego, czy w obrębie tego świata jestem kimś aktywnym czy pasywnym (nie jest to akceptacja żadnego konkretnego faktu, tylko pewne nastawienie wobec życia jako całości). Ale to nie usuwa problemu; tym bardziej nie wynika stąd żadna wskazówka, jak postępować w sytuacji konkretnego konfliktu moralnego, a co najwyżej pewien projekt „ogólnego nastawienia”, jakie działający moralnie podmiot powinien zająć wobec świata. Z drugiej strony, Wittgenstein zdaje się czasem sugerować, że z perspektywy zajętej przez człowieka szczęśliwego nie widać już właściwie żadnych problemów:

„Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w swoim życiu, jest sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne, znika. To, że twoje życie jest problema-

³⁰ Zob. N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious point of View?*, dz. cyt., s. 77.

³¹ C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, dz. cyt., s. 59.

tyczne, oznacza, iż nie pasuje ono do wzoru życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie ono pasowało do wzoru, zniknie wtedy, co problematyczne. Ale czyż nie miewamy przeświadczenia, że ten, kto tak żyje, jest ślepy niczym kret, i gdyby tylko mógł widzieć, to by ten problem ujrzał? Albo czy nie powinienem powiedzieć: kto żyje właściwie, nie dozna tego problemu jako smutku, tak że dla niego nie będzie to problem, a raczej radość; będzie to więc dla niego niczym świetlisty eter wokół życia, a nie niczym wątpliwe tło³².

Może jednak należałoby dokonać tu rozróżnienia, które często czyni w swej filozofii Habermas: odróżnienia na dyskurs moralny i dyskurs etyczny. O ile ten pierwszy związany jest z bezstronnym rozstrzyganiem konfliktów moralnych, o tyle ten drugi koncentruje się na świadomym wyborze projektu własnej egzystencji. W takim ujęciu Wittgensteinowskie rozważania nie byłyby próbą odpowiedzi na pytanie zajmujące dyskurs moralny: „Co powinienem zrobić?”, lecz raczej na pytanie dyskursu etycznego: „Jakim człowiekiem chciałbym się stać?”. Jakkolwiek rozróżnienie takie nie byłoby złą strategią interpretacyjną wobec etyki Wittgensteinowskiej, to jednak problem polega na tym, że on sam zdaje się nie czynić takiego rozróżnienia, a poza tym z trudem dałoby się w odniesieniu do jego modelu etycznego zastosować pojęcie dyskursu. Pojęcie dyskursu implikuje bowiem możliwość podania racjonalnych uzasadnień dla wysuwanych propozycji, tymczasem nie widać, moim zdaniem, żadnej możliwości racjonalnego przekonania kogokolwiek do Wittgensteinowskiego projektu etycznego życia. Sam autor *Traktatu* zdaje się to potwierdzać:

„Ale dlaczego miałbym akurat żyć szczęśliwie? Wydaje mi się, iż to pytanie, samo przez się, jest tautologiczne; wydaje się, że szczęśliwe życie usprawiedliwia samo siebie, że wyłącznie takie życie jest słuszne³³.”

Próba uzasadnienia życia szczęśliwego równałaby się próbie wykroczenia poza granice języka, co prowadziłoby do sformułowania zdań niedorzecznych, nie zaś „racjonalnego uzasadnienia”. Właściwie można tylko naprowadzić kogoś na ideę uchwycenia świata z „właściwej” perspektywy — choćby wskazując mu takie doznania, o jakich Wittgenstein wspomina w wykładzie o etyce (poczucie absolutnego bezpieczeństwa, zdziwienie istnieniem świata itd.)³⁴.

Należy jeszcze raz podkreślić, że w etyce Wittgensteinowskiej istnieje wyraźny problem z przejściem od płaszczyzny „projektu życiowego” do płaszczyzny konkretnych decyzji moralnych. Z jednej strony, autor *Traktatu* zdaje się wyraźnie odrzucać pewne konkretne zasady postępowania czy czyny, np. bezwzględnie potępia samobójstwo. Z drugiej zaś, pisze:

„Będąc człowiekiem rozsądnym nie można złościć się nawet na Hitlera; a tym bardziej na Boga³⁵.”

³² L. Wittgenstein, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 137 i n.

³³ Tamże, s. 65.

³⁴ Zob. L. Wittgenstein, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 80–83.

³⁵ Tamże, s. 160.

Z jakiej pozycji daje się sformułować taka myśl? Można odnieść wrażenie, że pozycja ta jest pozycją „boskiego spojrzenia” — i interpretacja taka, choć nieco sarkastyczna, o tyle trafiałyby w intencje Wittgensteina, że jest on jednym z nielicznych filozofów, którzy odważyli się przyznać podmiotowi nieomal „boski” status, uznając zasadniczą trafność solipsyzmu:

„[5.62] To bowiem, co solipsyzm ma na myśli, jest całkiem słuszne, tylko nie da się tego powiedzieć: to się widzi”³⁶.

Przyjmijmy jednak, że Wittgensteinowska etyka to wysiłek przedstawienia projektu życia, którego co prawda nie da się uzasadnić, ale które nie pozostawia wątpliwości, że jest życiem dobrym, udanym. W jaki sposób to manifestuje? Tilghman zebrał wymieniane przez Wittgensteina cechy osoby szczęśliwej: (1) nie boi się ona śmierci, (2) żyje w zgodzie ze światem, (3) jej życie jest bardziej harmonijne od życia człowieka nieszczęśliwego³⁷. Czy człowieka szczęśliwego w takim ujęciu utożsamilibyśmy jednak z człowiekiem etycznie dobrym? Co do pierwszego punktu, wystarczy tylko wskazać, że dysponujemy wystarczająco wieloma przykładami ludzi postępujących nieetycznie i nie odczuwających zarazem najmniejszego strachu przed śmiercią. Co do drugiego — pojawia się pytanie, czy ktoś, kto nie udziela nigdy pomocy innym, biernie przygląda się przemocy czy prześladowaniom — a zatem po prostu akceptuje to, co się wydarza — byłby dla nas etycznym wzorem. Jeśli akceptacja świata w ujęciu Wittgensteinowskim miałyby wykluczać tego typu bierność, to wówczas Wittgenstein musiałby przynajmniej *implicite* dysponować pewną teorią tego, czym jest „właściwa” zgoda na świat (istotnie mówi on w pewnym momencie o „niepasowaniu życia do wzorca”). Lecz wedle własnych kryteriów Wittgensteina, teorii takiej nie da się przecież skonstruować. Trzeci punkt wydaje się najbardziej przekonujący: rzeczywiście mamy tendencję do przypisywania życiu zgodnemu z zasadami etycznymi cechy „harmonijności”. Jeśli jednak zastąpimy wyposażoną w pozytywne konotacje harmonijność neutralnym terminem „spójność” — czy nie możemy sobie wyobrazić człowieka etycznie złego, spójnego i konsekwentnego w swym egoistycznym postępowaniu, akceptującego biernie zło wokół siebie i nie odczuwającego — choćby z braku wyobraźni — strachu przed śmiercią? To oczywiście byłaby swoista karykatura postaci, o którą chodzi Wittgensteinowi; jeśli jednak tak jest, to czy Wittgenstein nie przemycą pewnych dodatkowych założeń, których ze względu na wytyczone granice sensowności nie może *explicite* wypowiedzieć?

O'Neill pisze: „Wittgensteinowskie podejście do etyki poprzez przytaczanie przykładów opiera się na możliwości dotarcia do tego, «co chcemy powiedzieć» w trakcie refleksji nad przykładem. Metoda ta musi więc zakładać dostateczną wspólnotę poglądów moralnych — może to być tradycja etyczna lub rozpowa-

³⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, dz. cyt., s. 64.

³⁷ Zob. B.R. Tilghman, *Wittgenstein, Ethics and Aesthetics*, dz. cyt., s. 73.

szechniona ideologia — abyśmy «my» (kimkolwiek «my» jesteśmy; a nie jest to kwestia trywialna) mogli chcieć coś powiedzieć na temat przytoczonego przykładu³⁸. Zarzut ten można też sparafrazować w odniesieniu do wczesnej filozofii Wittgensteina: życie człowieka postępującego niemoralnie nie pasuje do wzorca — ale dzięki jakim kryteriom możemy rozpoznać ten wzorzec jako wzorzec? Czy nie jest zatem tak, że Wittgenstein zakłada określony katalog norm etycznych, opisując jedynie niezwykle ogólny kontekst, perspektywę czy nastawienie, w jakim powinny one być przestrzegane? Kolejne pytanie brzmi: czy fakt, że brak tu całkowicie miejsca na racjonalne uzasadnienia nie stanowi źródła wypierania etyki przez swoiste Wittgensteinowskie ujęcie religii? Religia ujęta zostaje przez późnego Wittgensteina jako rodzaj obrazu, który człowiek wierzący stale ma przed oczyma (charakterystyczne, że jest to nie tyle katalog norm, ile raczej obraz, na który powinniśmy patrzeć i to przyglądanie się ma w jakiś sposób pokierować naszym życiem). Religia nie jest ani zbiorem twierdzeń, ani — jak u Kanta — zwięźceniem etyki. W swoim sporze ze Schlickiem Wittgenstein podkreśla, że jego zapatrywania na naturę dobra moralnego doskonale streszczają się w twierdzeniu, że dobre jest to, co zostaje nakazane przez Boga (Wittgenstein *explicite* odrzuca stanowisko, w myśl którego Bóg może nakazywać tylko to, o czym skądinąd wiemy, że jest dobre). Wittgenstein utożsamia zresztą przyjęcie perspektywy szczęśliwego człowieka, postawy akceptującej świat jako całość, z podporządkowaniem się woli boskiej. To zdanie się na „boską wolę” stanowi w pewnym sensie konsekwentne rozwinięcie stanowiska „kontemplacji” i „zdziwienia” wobec świata. Być może należałoby to widzieć nie tyle jako zastąpienie etyki przez religię, ile jako ujawnienie religijnego charakteru (w swoistym, Wittgensteinowskim sensie), jaki etyka ta miała od samego początku.

Już wcześniej próbowałem sugerować, że alternatywą dla takiego ujęcia — alternatywą o tyle interesującą, że wychodzącą od podobnych założeń — jest Kantowska filozofia moralna. Etyka Kantowska jest także etyką transcendentalną (wolność nie należy do porządku faktów, którymi zajmuje się przyrodoznawstwo), ale podmiot działający nie „kurczy się” tu do „bezwymiarowego punktu”, ponieważ jego funkcja nie zostaje ograniczona do przyjęcia właściwej perspektywy. Szersze pojęcie racjonalności, jakim dysponuje Kant, umożliwia mu skonstruowanie apriorycznych, ale zarazem racjonalnych procedur, umożliwiających ocenę maksym postępowania. Dla Wittgensteina wszelka teoria etyczna jest albo nedorzeczna, albo stanowi zakamuflowaną formę teorii dotyczącej faktów. Kant proponuje teorię etyczną, która nie jest teorią o faktach, ale o zobowiązaniach określanych niezależnie od faktów. Stwierdziliśmy już wcześniej, że Wittgenstein z góry przekreśla możliwość sformułowania racjonalnej teorii etycznej, ponieważ na samym wstępie zawęża pojęcie racjonalności. Jak poka-

³⁸ O. O'Neill, *Constructions of Reason*, dz. cyt., s. 171.

zuje Habermas w *Teorii działania komunikacyjnego*, zarówno w obrębie etyki, jak i estetyki, można wypracować racjonalne kryteria słuszności, które nie pokrywają się z kryteriami nauki, ale mają do nich analogiczny status³⁹. W ten sposób „świat etycznych” i „świat estetycznych” odniesień nie stają się domeną irracjonalności, lecz wyposażone zostają we własne kryteria odróżniania norm działania godnego akceptacji od takiego działania, które tego wymogu nie spełnia. Upraszczając: tym, czym w naukowym typie racjonalności jest prawdziwość, tym w etyce jest słuszność (możliwość powszechnego zaakceptowania normy), zaś w estetyce — szczerość, autentyczność ekspresji. Takie ujęcie umożliwia poruszanie się po obszarach etyki i estetyki nie tylko w nastawieniu intuicyjnym, ale także przechodzenie na poziom refleksyjny oraz przeprowadzanie racjonalnej krytyki nie tylko twierdzeń nauki, lecz także zasad i norm etycznych oraz aktów artystycznej ekspresji.

Etyka Wittgensteinowska jest zatem pewnym projektem uchwytowania świata. Wczesny Wittgenstein za manifestację etyki uznaje zdziwienie istnieniem świata jako całości faktów, późny Wittgenstein zatrzymuje się przy konkretnych grach językowych i przykładach dylematów moralnych, wskazuje na nie i powiada: „przypatrz się temu i zastanów się, co chcesz na ten temat powiedzieć”. Ważne, że w takim modelu etyki nie da się powiedzieć niczego dostatecznie ogólnego, by przy następnym dylemacie etycznym dysponować już pewnymi procedurami umożliwiającymi ocenę zasad postępowania. Ta etyka widzi jedynie dylematy etyczne, ale niewiele wnosi do ich rozstrzygania (albo: próbuje je rozwiązać wszystkie jednocześnie przez spowodowanie, by zniknęły) — powtarzam jednak, że wadą będzie to tylko dla kogoś, kto od etyki oczekuje bardziej zasadniczych rozstrzygnięć.

Wittgenstein's ethics?

This is an attempt to find an answer to the question, why Wittgenstein does not supply the moral subject with a procedure or a set of criteria that would enable her to distinguish between right and wrong actions. The author argues that in spite of some verbal insinuations to the contrary Wittgenstein did not recommend an active attitude in life but rather passive acceptance of events as they occur in the world. This is how he hoped individual independence could be secured. In his views, an ethical act consisted in gaining a certain perspective that opened one's mind to a sense in the world perceived as a whole and he proposed to see particular acts in the light of that understanding. An interesting alternative to this partly utilitarian and partly Stoic proposal would be found in the Kantian tradition, based on the concept of moral rationality. The fact is

³⁹ Zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa 1999, s. 453–554.

worth emphasizing because several critics find strong influences of Kant on Wittgenstein. These, however, can not be extended to ethics, where Kant believes in a universal validity of certain norms, and Wittgenstein probably does not, nor can it be extended to aesthetics, where Kant professes honesty of expression, which Wittgenstein valued immensely but as a personal norm that binds only those people who have exceptionally strong character or a sense of mission in life.