

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

73

2026

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński), Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński), Katarzyna Ciarcieńska (Uniwersytet Szczeciński), Katarzyna Szymańska (Zachodniopomorski Uniwersytet Technologiczny).

Sekretarz redakcji – Judyta Babis

Adres Redakcji – Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

Redakcja językowa – Joanna Sygit (j. polski), Zuzanna Zawadka (j. angielski)

Korekta – Paulina Iwan (j. polski), Zuzanna Zawadka (j. angielski)

Skład komputerowy – Iga Bańkowska

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2025

ISSN (print) 1734-9923 | ISSN (online) 2300-7621

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 8,0. Ark. druk. 9,0. Format A5. Nakład 35 egz.

Spis treści

Jacek Ziobrowski, <i>Kierkegaard and Wittgenstein on religion</i>	5
Walter Block, <i>Libertarianism, Property and Rights; Rejoinder to Dominiak and Wysocki</i>	39
Mateusz Kłosowski, „ <i>Filozof powinien być poetą</i> ”. <i>Ludwig Wittgenstein wobec tradycji Dichtung</i>	59
Katarzyna Bartosiak, <i>Skandal śmierci: Simone de Beauvoir o ludzkiej skończoności</i>	95
Anna Prus, <i>Neuroestetyka zapachu: o wyzwaniach i ograniczeniach sztuki olfaktorycznej</i>	123

Contents

Jacek Ziobrowski, <i>Kierkegaard and Wittgenstein on religion</i>	5
Walter Block, <i>Libertarianism, Property and Rights; Rejoinder to Dominiak and Wysocki</i>	39
Mateusz Kłosowski, “ <i>A philosopher should be a poet</i> ”. <i>Ludwig Wittgenstein towards the Dichtung tradition</i>	59
Katarzyna Bartosiak, <i>The Scandal of Death: Simone de Beauvoir on Human Finitude</i>	95
Anna Prus, <i>The Neuroaesthetics of Smell: Challenges and Limitations of Olfactory Art</i>	123

ARTYKUŁY

JACEK ZIOBROWSKI

ORCID: 0000-0002-0263-5734

SGH Warsaw School of Economics (Szkoła Główna Handlowa w Warszawie)

e-mail: jacek.ziobrowski@sgh.waw.pl

Wittgenstein and Kierkegaard on Religion

Keywords: Kierkegaard, Wittgenstein, religion, Christianity, faith, limits of language, indirect communication

Słowa kluczowe: Kierkegaard, Wittgenstein, religia, chrześcijaństwo, wiara, granice języka, komunikacja pośrednia

Abstract

This article discusses the influence of the Danish philosopher on Wittgenstein's views on religion. It begins by presenting all the evidence of Wittgenstein's interest in Kierkegaard that the author has found in the memoirs and letters of people who knew the Austrian philosopher. This is followed by selected ideas that make up Kierkegaard's vision of Christianity, such as the limits of thought and language, Christian paradoxes, Christian faith as subjective truth, and the method of indirect communication. The final sections focus on those of Wittgenstein's remarks on religion that especially converge with the ideas of Kierkegaard described earlier. This article provides a general overview of the connections between the two thinkers' statements on religion. Combined with knowledge of other works, it distinguishes between analogies that have already been thoroughly studied and those that require further, deeper investigation.

Introduction

Kierkegaard is considered one of the most notable founders of existentialism, while Wittgenstein's ideas initiated the impressive development of analytic philosophy. These philosophies differ greatly, and it is easy to believe that their proponents have little in common and that there is indeed plenty that stands between them. Søren Kierkegaard's philosophy is not mentioned in any of Ludwig Wittgenstein's key works. However, Kierkegaard's ideas certainly inspired Wittgenstein, who was familiar with some of the Dane's works, particularly his *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Crumbs*. Wittgenstein's appreciation for the Danish religious thinker is evident in his own remarks recorded in *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value)* and *Denkbewegungen (Movements of Thought)*, as well as in the recollections of his friends (see Malcolm, 1958, 1993; von Wright, 1962, 1995; Waismann, 1965; Drury, 1981, 1981a; Bouwsma, 1986; Hänsel, 1994, among others). The most potent proof of Wittgenstein's appreciation of Kierkegaard's philosophy is his statement, quoted by Maurice O'Connor Drury (one of Wittgenstein's closest friends) in his memoirs. Wittgenstein is believed to have said: 'Kierkegaard was by far the most profound thinker of the last century. Kierkegaard was a saint' (Drury, 1981, p. 102).

This article examines the key areas of convergence between Kierkegaard's and Wittgenstein's views on religion, which demonstrate the impact that some of the Dane's ideas had on one of the founders of analytic philosophy. In section 1, I collected information attesting to Wittgenstein's interest in Kierkegaard's ideas, as recorded in the memoirs and letters of his acquaintances (and his sister). I have tried to include all such information. Section 2 presents selected ideas on Christianity, primarily from the books written by Kierkegaard under the pseudonym Johannes Climacus (*Philosophical Crumbs* and *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*). These ideas concern the limits of language and thought, the paradoxes of Christianity, the Christian faith as subjective truth, and the method of guiding readers to their own subjective truths. Section 3 contains quotes and brief comments on what I consider to be Wittgenstein's most interesting statements on religion, which appear to be inspired by the works of Climacus or are at least similar to them.

The connections between the concepts of Kierkegaard and Wittgenstein form the central theme of the books of Charles Cregan (1989), Marielle Nientied (2003) and Genia Schönbaumsfeld (2007). Additionally, there are books that primarily address other issues but include valuable insights into the influence of Kierkegaard's ideas on Wittgenstein and the similarities between the concepts developed by both philosophers. Examples of such works include the contributions of Allan Janik and Stephen E. Toulmin (1973), James C. Edwards (1982), Stanley Cavell (1969), D. Z. Phillips (1999), Stephen Mulhall (2001), and Jerry Gill (2017).

Furthermore, many articles exploring the connections between the philosophical and religious ideas of Kierkegaard and Wittgenstein have been published. These have been written by D. Z. Phillips (1970, 1993), James Conant (1989, 1993, 1995), Russell B. Goodman (1983, 1986), John W. Cook (1987), Paul Holmer (1980), Alastair Hannay (1990), M. Jaime Ferreira (1994), Stephen Mulhall (1999, 2001), John Lippitt and Daniel Hutto (1998), Anthony Ruud (2005, 2013), Roe Fremstedal (2006), Genia Schönbaumsfeld (2009), Yusuke Suzuki (2011), and Jamie Turnbull (2012), among others. The articles by these authors known to me concern relatively detailed issues, and most of them study and compare the positions of both philosophers on a specific question. However, they do not provide a broad overview of the connections between the two thinkers' views on religion.

Such a picture could be expected to be found in books primarily focused on the convergence between the views of Kierkegaard and Wittgenstein. However, except for Schönbaumsfeld's book (2007), these do not demonstrate many similarities between the two thinkers' statements on religion.

In the first chapter of her book, Genia Schönbaumsfeld points to evidence of the Austrian philosopher's interest in Kierkegaard's writings. These references she cites accord with the information presented in this article.¹ In that chapter, however, I find missing, among other things, several illuminating remarks by Wittgenstein recorded in his diaries, as well as comments on the 'great writer' from the lectures on religious belief (Wittgenstein, 1967, p. 70).

¹ I have been collecting such material since the 1990s, and I included most of it in my 2003 dissertation.

The subsequent chapters address affinities between Kierkegaard and Wittgenstein in their understanding of the aims and methods of philosophy. According to Schönbaumsfeld, ‘Wittgenstein and Kierkegaard are united in their common aim of paving the way, in their writings, for an authentic existence – free of self-deception and illusion – and that hence their conception of philosophical authorship is fundamentally an ethical one’ (Schönbaumsfeld, 2007, p. 83). Schönbaumsfeld criticises D. Z. Phillips’s contrasting position (which emphasises asymmetries between Kierkegaard’s and Wittgenstein’s works) and James Conant’s interpretation of the *Tractatus* and *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, especially his thesis that Kierkegaard’s book, like the *Tractatus*, includes a ‘revocation’ of itself.

In the final chapter, the author directs her critique against the so-called ‘target view’ concerning the status of religious belief (expressed, among others, by Father O’Hara, mentioned in Wittgenstein’s lectures),² and also argues against Kai Nielsen’s fideism, which renders religious statements incommensurable with other forms of discourse and immunises them against rational criticism.

In her book, Schönbaumsfeld argues against some commentators on Wittgenstein’s philosophy who attribute to him certain positions on issues in the fields of metaphilosophy and the philosophy of religion, while quoting and interpreting primarily those remarks by Kierkegaard and Wittgenstein that can be used to show that the positions in question are mistaken. The book therefore pursues aims different from those I set for myself when writing this article.

Nientied’s book (2003) is primarily devoted to Kierkegaard’s thought, to his indirect communication (used by him in existentially significant matters). In two chapters, the author also recalls and interprets selected remarks by Wittgenstein concerning his methods of philosophy, in which this kind of communication appears.

In one chapter, Nientied refers to the opposition between ‘saying’ and ‘showing’ in the *Tractatus* as well as to remarks from the first part of the *Philosophical Investigations* which suggest that the late Wittgenstein attributed

² See Wittgenstein, 1967, pp. 57–59. This view can also be attributed to at least a few contemporary philosophers.

to some of his statements not only a descriptive function, but also a function of showing. Another chapter focuses on Wittgenstein's remarks about aspect change in seeing something (from the second part of the *Investigations*) and about the transformation of a system of belief (from *On Certainty*).

Nientied's reflections lead to the conclusion that the two thinkers in question, despite representing different philosophical traditions and cultural contexts, developed similar methods of philosophy (based on indirect communication techniques) and understood in a similarly non-standard way the relationship between faith and knowledge, as well as the role of faith (manifested in actions, world-pictures, and forms of life) in shaping and changing worldviews and belief systems.

Creegan's book (1989) contains a chapter on religion, which is mainly filled with reflections on the implications of Wittgenstein's philosophy for religious questions. Occasionally, the chapter points out the connections between Kierkegaard's and Wittgenstein's views. Creegan writes that Kierkegaard's leap to a 'perspective of faith' can be understood in terms of Wittgenstein's early philosophy; that, like Wittgenstein, Kierkegaard made remarks in his *Book on Adler* that served to clarify the correct use of expressions (in the *Investigations*, remarks of this kind are called 'grammatical'); that Wittgenstein's idea of a happy man shows similarities with Kierkegaard's figure of the knight of faith; and that both philosophers solved the problem of theodicy in a similar way. To me, these similarities seem rather far-fetched and superficial.

The general picture of the connections between Kierkegaard's and Wittgenstein's views of religion presented in this article is also limited and incomplete (due to its length). I am showing the connections concerning the three essential issues: (a) the limits of language, (b) faith and an attitude to the world, (c) the method of philosophy. These connections appear to me to be the most evident and are supported by numerous interesting citations. As far as I know, none of the articles I have listed, which are amongst the most highly regarded and frequently cited, contains a discussion of Kierkegaard's influence on Wittgenstein's religious views or the convergence of the two philosophers' views on all three issues within a wider scope.

I have endeavoured to include many of Wittgenstein's representative statements on religion and Kierkegaard's related ideas, which could have provided the main source of inspiration for Wittgenstein. Due mostly to

the article's length limit, I did not highlight many potential sources of inspiration for Wittgenstein in Kierkegaard's works. Instead, I have limited myself to outlining certain ideas of Kierkegaard that shaped his vision of Christianity and are contained in the works published under the pseudonym Johannes Climacus that were most likely familiar to Wittgenstein and had a significant impact on him.

A general overview of the connections between the two thinkers' statements on religion seems valuable to me for three reasons. (1) It provides insight into the various connections between eminent philosophers, which is interesting from the perspective of the history of philosophy and ideas. (2) It provides significant context for in-depth studies of Wittgenstein's position on religious issues and can facilitate an understanding of his individual statements on Christianity. (3) Combined with knowledge of other works, it helps distinguish between analogies in the statements of the two thinkers that have been thoroughly studied and those that are waiting for further, deeper study. The latter include, as I will demonstrate, the analogy between Kierkegaard's concept of subjective truth and Wittgenstein's concept of the proper attitude of the subject to the world.

1. Wittgenstein on Kierkegaard

Respect for Kierkegaard's philosophy characterised Wittgenstein's views from his youth until the end of his life. He most likely came across Kierkegaard's philosophy just before the outbreak of the First World War. This was around the time that first German translations of Kierkegaard's works were published, thanks to Theodor Haecker, who was connected with *Der Brenner*, a journal published by Ludwig von Ficker.

Haecker spent many years disseminating Kierkegaard's ideas in Austria, which greatly helped them to take root in German-language philosophy. He not only translated Kierkegaard's texts, but also wrote about the philosopher. In his monograph *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Subjektivität*, published in 1913, Haecker expressed his respect for Kierkegaard's personality and commitment to his ideas. Juxtaposing him with the Austrian philosopher Fritz Mauthner, Haecker called Kierkegaard 'a true critic of language' (see Janik, Toulmin, 1973, pp. 177–179).

Wittgenstein must have read *Der Brenner*, which published Haecker's translations and articles. He was probably encouraged to read them by his sister Margaret, who was seven years his senior and counted Kierkegaard among her favourite writers (see Wuchterl, Hübner 1979, p. 30). In the summer of 1914, Wittgenstein contacted the publisher and enlisted von Ficker's help to distribute a significant portion of his inheritance to impoverished Austrian writers and artists. One of the beneficiaries was Theodor Haecker.

In August 1914, shortly after the outbreak of the First World War, Wittgenstein volunteered for service in the Austro-Hungarian army. He was assigned to an artillery regiment stationed in Cracow. In early 1916, he was transferred to a howitzer regiment. In the summer of that year, he took part in bloody frontline battles with this unit during the Brusilov Offensive, displaying extraordinary courage. Notes about God and the meaning of life began to dominate his journals that summer.

From September 1916 onwards, Wittgenstein attended the officers' artillery school in Olomouc (Olmütz) in Moravia as part of his military service. There he befriended the architect Paul Engelmann. The two men remained in close contact for over a decade, exchanging letters and discussing philosophy, religion, literature, and art. These conversations sometimes referenced the thought of Kierkegaard, with whom Engelmann was familiar. In a letter to Wittgenstein dated 8 January 1918, Engelmann discusses his reading of *Stages on Life's Way*. In his remarks on Wittgenstein's philosophical views, he notes their similarity to some of Kierkegaard's ideas (see Somavilla, 2006, pp. 32, 150, 153). It cannot be ruled out that Wittgenstein himself pointed the architect to this similarity.

During the war, in his spare time, Wittgenstein worked on his theory of the relations between language, thought, and reality. Sometimes he read Kierkegaard's works, sent to him by his sister Hermine. In a preserved letter to her brother dated 20 November 1917, Hermine Wittgenstein referred to the Kierkegaard books she had sent him: 'I hope they are what you want, because I don't know anything about him or his writings, so I just picked a few volumes at random: The Diary of a Seducer, which I bought in another bookshop, will follow' (McGuinness, Ascher, 1996, p. 48).

Between 1916 and 1918, Wittgenstein experienced a spiritual rebirth of sorts. Bertrand Russell, whom Wittgenstein met in 1918 to discuss his *Tractatus* after a long break, noticed changes in his way of thinking. In a 1919 letter to Lady Ottoline Morell, Russell wrote, 'I had sensed

a hint of mysticism in his book, but I was astonished to discover that he had become a devout mystic. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius, and he seriously contemplates becoming a monk' (Wittgenstein, 1974, p. 82).

It is quite likely that Wittgenstein didn't abandon Kierkegaard's books in the 1920s when he was working as a primary school teacher in villages in Lower Austria. In a letter dated 14 October 1921, Wittgenstein's friend Ludwig Hänsel informed him of the difficulties in finding Kierkegaard's *Practice of Christianity* (Hänsel, 1994, p. 56). One of Wittgenstein's students, Karl Gruber, revealed that he had seen books with peculiar titles in Wittgenstein's room, including one about anxiety. This was most likely Kierkegaard's 'The Concept of Anxiety' (see Wuchterl, Hübner, 1979, p. 96).

Kierkegaard's name also came up in Wittgenstein's disputes with neo-positivists in the late 1920s and early 1930s. At a meeting in December 1929, he is believed to have remarked that ethical statements express grappling with the limits of language, a concept previously brought forward by Kierkegaard (Waismann, 1965, p. 12).

Between 1930 and 1946, Wittgenstein lectured intermittently on his philosophy at the University of Cambridge. According to H. D. P. Lee's memoirs from 1929–31, Wittgenstein intended to learn Danish in order to read Kierkegaard in the original (Lee, 1979, p. 218). He also criticised English translations of Kierkegaard by Walter Lowry for failing to convey the richness of the original style. According to Drury, Wittgenstein referenced Kierkegaard during disputes in Cambridge and was familiar with his concept of the stages of life: the aesthetic, the ethical, and the religious (Drury, 1981, pp. 102–103).

In 1938, Wittgenstein delivered a series of lectures on religious beliefs, the content of which was transcribed by several students. During these lectures, he recounted the story of the 'great writer'.

The great writer said that when he was a boy, his father gave him a task, and he suddenly felt that nothing, not even death, could take away his responsibility [to complete this task]; it was his duty, and even death could not change that. He said that this was, in a sense, proof of the immortality of the soul – because if it lasts [responsibility does not die].

(Wittgenstein, 1967, p. 70)

Most likely, the "great writer" to whom the lecturer referred was Kierkegaard.

In one of his personal notes, Kierkegaard states that: ‘no one will find in my notes (and this is my consolation) a definitive explanation of what filled my life’ (Kierkegaard, 1968, IV A 85). However, in his diaries, he refers to his father’s confessions, which (as he believed) assigned him special duties and lifelong tasks (Kierkegaard, 1968, II A 803–806). In striving to fulfil these tasks, he radically changed his way of life, gave up marriage, and devoted himself to writing, which was aimed, among other things, at exposing the illusion of ecclesiastical, inauthentic Christianity.

Søren’s relationship with his father is also indirectly reflected in his works. In his *Unscientific Postscript*, the author tells the story of an old man and his orphaned grandson, who had to swear to the old man that he would remain faithful to Christianity forever (Kierkegaard, 2009a, pp. 199–200).

Georg Henrik von Wright, Wittgenstein’s successor as professor of philosophy at Cambridge and one of his literary executors, writes about the strong impression that Kierkegaard’s writings made on the Austrian philosopher (von Wright, 1958, p. 21). Another of Wittgenstein’s friends, Norman Malcolm, included the following comment about his teacher in his memoirs: ‘He also esteemed Kierkegaard. He referred to him with a hint of awe, calling him a “really religious” man. He had read the *Concluding Unscientific Postscript*, but found it “too deep” for him’ (Malcolm, 1958, p. 71). Malcolm also published Wittgenstein’s letters, one of which states the following: ‘Kierkegaard is far too deep for me, anyhow. He bewilders me without producing the positive effects that he would in deeper souls’ (Malcolm, 1958, p. 75).

In the last years of his life, Wittgenstein felt weary of Kierkegaard’s philosophy. He is believed to have told Drury: ‘I couldn’t read Kierkegaard again now. He is too long-winded. When I read him, I always wanted to say, “Oh, all right, I agree, I agree, but please get on with it.”’ (Drury, 1981, p. 103). Oets Kolk Bouwsma also quotes Wittgenstein as making a similar statement in 1949 (Bouwsma, 1986, p. 46).

The name of Kierkegaard appears several times in Wittgenstein’s diaries from the 1930s and 1940s. In one of his notes, Wittgenstein attributes an inner purity to the Dane and writes that Spengler is incapable of recognising Kierkegaard’s value because he is too great for him: ‘It is interesting how wrong Spengler, who usually has good judgement, is in his evaluation of Kierkegaard. Here is one who is too great for him and stands too close;

he only sees “the giant’s boots”” (Wittgenstein, 2003, p. 213). There are also many comments by Wittgenstein that seem to result from reading books by Kierkegaard, even though the name itself is not always mentioned. Some of these comments are quoted below.

2. Kierkegaard

2.1 Paradoxical Christianity

The notion of the paradox plays a key role in Kierkegaard’s philosophy. He uses it to denote something that is generally beyond the comprehension of reason: ‘The absurd, the paradox, is a sign, a puzzle, a complex puzzle that forces the mind to admit, “I cannot solve that; this cannot be understood”. This does not mean, however, that it is nonsense.’ (Kierkegaard, 1968, X2, A 354).

Kierkegaard considers the relationship between an individual and the absolute (eternal truth) to be paradoxical. In *Philosophical Crumbs*, published under the pseudonym Johannes Climacus, he illustrates this paradox by writing about reason (thought) gifted with passion that runs into something it does not know (Kierkegaard, 2009, pp. 117f.). When reason reaches the limits of what can be thought, it collides with something that seems not to be expressed by known terms. This unknown, which escapes the power of thinking, provokes a particular passion of thought. ‘This is the highest paradox of thought: to want to discover something that cannot be thought’ (Kierkegaard, 2009, p. 111).

According to Climacus, reason desires to reach the unknown and will not stop pursuing it. However, this pursuit only reveals the weaknesses and limitations of reason. In its passion, reason attempts to reach the unknown through thought and disclose it through language. However, the unknown cannot be described. By defining the object of reason’s pursuit as ‘what is unknown’, and ‘what is absolutely different from reason’, I neither approach it nor gain knowledge of it. The unknown cannot be thought about; to think of something as ‘absolutely different’ is to remain within the limits of thinking. What my term is supposed to refer to manifests itself from beyond these limits. The unknown cannot be described, nor even thought. Climacus calls this unknown entity ‘God’.

The existence of God cannot be proven, nor can his essence be described. Reason can only recognise that it has reached its limits. Unless it negates itself, it will go astray. The only way to approach the unknown is to abandon proofs and leap beyond the immanence of reason into faith.

Climacus believes that Socrates recognised the paradox of the relationship between the individual and the unknown. In Christianity, that paradox is absolute: Christianity emphasises original sin and the fundamental difference between humans and God. The sinful human being loses the ability to reach the truth independently and, contrary to the Greek view, no longer participates in eternity. Eternity does not manifest itself as something accessible to reason.

It used to be paradoxical that an eternal truth takes an attitude towards the individual; now, the absolute paradox is that it makes reference to a human being born in sin. Moreover, the concept of eternal truth itself is a paradox in Christianity. The fact that God revealed himself to humans and that eternity came about in time is paradoxical and absurd to reason. Christianity claims that the omnipotent God lived as a human, subject to the same weaknesses and limitations as others. This can mean that the infinite is finite and the eternal is temporary. This seems contradictory and therefore incomprehensible, yet it is still far removed from incongruous nonsense that can easily be verified by reason. The absurdity discussed here refers to something that transcends reason and knowledge.

The paradox limits the claims of reason, and at the same time can demonstrate to a human that he does not live in truth. The state of untruth, the state of sin, moves the human infinitely far away from God; however, by realising his difference and remoteness, the human obtains a chance to be born again, by a leap into faith he gains the possibility to approach God and be reconciled with Him. The sinful human no longer communes with the eternal idea through reason but can reach eternity thanks to the grace of God, and that in a way more absolute than that which the Greeks proposed.

Even in the Socratic model, the relationship between the existing and the unknown was inconceivable. Both elements of this relationship were also incomprehensible: on the one hand, the existing subject relating to the unknown with a passion that defies reason; on the other hand, the unknown manifesting itself and distorting self-knowledge. Christianity distances these poles, inaccessible to reason, from one another,

yet also opens up the possibility of bringing them together. For behold, the paradox of the unknown – the eternal God – becomes man, and the simple paradox – the existing man – may gain a share in the unknown, which is eternity. The proper relationship between man and God must now be bound up with a greater passion, which is to be the Christian faith.

2.2 Subjective truth and faith

In *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Crumbs*, Kierkegaard, writing as Climacus, develops the concept of subjective truth. Earlier he describes the difference between objective reflection, which leads to historical and speculative knowledge (objective truth), and subjective reflection, which leads to essential ethical and ethico-religious commitment (subjective truth).

Subjective and objective reflection can occur as moments of a single process. However, they have opposing vectors, and Climacus attributes an incomparable understanding of truth to each. Objective reflection, which aims at abstract thinking and historical knowledge, leads away from the subject; conversely, subjective reflection concerns the quality of the individual's relationship to the subject of consideration or thought.

When truth is considered objectively, reflection is directed at truth as an objective entity to which the knower relates. The focus is not on the relationship, but on the truth to which the subject relates. If this is the only truth, then the subject is in truth. Conversely, if the truth is approached subjectively, the focus is on the individual's relationship. If the manner of this relationship is truthful, then the individual is in truth, even if they relate to untruth in this way.

(Kierkegaard, 2009a, pp. 167–168)

Thus, an individual may be objectively in truth, relating to something that is true, yet subjectively, and essentially, in non-truth, insofar as the 'how' of their attitude is incorrect. The opposite can also occur. Climacus illustrates the first option by writing about someone who lives among Christians, has the proper image of God, and prays; however, he prays to the true God in non-truth. The second option is represented by an individual who desires to address God with all their heart and with the greatest piety. However, that individual lives in a pagan country and,

when praying, venerates an idol. Climacus prefers the latter because in religious matters to be in subjective truth is more important than knowing the objective truth.

The truth of a statement does not entail truth as a value of an individual's attitude to what has been said. Subjectively speaking, truth as an agreement between thought and reality is an abstraction. The key is not what has been said, but how the human relates to a statement. In a particular case, that 'how' becomes the 'passion of the infinite', which Climacus refers to as subjective truth. Someone who lives in subjective truth chooses, by faith, what is, objectively speaking, 'uncertain', if not absurd and inconceivable. 'The objective uncertainty maintained through appropriation in the most passionate inwardness is truth' (Kierkegaard, 2009a, p. 171). For Kierkegaard, authentic Christian faith is a form of subjective truth.

2.3 Indirect communication

In his pseudonymous writings, Kierkegaard developed an original method of philosophy known as indirect communication.³ In his *Journals*, he defines indirect communication as the transfer of ability and juxtaposes it with the direct transfer of knowledge. Indirect transfer lacks its own object in the sense in which the object of the direct transfer is knowledge, objective truth. Kierkegaard uses this transfer primarily to guide the reader to the subjective truth: the individual's proper attitude towards God, himself, and the world.

Indirect communication is recommended when a given person is not interested in the religious dimension of life, and rather than striving for the truth of existence, attains self-satisfaction by replacing it with ownership of beautiful experiences or feelings, achievements at work, and consideration or discussion of ethical subjects. In such cases, direct communication is fruitless. It is construed by the listener as confirmation of their own convictions or – in other circumstances – an attack on the person that needs to be repelled. To inspire the need for seeking truth in an individual, communication must be indirect in nature (see Anderson, 1963).

³ Kierkegaard writes about indirect communication in *Concluding Unscientific Postscript*, *Practice in Christianity*, and *Journals*. See also Kierkegaard's *The Point of View*.

The characteristic features of indirect communication are: an anti-authoritarian and atheoretical nature, and a descriptive, subjective quality. Unlike objective knowledge, subjective truth cannot be expressed in an objective linguistic construct. It is the truth of existence, not binding for everyone in the same way, but only for a specific person. The person who uses indirect communication does not exactly know the subjective truth, to which he is supposed to lead the recipient. For that reason, he only provides a stimulus designed to prompt the recipient to reflect and lead him towards existence in truth. Philosophical systems and theories become useless in indirect communication. They ignore existence and the value of existence. 'There can be no system for life itself,' Kierkegaard states (as Climacus) in *Concluding Unscientific Postscript* (2009a, p. 100). And in *Journals*, he writes that one need not convey what is ethical in the form of theory (directly), as such communication would be unethical (Kierkegaard, 1968, VIII², B 81, 22).

Indirect communication assumes forms different to the ones used in systematic philosophy and the sciences. Kierkegaard applies literary forms here: essays, letters, and narratives. Short literary narratives often intertwine with strictly philosophical considerations. The protagonists of Kierkegaard's books are people representing various 'stages on life's way'. Kierkegaard describes his protagonists (their ways of thinking, systems of values) in circumstances that require making important decisions. He tries to lead his readers from the aesthetic stage to the religious one, or – as in *Concluding Unscientific Postscript* – from speculation to Christian faith. He does not do it as one who has achieved the Christian stage of life, but as one who can clearly see it.

Kierkegaard published his works under pseudonyms, acting as if he were not presenting his own views and not taking responsibility for the content of his books. In this way, he disappears as an instructor or authority figure. The reader is left alone to face the panorama of personalities and potential mindsets depicted, and to relate to the message presented.

For Kierkegaard, the manifestation of God in the human was the model of indirect communication. Jesus Christ is 'the sign that shall be spoken against' (Lk 2:34), the sign which is also somehow internally contradictory. The fact that the almighty God became a humble and derided human

being is a contradiction that requires an attitude to be taken, and forces every individual to make a choice.

Indirect communication as the transfer of ability is present in many areas of life. Among other things, it creates ethical and ethical-religious communication. Ethical communication is indirect in the strict sense; its purpose is to actualise what is ethical understood as the proper attitude to the world and God. Religious-ethical communication, as exemplified by Christian communication, is not solely indirect; it also involves transmitting knowledge. Christian religiousness requires the assimilation of knowledge about the teachings of Christ. This knowledge is conveyed directly. However, what is most important – faith, or subjective truth – can only be achieved through indirect communication. Conveying the Christian message is, in fact, conveying the ability.

When a listener refers to God with full commitment, when it is not a matter of awakening faith but rather of supporting it, Kierkegaard recommends a different method of communication: ‘the edifying discourse’, which does not possess all the features of indirect communication. In this case, the role of the teacher does not change. He only provides a motive that encourages the student to search for their own way and truth, moving them further away from the teacher.

Stopping a man on the street and standing still to talk to him is not as difficult as saying something in passing to a passer-by, without oneself standing still or causing the other to pause, without wanting to get him to go in the same direction, but precisely urging him to go his own way instead. And this is how it is between one who exists and another who exists, when the communication concerns truth as existence-inwardness.

(Kierkegaard, 2009a, p. 232).

How did the above ideas influence Wittgenstein’s religious reflections? First, I highlight the traces of Kierkegaard’s reflections on the limits of language, the passionate struggle of individuals to achieve the unknown, and the paradox of Christianity in Wittgenstein’s notes. Further, I consider the traces of his familiarity with Kierkegaard’s concept of subjective truth and his philosophical method.

3. Wittgenstein

3.1 The limits of language

Wittgenstein tried to draw the borders of the meaningful use of language. He was inspired to such pursuits by various writers. In the days of his youth, Austrian literature and philosophy often tackled the question of the boundaries of language (see Janik, Toulmin, 1973, pp. 92f., 120f.). One of the sources of his inspiration was probably the writings of Kierkegaard.

The boundaries of language are discussed in *Notebooks* 1914–1916 and *Tractatus Logico-Philosophicus*. In his well-known letter to Ludwig von Ficker, Wittgenstein wrote: ‘My book draws limits to the sphere of the ethical from the inside as it were, and I am convinced that this is the ONLY rigorous way of drawing those limits.’ (Wittgenstein, 1969a, p. 35).⁴ These words recall a passage from *Either/Or* concerning the boundaries between the sphere of music and that which can be expressed in literary language.

If I imagined two kingdoms adjoining one another, with one of which I was fairly well acquainted, and altogether unfamiliar with the other, and I was not allowed to enter the unknown realm, however much I desired to do so, I should still be able to form some conception of its nature. I could go to the limits of the kingdom with which I was acquainted and follow its boundaries, and as I did so, I should in this way describe the boundaries of this unknown country, and thus without ever having set foot in it, obtain a general conception of it. And if this was a task that engrossed my energies, and if I was indefatigable in my desire to be accurate, it would doubtless sometimes happen, that as I stood sadly at my country’s boundary and looked longingly into the unknown country, which was so near me and yet so far away, that some little revelation might be vouchsafed to me.
(Kierkegaard, 1980, pp. 52–53)

In 1930, Wittgenstein delivered a lecture on ethics at Cambridge University. The lecture addressed the status of ethical expressions, particularly statements about absolute values.

According to ‘early’ Wittgenstein, an absolute value does not belong to the world of facts that can be described in language. Therefore, ethics as a science concerning absolute value remains impossible: ‘if I contemplate

⁴ See also Janik and Toulmin, 1973, p. 192.

what Ethics really would have to be if there were such a science, this result seems to me quite obvious. It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be the thing.’ (Wittgenstein, 1993, p. 40).

If judgements about absolute value are to be formulated as part of ethics, then it needs to be stepped beyond the description that ascertains the occurrence of specific facts, and therefore, in line with the convictions of the author of the *Tractatus*, it cannot be a science, as it turns into a collection of meaningless sentences:

Our words used as we use them in science, are vessels capable only of containing and conveying meaning and sense, natural meaning and sense. Ethics, if it is anything, is supernatural and our words will only express facts; as a teacup will only hold a teacup full of water and if I were to pour out a gallon over it.

(Wittgenstein, 1993, p. 40)

A human feels a tendency to speak about something transcendental, which is decisive for the sense of life, about absolute values; however, such statements are absurd. Wittgenstein himself is ready to assign an absolute value to experiences of a particular kind. He attempts to describe these experiences, speaking of wondering at the existence of world, a feeling of absolute safety, and a sense of guilt.

It is also absurd to assign absolute value to the aforementioned experiences. These experiences are facts, and according to Wittgenstein’s early convictions, the world delineated by facts does not contain absolute values. For that reason, the author of *A Lecture on Ethics* says: ‘It is the paradox that an experience, a fact, should seem to have supernatural value’ (Wittgenstein, 1993, p. 43).

Ethical and religious expressions used to express something important to our life are, according to the author of the lecture, ‘a hopeless running against the boundaries of language’. *A Lecture on Ethics* ends with the following words:

My whole tendency and, I believe, the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless. Ethics so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable,

can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.

(Wittgenstein, 1993, p. 44)

Some statements in *A Lecture on Ethics* remind those of sections of *Philosophical Crumbs*, with Climacus writing about reason's passionate attempt to discover something that still remains unknown to it. Wittgenstein himself noticed that connection, as attested by what he said while talking to neopositivists in 1929: 'Man has the urge to thrust against the limits of language. (...) Kierkegaard, too, recognised this thrust and even described it in much the same way (as a thrust against paradox)' (Waismann, 1965, p. 12).

Soon after delivering the lecture on ethics, Wittgenstein changed his position on the boundaries of language and the status of the ethical statements. That change was already expressed in his conversation with neopositivists in December 1930. In the conversation with Schlick in December 1929, Wittgenstein still repeated the idea about ethics as a thrust against the limits of language. In his statement from 1930, however, he seems to reject this idea: 'Thrusting against the limits of language? Language is not a cage' (Waismann, 1965, p. 16).

Early Wittgenstein considered religious statements senseless (*unsinnig*), as they did not correspond to possible states of affairs. He construed them as an expression of the fight against the boundaries of language. Following the change in his conception of language and its relations to the world, in later years he did not deny their sense, but he did not assign them any special role either. What he considered especially important in religious life was the appropriate attitude to God and other people, and words were primarily important insofar as they served to focus others on such an attitude:

Is speech essential for religion? I can quite well imagine a religion in which there are no doctrines, and hence nothing is said. Obviously, the essence of religion can have nothing to do with the fact that speech occurs – or rather: if speech does occur, this itself is a component of religious behaviour and not a theory. Therefore, nothing turns on whether the words are true, false, or nonsensical.

(Waismann, 1965, p. 16)

This assertion seems to suggest an idea that must have been close to Wittgenstein for many years. As a rule, statements of religious discourse cannot be verified in terms of correspondence with reality, due to the way language functions and to the limits of human cognition. Using such statements is a particular linguistic behaviour that is subject to moral judgements like any other form of behaviour. Irrespective of their logical value, religious statements can significantly influence the lives of the people they are addressed to, and decide about what those people do for themselves (potentially against themselves) and for others (potentially against the will of those others). If certain activities, encouraged by religious statements, are subject to moral judgements, then it seems that these judgements should also pertain to earlier linguistic behaviours that inspired them.⁵

At more or less the same time, that is around 1930, Wittgenstein also discussed religion with his student, Maurice O'Connor Drury.⁶ Talking to him, Wittgenstein repeated that he considered himself a Christian in a sense, although both he and his student had to learn to live 'without the consolation resulting from belonging to a Church' (Drury, 1981a: 129). He was of the opinion that the religion of the future would do without priests and would be a matter of relations between the individual and God (Drury, 1981a, p. 117). He also confessed that he was not capable of believing in Christ as the Saviour.

Drury's memoirs show that, according to Wittgenstein, the essence of the religious way of life should be appropriate action rather than prayer.

But remember that Christianity is not a matter of saying a lot of prayers; in fact, we are told not to do that. If you and I are to live religious lives, it mustn't be that we talk a lot about religion, but that our manner of life is different. It is my belief that only if you try to be helpful to other people will you in the end find your way to God.

(Drury, 1981a, p. 129)

⁵ Wittgenstein appears to have a negative view of the preaching of far-reaching doctrinal statements, as he seems to support 'wordless faith'. He is attributed such a faith (*der wortlose Glaube*) by Paul Engelmann, see Somavilla, 2006, p. 133.

⁶ M. O'Connor Drury arrived in Cambridge with the intention of becoming an Anglican priest. However, he later changed his plans, to a high degree because of Wittgenstein. He left the university and for a year, as suggested by Wittgenstein, he worked as a manual labourer and took up medical studies later. He became a psychiatric doctor and published his memories of Wittgenstein with detailed accounts of their conversations.

In his journals, Wittgenstein makes repeated references to an idea that was central to Kierkegaard, namely, the paradox of the eternal God existing in time.

God as a Historical Event in the world is so paradoxical; just as paradoxical as that a certain action in my life was sinful then & there. That is, that a moment of my history has eternal significance is no more or less paradoxical than that a moment or span of time in world history has eternal meaning.

(Wittgenstein, 2003, p. 141)

But now if you believe in providence: that is, if you believe that nothing that happens, happens any other way than through the will of God, then you must also believe that this greatest thing happened through the will of God, namely that a human being was born who is God. Mustn't this fact then be of "decisive significance" for you? I mean: mustn't it then have implications for your life, commit you to something? I mean: mustn't you not enter into an ethical relation with him?

(Wittgenstein, 2003, p. 223)

Kierkegaard's reflections on the paradox of Christianity clearly made a major impression on the young Wittgenstein.

Together with a change in the concept of language, statements about the paradox of thrusting against the limits of language and about the boundaries of reason, lost their merit. In the late 1930s, Wittgenstein no longer agreed with Kierkegaard's position that the fact of the eternal God coming to exist in time was a paradox of thinking and reason. He now considered Kierkegaard's statements about the paradox misguided, if not harmful.

I believe: the word "believing" has wrought horrible havoc in religion. All the knotty thoughts about the 'paradox' of the eternal meaning of a historical fact and the like. But if instead of "belief in Christ" you would say: "love of Christ", the paradox vanishes, that is, the irritation of reason.

(Wittgenstein, 2003, p. 247)

3.2 Faith and an attitude to the world

To some extent, Wittgenstein's views on religion are in line with Kierkegaard's concept of subjective truth as the proper relation of the human to God and the world, and also of faith as a subjective truth (Kierkegaard, 2009a, p. 167f.).

The idea of the appropriate attitude of the subject to the world, close to the idea of subjective truth, is already present in *Notebooks*. The will discussed in *Notebooks* 'is an attitude of the subject to the world' (Wittgenstein, 1961, 4.11.1916).

The metaphysical subject (in the transcendental sense) does not belong to the world and makes no impact on particular states of affairs. However, it does make an impact on the world as a whole:

If the good or bad exercise of the will does alter the world, it can alter only the limits of the world, not the facts – not what can be expressed by means of language.

In short, the effect must be that it becomes an altogether different world. It must, so to speak, wax and wane as a whole.

(Wittgenstein, 1961, 5.07.1916)

When is the will good? Wittgenstein writes that a person of good will is happy. A happy person doesn't know the fear and hope that accompany thinking about the future. He lives in harmony with the world, in accordance with his own conscience. And peace of conscience is ensured by a life devoted to knowledge.

Interpretations of the note from 5 July are, however, quite risky. It should be remembered that, according to Wittgenstein's philosophy in the *Notebooks*, there can be no describable characteristic of a happy life (Wittgenstein, 1961, 2.08.1916), and 'happiness and unhappiness cannot belong to the world' (Wittgenstein, 1961, 30.08.1916).

The category of the individual's proper attitude to God and the world (or, to being in subjective truth, as Kierkegaard would say) also plays an important role in the thoughts of the late Wittgenstein (only that the essence is no longer the attitude of the transcendental subject, but rather, probably, of a subject understood as a psychophysical unity). A comment on the relationship between preaching truth and being in truth can be found in Wittgenstein's notes collected in the book *Culture and Value*.

One *cannot* speak the truth; – if one has not yet conquered oneself. One *cannot* speak it – but not, because one is still not clever enough.

The truth can be spoken only by someone who is already at home in it; not by someone who still lives in untruthfulness, & does no more than reach out towards it from within untruthfulness.

(Wittgenstein, 1998, 41e).

There are comments emphasising the decisive significance of the proper attitude to be taken: 'If life becomes hard to bear, we think of improvements. But the most important & effective improvement, in our own attitude, hardly occurs to us, & we can decide on this only with the utmost difficulty' (Wittgenstein, 1998, 60e).

Wittgenstein also understands his religious faith as a particular attitude: 'My faith is too weak. I mean, my belief in providence, my feeling "everything happens through the will of God". And this is no opinion – also not a conviction, but an attitude toward the things & what is happening' (Wittgenstein, 2003, p. 225).

Wittgenstein's notes contain the texts of his prayers. Sometimes, in these prayers, he asks God for help in becoming a better human being, in achieving the proper attitude towards Him. For example, he writes: 'God! let me come into a relation to you in which I "can be cheerful in my work"' (Wittgenstein, 2003, p. 181).

Kierkegaard's influence on Wittgenstein is clearly visible in his remark of 11.10.1946:

Amongst other things Christianity says, I believe, that sound doctrines are all useless. That you have to change your life. (Or the direction of your life.) That all wisdom is cold; & that you can no more use it for setting your life to rights, than you can forge iron when it is cold. For a sound doctrine need not seize you; you can follow it, like a doctor's prescription. – But here you have to be seized & turned around by something. – (i.e. this is how I understand it.) Once turned round, you must stay turned round. Wisdom is passionless. By contrast, Kierkegaard calls faith a passion.

(Wittgenstein, 1998, 61e)

We might also say: wisdom merely conceals life from you.

(Wittgenstein, 1998, 64e)

In the quoted remark, Wittgenstein opposes faith to wisdom, and Christianity to science. He quite likely believed that being a good Christian does not mean embracing convictions corresponding to a religious doctrine but rather is based on a passionate attitude to God and the paradox of His existence in time, involving the whole person. What is crucial is the individual's attitude and not the acceptance of secondary religious arrangements and participation in religious rituals. Christianity is no 'good science', theory,

or doctrine but the religion of those who live in truth, taking an appropriate attitude to the Creator and Saviour.

Wittgenstein often juxtaposed religion to theory. *Tractatus* can be construed as a philosophical theory concerning the relationships between language, thought, and reality. However, soon after writing it, Wittgenstein emphasised his anti-theoretical attitude. In his conversation with neo-positivists in 1930, Wittgenstein remarked that he spoke in the first person in the final section of the *Lecture on Ethics*.

If anybody offers me a theory, I would say: No, no, that doesn't interest me. Even if the theory were true that would not interest me – it would not be what I seek. The ethical cannot be thought. If I needed a theory in order to explain to another the essence of the ethical, the ethical would have no value at all.

(Waismann, 1965, p. 16)

The ethical cannot be described or explained by theory. However, you can guide others towards specific experiences and change their attitude towards the world and the inexpressible, as Wittgenstein does in his *Lecture on Ethics* and Kierkegaard does in *Either/Or* and his other books.

In his journals and in *Lectures on Religious Belief*, Wittgenstein addresses the specific nature of religious faith and how it differs from scientific and empirical convictions. In his views on the specific nature of religion, he is similar to Kierkegaard. The Dane also juxtaposes science, which aims for objective truth, with religion, in which a person seeks subjective truth.

Our attitude to a religious message differs from our attitude to scientific content. We learn and understand scientific content, considering it to be true; however, our propositional attitudes towards it are, one might say, free from passion. Usually, scientific convictions do not significantly impact our lives as a whole. The situation is different with religious truths. Someone who knows and accepts religious statements does not necessarily have to be religious. According to Kierkegaard and Wittgenstein, an authentic Christian accepts religious truths wholeheartedly and takes a 'passionate' attitude towards them. This passion can be expressed through the believer's actions. According to Wittgenstein, actions demonstrate the importance that a person attributes to religious truths and their attitude towards them. Two people who accept the same religious truths may lead different lives. In the religious form of life, beliefs and actions are closely interwoven.

Faith shapes religious practice and the foundations of the system of beliefs, providing justification for other beliefs and for actions, and defines the world-picture of the religious person.⁷ For an agnostic or a non-religious person, empirical content, for example concerning history, is more trustworthy than religious content and is an important point of reference when assessing somebody's religious beliefs. The religious convictions of the faithful person are, however, not supported in a similar way by historical truth.

Christianity is not based on a historical truth; but presents us with a (historical) narrative and says: now believe! But not, believe this report with the belief that is appropriate to a historical report – but rather: believe through thick and thin & you can do this only as the outcome of a life. *Here you have a message! – don't treat it as you would another historical message! Make quite a quite different place for it in your life.* There is no paradox about that!

(Wittgenstein, 1998, 37e)

Like Kierkegaard,⁸ Wittgenstein believes that the knowledge of historical facts has usually only a small impact on religious convictions. These are the religious convictions that lie at the foundation of the system of beliefs of the religious person. They define such a person's way of life, the goals they set, and the values they try to attain. The realms of knowledge and religious faith are to a great extent autonomous, mutually independent.

Both Kierkegaard and Wittgenstein opposed investigating religious questions as if they were scientific issues. Religious claims cannot be verified using scientific methods and are not usually accepted based on arguments of the kind used in science. Some arguments used in religious discourse appear weak from a scientific point of view. In his *Lectures on Religious Beliefs*, Wittgenstein refers to the idea of a scientific investigation of religious questions as superstitious. Different criteria apply to the correctness of statements and errors in religion than in science. Evidence in favour of religious beliefs is not usually considered scientific; it is difficult for non-religious people to evaluate. Neither a person with a scientific point of view nor

⁷ 'World-picture' is an important notion in Wittgenstein's comments that make up the book *On Certainty* (remarks 93–95, 162, 167, 262).

⁸ See e.g.: Climacus's reflection on the disciple at second-hand in *Philosophical Crumbs*, chapter V.

a non-religious person can judge the accuracy of religious testimonies and beliefs. ‘The mere fact that someone says they believe on evidence doesn’t tell me enough for me to be able to say whether I can say of the sentence “God exists” that your evidence is unsatisfactory or insufficient’ (Wittgenstein, 1967, p. 60).

This statement proves that Wittgenstein seriously considered the truth of certain religious convictions in the late period of his philosophical activity. He did not rule out the possibility that the religious experiences of believers could provide sufficient support for such convictions. This quotation is worth attention, since Wittgenstein’s statements on religion used to be interpreted as expressing the position of a particular emotivism, noncognitivism, or irrationalism.⁹

In his late reflections, Wittgenstein does not seem to have appreciated Christianity as a valuable form of life only – and that independently of the truthfulness of fundamental Christian convictions. (Earlier, he probably found the Christian attitude valuable and the truthfulness of religious content insignificant). The Christian attitude is closely connected to convictions; the two cannot be separated. A Christian lives in a specific way, because he believes in the truth of his religious convictions. At times, Wittgenstein depreciated the verbal expression of faith to draw attention (as did Kierkegaard) to the fact that it is not enough to accept religious content to be an authentic Christian. A religious way of life (like Kierkegaard’s participation in the religious stage) requires appropriate convictions but also commitment; at times – it is necessary to change your life.

3.3 The philosophical method

Religion is no science. Therefore, it is hard to change someone’s religious convictions by referring to facts, through rational argumentation. The arguments used in religion are weak and have hardly any value for the non-religious person.

Religion says *Do this! – Think like that!* But it cannot justify this and it only need try to do so to become repugnant; since for every reason it gives, there is a cogent counter-reason.

⁹ An interpretation popular in English-language philosophy of religion. See e.g.: Braithwaite (1955), Trigg (1973).

It is more convincing to say: 'Think like this! – however strange it may seem. –' Or: 'Won't you do this? – repugnant as it is. –'

(Wittgenstein, 1998, p. 34e)

Kierkegaard believed he would encourage religious awareness in others by applying indirect communication. Wittgenstein did not intend to convert anyone. However, he quite likely agreed with Kierkegaard, who, in his *Journals*, pointed to the confusion caused by the fact that what is to be communicated as an art is communicated as a science and the other way round (Kierkegaard, 1968, VIII², B 81, 5).

Wittgenstein believed that philosophy is not a science either and that in philosophy arguments should be similar to those used in aesthetics rather than to those used in science. For this reason, he developed an 'aesthetic' method of philosophy (see Edwards, 1982, pp. 131f.) akin to Kierkegaard's method of sharing religious beliefs, known as indirect communication. Wittgenstein's late philosophy creates a message characterised by an anti-authoritarian and non-systemic approach, and a descriptive and (to a certain extent) subjective nature; thus, his message shows features characteristic of Kierkegaard's indirect communication. The purpose is different, however. In Kierkegaard, the method of indirect communication served to fight illusions concerning Christianity, and Wittgenstein's method, used among others in *Philosophical Investigations*, was intended to fight illusions concerning the functioning of language.

The 'aesthetic' method of late Wittgenstein could have been inspired by Kierkegaard's philosophical method. Anyway, there are notes attesting to the fact that Wittgenstein was preoccupied by the method of indirect communication. Here are two of them, from *Denkbewegungen*:

There is something teasing about Kierkegaard's writings, & that is intended, of course, even though I'm not sure whether they are intended to have precisely that effect that they have upon me. There is also no doubt that one who teases me forces me to deal with his concern & if that concern is important, this is good.

(Wittgenstein, 2003, p. 131)

On Kierkegaard: I represent a life for you, & now see how you relate to it, whether it tempts (urges) you to live like that as well, or what other relation to it you attain.'

(Wittgenstein, 2003, p. 83).

In his note of 22 October 1937, enclosed in *Culture and Value*, Wittgenstein suggests an interesting understanding of religious communication and the status of the Gospel in Christianity, inspired by the reading of Kierkegaard:

God has *four* people recount the life of the incarnate God, each one differently, & contradicting each other – but can't we say: It is important that this narrative should not have more than quite middling historical plausibility, *just so* that this should not be taken as the essential, decisive thing. So that the *latter* should not be believed more strongly than is proper, & the *spirit* should receive its due. I.e.: What you are supposed to see cannot be communicated even by the best, most accurate, historian; *therefore* a mediocre account suffices, is even to be preferred. For that too can tell you what you are supposed to be told. (...)

(I am not sure how far all this is exactly in the spirit of Kierkegaard.)

(Wittgenstein, 1998, 36e–37e).

In Kierkegaard, the use of the method of indirect communication was connected to the concept of stages on the life's way: the aesthetic, the ethical, and the religious. Wittgenstein knew the concept well. Referring to the last, in which the readiness for renunciation is of great significance, he said:

Concerning this last category, I don't pretend to understand how it is possible. I have never been able to deny myself anything, not even a cup of coffee if I wanted it. Mind you, I don't believe what Kierkegaard believed, but of this I am certain, that we are not here in order to have a good time.

(Drury, 1981, pp. 102–103)

Perhaps Kierkegaard's concept of the stages of life, and the method of indirect communication, suggested to Wittgenstein that religious doctrines and communication should be nuanced depending on who they are addressed to.

In religion it must be the case that corresponding to every level of devoutness there is a form of expression that has no sense at a lower level. For those still at the lower level this doctrine, which means something at the higher level, is null & void; it can only be understood wrongly, & so these words are not valid for such a person.

(Wittgenstein, 1998, 37e)

It seems that this comment may also be interpreted in the following manner: The more precisely the churches define their interpretation of the holy scriptures, the more people remain beyond their realm. According to Wittgenstein, it is not especially important whether you consider yourself a Catholic or a Protestant, or what position you take on specific issues concerning doctrine. It is important to find the spirit of the Gospels, which they convey in an indirect manner, and to act in line with it.

Conclusion

Wittgenstein's considerations of Christianity were inspired by the works of the Danish existential philosopher he read. Traces of those inspirations are visible in many remarks made at different moments of his life. Closing the article, I allowed myself to note that many articles on the connections between the views of Kierkegaard and Wittgenstein on religion concern the questions of the limits of language, and absurdity or paradoxicalness of religious expressions; these include articles by Conant (1989, 1993, 1995), Mulhall (1999), Ferreira (1994), Lippitt and Hutto (1998), Ruud (2005), and Turnbull (2012). Often, the subject of books and articles on Kierkegaard and Wittgenstein is the method of indirect communication or, more broadly, the similarity of their ways of practising philosophy, which is the case with e.g. books by Janik and Toulmin (1973), Creegan (1989), Nientied (2003), and Schönbaumsfeld (2007). A range of unique and interesting interpretations have been developed in these areas. In turn, little has been written about the proper attitude of the subject to the world (or God) as an ethical category.

The comments on the attitude to the world contained in the *Notebooks 1914–1916* are convergent with Climacus's concept of subjective truth. Wittgenstein's later notes include other comments on the attitude of the subject to the world and God. This category was important to Wittgenstein, who, nonetheless, did not develop a credible concept of such an attitude. It seems valid to look at the remarks of Kierkegaard and Wittgenstein to investigate this question carefully.

This article has benefited from the comments and criticism of Gordon Marino and Joel Rasmussen.

Bibliography

- Anderson, R. E. (1963). Kierkegaard's Theory of Communication. *Speech Monographs*, 30, 1–14.
- Bouwisma, O. K. (1986). *Wittgenstein: Conversations 1949–51*. Hackett.
- Braithwaite, R. (1955). *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1964). Existentialism and Analytical Philosophy. *Daedalus*, 93, 946–74.
- Cavell, S. (1969). Kierkegaard's On Authority and Revelation. In S. Cavell, *Must We Mean What We Say?* (pp. 163–79). Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford University Press.
- Conant, J. (1989). Must We Show What We Cannot Say? In R. Fleming, M. Payne (Eds.), *The Senses of Stanley Cavell* (pp. 242–83). Bucknell University Press.
- Conant, J. (1993). Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense. In T. Cohen, P. Guyer, H. Putnam (Eds.), *Pursuits of Reason* (pp. 195–224). Texas Tech University Press.
- Conant, J. (1995). Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors. In T. Tessin, M. von der Ruhr (Eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief* (pp. 248–331). Macmillan Press.
- Cook, J. W. (1987). Kierkegaard and Wittgenstein. *Religious Studies*, 23, 199–219.
- Creegan, C. (1989). *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*. Routledge.
- Drury, M. O'C. (1981). Some Notes on Conversations with Wittgenstein. In R. Rhees (Ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (pp. 91–111). Rowman and Littlefield.
- Drury, M. O'C. (1981a). Notes on Conversations with Wittgenstein. In R. Rhees (Ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (pp. 112–89). Rowman and Littlefield.
- Edwards, J. C. (1982). *Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*. University Press of Florida.
- Ferreira, M. J. (1994). The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion. *Religious Studies*, 30, 29–44.

- Fremstedal, R. (2006). Wittgenstein and Kierkegaard on the Ethico-Religious. A Contribution to the Interpretation of the Kierkegaardian Existential Philosophy in Wittgenstein's *Denkbewegungen*. *Ideas in History*, 1, 109–151.
- Gill, J. (2017). *In Search of Transcendence: Kierkegaard, Wittgenstein, Kazantzakis*. Rodopi.
- Goodman, R. B. (1983). Wittgenstein's Conception of Truth. In P. Weingartner, J. Czermak (Eds.), *Epistemology and Philosophy of Science: Proceedings of the 7th Wittgenstein Symposium* (pp. 179–81). Verlag Holder-Pichler-Tempsky.
- Goodman, R. B. (1986). How a Thing Is Said and Heard: Wittgenstein and Kierkegaard. *History of Philosophy Quarterly*, 3, 335–353.
- Haecker, T. (1913). *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Subjektivität*. Brenner Verlag.
- Hannay, A. (1990). Solitary Souls and Infinite Help: Kierkegaard and Wittgenstein. *History of European Ideas*, 12, 41–52.
- Hänsel, L. (1994). *Ludwig Hänsel, Ludwig Wittgenstein: Eine Freundschaft. Briefe, Aufsätze, Kommentare*. Haymon Verlag.
- Holmer, P. L. (1980). Wittgenstein: 'Saying' and 'Showing'. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 22, 222–235.
- Janik, A., Toulmin, S. E. (1973). *Wittgenstein's Vienna*. Simon & Schuster.
- Kierkegaard, S. (1968). *Papirer*. Ed. N. Thulstrup. Gyldendal.
- Kierkegaard, S. (1980). *Either/Or*. Vol. 1. Trans. D. F. Swenson, L. M. Swenson. Oxford University Press.
- Kierkegaard, S. (1980). *The Concept of Anxiety*. Eds. and trans. E. H. Hong, H. V. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1991). *Practice in Christianity*. Eds. and trans. E. H. Hong, H. V. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1998). *The Point of View*. Eds. and trans. E. H. Hong, H. V. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1998a). *Stages on Life's Way*. Eds. and trans. E. H. Hong, H. V. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2009). *The Book on Adler*. Eds. and trans. E. H. Hong, H. V. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2009a). *Philosophical Crumbs*. In *Repetition and Philosophical Crumbs*, trans. M. G. Piety (pp. 83–174). Oxford University Press.

- Kierkegaard, S. (2009b). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Trans. A. Hannay. Cambridge University Press.
- Lippitt, J., Hutto, D. (1998). Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 263–286.
- Lee, H. D. P. (1979). Wittgenstein 1929–1931. *Philosophy*, 54, 211–220.
- Malcolm, N. (1958). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford University Press.
- Malcolm, N. (1993). *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Routledge.
- McGuinness, B. F., Ascher, M. C., Pfersmann, O. (Eds.) (1996). *Wittgenstein. Familienbriefe*. Verlag Holder-Pichler-Tempsky.
- Mulhall, S. (1994). *Faith and Reason*. Duckworth.
- Mulhall, S. (1999). God's Plagiarist: The Philosophical Fragments of Johannes Climacus. *Philosophical Investigations*, 22, 1–34.
- Mulhall, S. (2001a). *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Mulhall, S. (2001b). Wittgenstein and the Philosophy of Religion. In D. Z. Phillips, T. Tessin (Eds.), *Philosophy of Religion in the 21st Century* (pp. 95–118). Palgrave.
- Nientied, M. (2003). *Kierkegaard und Wittgenstein. 'Hineintäuschen in das Wahre'*. Walter de Gruyter.
- Phillips, D. Z. (1970). Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard. In D. Z. Phillips (Ed.), *Faith and Philosophical Enquiry* (pp. 204–22). Routledge.
- Phillips, D. Z. (1993). Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein. In D. Z. Phillips (Ed.), *Wittgenstein and Religion* (pp. 200–19). Palgrave Macmillan.
- Phillips, D. Z. (1999). *Philosophy's Cool Place*. Cornell University Press.
- Ruud, A. (2005). Warming up the Cool Place: Kierkegaard, Wittgenstein and D. Z. Phillips. *Faith and Philosophy*, 22, 127–143.
- Ruud, A. (2013). Kierkegaard, Wittgenstein, and the Wittgensteinian Tradition. In J. Lippitt, G. Pattison (Eds.), *Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Schönbaumsfeld, G. (2007). *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford University Press.

- Schönbaumsfeld, G. (2009). Objectively There Is No Truth – Wittgenstein and Kierkegaard on Religious Belief. In U. Arnswald (Ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion* (pp. 131–48). Universitätsverlag Karlsruhe.
- Somavilla, I. (Ed.) (2006). *Wittgenstein-Engelmann. Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*. Haymon Verlag.
- Suzuki, Y. (2011). Wittgenstein's Relation to Kierkegaard Reconsidered: Diaries 1930–1932, 1936–1937. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1, 465–476.
- The Holy Bible. King James Version*. (1769). Cambridge.
- Trigg, R. (1973). *Reason and Commitment*. Cambridge University Press.
- Turnbull, J. (2012). Kierkegaard, Wittgenstein, and Conant's Conceptual Confusion. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 337–366.
- Waismann, F. (1965). Notes on Talks with Wittgenstein. *The Philosophical Review*, 74, 12–16.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks, 1914–1916*. Eds. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe. Trans. G. E. M. Anscombe. Harper & Row.
- Wittgenstein, L. (1961a). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D. Pears, B. F. McGuinness. Routledge.
- Wittgenstein, L. (1967). *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Ed. C. Barrett. University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Eds. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright; trans. D. Paul, G. E. M. Anscombe. Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969a). *Briefe an Ludwig von Ficker*. Otto Müller Verlag.
- Wittgenstein, L. (1974). *Letters to Russell, Keynes, and Moore*. Ed. G. H. von Wright. Cornell University Press.
- Wittgenstein, L. (1977). *Vermischte Bemerkungen*. Ed. G. H. von Wright. Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1993). *Lecture on Ethics*. In J. C. Klaage, A. Normann (Eds.), *Philosophical Occasions 1912–1953* (pp. 34–44). Hackett.
- Wittgenstein, L. (1997). *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*. Ed. I. Somavilla. Haymon Verlag.
- Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value*. Eds. G. H. von Wright, H. Nyman, A. Pichler. Trans. P. Winch. Blackwell.

- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations*. Trans. G. E. M. Anscombe. Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2003). *Movements of Thought: Diaries 1930–1932, 1936–1937*. In J. C. Klaage, A. Normann (Eds.), *Ludwig Wittgenstein: Public and Private Occasions* (pp. 3–255). Rowman & Littlefield.
- von Wright, G. H. (1958). Biographical Sketch. In N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford University Press.
- Wuchterl, K., Hübner, A. (1979). *Wittgenstein*. Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Author note:

Jacek Ziobrowski is a professor at the *Warsaw School of Economics*. His research interests include the philosophy of Wittgenstein, Kierkegaard, epistemology, philosophy of film and the political system of Switzerland.

Address for correspondence: SGH Warsaw School of Economics, 02-554 Warsaw, al. Niepodległości 162, Collegium of Socio-Economics.

Citation

Ziobrowski, J. (2026). Wittgenstein and Kierkegaard on Religion. *Analiza i Egzystencja*, 73 (1), 5–37. DOI: 10.18276/aie.2026.73-01.

ARTYKUŁY

WALTER E. BLOCK

ORCID: 0000-0003-2215-4791

Loyola University New Orleans

e-mail: wblock@loyno.edu

Libertarianism, Property and Rights: Rejoinder to Dominiak and Wysocki

Keywords: libertarianism, property, defense, proportionality, gentleness, rights

Słowa kluczowe: libertarianizm, własność, obrona, proporcjonalność, łagodność, prawa

Abstract

Dominiak and Wysocki (2023), henceforth (DW), offer a critique of the views on punishment and self-defense of Rothbard, Kinsella, and Block. DW maintain that not only should the punishment fit the crime, but that proportionality should also be applied to self-defense. The present paper is a critique of the DW thesis and constitutes support for the views of Rothbard, Kinsella, and Block.

I am very grateful to Dominiak and Wysocki (2023)¹ for their splendid essay. It compels all political economy philosophers to think more deeply about this field of specialization, crime, defense, and punishment. It profoundly helps all of us to get that one millionth of an inch closer to the Truth

¹ Unless otherwise indicated, all quotes from DW refer to this one article of theirs. The author is grateful to Renata Ziemińska and Zuzanna Zawadka for their excellent editorial assistance. Any remaining errors and infelicities are solely the responsibility of the author.

with a capital T on these issues. However, the present paper is devoted not to their positive contributions, many and impressive as they are, but rather to a few of their failings and constitutes an attempt to correct them.

DW begin their analysis in this way: “Some libertarian scholars (Rothbard, 1998; Kinsella, 1996; Block, 2010, 2011a, 2011b, 2019a) embrace the view that to have a right to private property is to have a right to defend it against invasion. On the other hand, the same scholars support some version of the principle of proportionality, according to which the offender is exposed to *defensive or punitive* measures to the extent to which he violated the rights of another.”²

Defense and punishment are not synonyms. To be sure, they are not polar opposites either, but they are very different. What the property rights owner is entitled to do to protect his property while under attack is very different, not to say spectacularly divergent, from what he is entitled to do after the crime is completed, and the miscreant is captured and now liable to punishment.

Let us consider rape first. Is the woman about to be sexually assaulted legally permitted to shoot her rapist to death? This is almost a “gimme” question. Of course she is. She most certainly is. There can be no doubt about this.³ However, is the death penalty justified in the case of rape? Not even the Godfather, no sissy that he was, would agree to any such harsh punishment. When the baker asked for this retribution for his daughter’s rapist, the Godfather would only agree to a severe beating for the miscreant.⁴ What about shooting looters, if that is the only way to protect your property from theft? This is questionable in the minds of many. But very few people indeed would support the death penalty for robbers.

² Emphasis added by present author.

³ We are not talking here about a “he said, she said” kind of rape, where the facts of the matter are unclear. Yes, she agreed but had a few too many drinks. Or she agreed to sexual intercourse, but while in the act sort of changed her mind, but not clearly so. No, we are now discussing a blatant rape, where there can be no question about the fact that the woman never even came close to agreeing to participate in this act.

⁴ The intended target of the rape might justifiably gun him down if she thought he was going to murder her too, after sexually assaulting her. But suppose, *arguendo*, we remove this scenario from consideration. That is, we posit that she knows full well that only forced sexual congress is intended, nothing else. Would she still have the right to shoot him? I cannot see how this can be denied. She is, after all, the absolute owner of her body, and has the full right to repel a trespasser upon it, of any variety.

DW aver as follows: “In the present paper we argue that these two views do not square well, for if the only way to defend a right to private property against invasion is to use disproportionate force, then the principle of proportionality forbids such a defense, and having a private property right does not come with a right to defend it. Hence, either the principle of proportionality or the view that to have a right to private property is to have a right to defend it should be rejected. Since jettisoning the proportionality principle would be too big a cost to incur for the libertarian theory of justice, we conclude that it is the view that to have a right to private property is to have a right to defend it that should be rejected.”

This is problematic. The difficulty stems from the failure to accurately and fully distinguish between defense and punishment. Yes, the latter must indeed be “proportionate” although precisely what this entails is not always pellucidly clear and is therefore subject to debate. However, proportionality simply does not arise in defense, as we have made clear in our analysis of the rape and robbery cases.

Now consider a third example: attempted murder. A man rushes at you brandishing a hatchet and screaming, “I’m going to kill you.” He is now five feet away from you, almost within striking distance. Do you or do you not have a right to shoot him in the chest, instantly killing him? There can be no doubt that you do. However, before you can do so, he trips and falls unconscious, incapacitating himself. You call the cops, who take him away and put him in jail.⁵ He is now in the dock, ready to be sentenced. Proportionality would not imply the death sentence. After all, he did not even touch you. Yes, he scared you, but in terms of actual physical violence against you, there was none. At least some versions of proportionality would not contemplate any such punishment as the death penalty. Again, we have separated defense and punishment with a gap big enough to drive a truck through.

DW now introduce their “Property Defense Dilemma” (henceforth PDD), that is, a logical predicament consisting in the fact that if the only available property defense happens to be excessive, then the ownership right in question – contrary to what the libertarian view on property rights declares – is not accompanied by a right to defend it. To the contrary, it is accompanied by a duty not to defend it. We submit that the main way

⁵ The entire episode is taped, so there can be no question of his guilt.

in which the aforementioned libertarians can avoid the PDD is to attenuate their account of property rights, that is, to conceive of these rights not as strongly absolute but instead as absolute only in a weak sense. As we contend, the same applies, *mutatis mutandis*, to those libertarians who would rather follow Walter Block's footsteps and, instead of attenuating the stringency of property rights, replace the proportionality standard with the gentleness principle, for although doing so would indeed allow them to escape the PDD, it would nonetheless compromise the overall coherence of their theory and commit them to morally grotesque predictions.

DW thus throw down the gauntlet. Their problem, as I shall have to say over and over again, is that while proportionality does indeed properly pertain to punishment, it does not at all apply to defense, and these authors insufficiently distinguish between these two very different states of affairs.

Our authors now quote Rothbard: "If every man has the absolute right to his justly-held property, it then follows that he has the right to keep that property – to defend it by violence against violent invasion... To say that someone has the absolute right to a certain property but lacks the right to defend it against attack or invasion is also to say that he does not have a total right to that property" (Rothbard, 1998, p. 88). DW continue, mentioning the views of Mr. Libertarian: "every man has an absolute right to the control and ownership of his own body, and to unused land resources that he finds and transforms" (Rothbard, 1998, p. 60).

Here is their critique of this father of libertarianism (footnotes deleted): "Rothbard subscribes to the proportionality principle in the use of defensive force. As he points out, 'We have advanced the view that the criminal loses his rights to the extent that he deprives another of his rights: the theory of proportionality' (Rothbard, 1998, p. 85). The principle of proportionality in the use of defensive force applies both to attacks against self-ownership rights and to invasions of private property rights. As explained by Rothbard (1998, p. 80), 'If a man deprives another man of some of his self-ownership or its extension in physical property, to that extent does he lose his own rights.' It is worth noting that the Rothbardian proportionality requirement applies across the board, that is, both in self-defense and in punishment. Specifically, for Rothbard, the proportionality that applies to just punishment is derivable from the proportionality of self-defense, as evidenced by his contention that "all rights of punishment derive from the victim's right of self-defense" (Rothbard, 1998, p. 90).

Yes, it cannot be denied that proportionality applies to punishment. “Let the punishment fit the crime” might well be a motto to which Rothbard could enthusiastically subscribe. However, as we have seen in our rape, theft, and attempted murder scenarios, it is highly problematic for this principle to also apply to defense. It implies that if your assailant comes at you merely with fists and feet, punching and kicking at you, you may not use a knife, since that would be disproportionate. If he threatens you with a blade, you must limit yourself to that kind of weapon and may not employ a gun. How DW dredge anything of the sort out of Rothbard’s writings is unclear, to say the least. They attempt to ascribe this view to Rothbard on the basis of this statement of his: “all rights of punishment derive from the victim’s right of self-defense” (Rothbard, 1998, p. 90). Well, yes, punishment does indeed “derive” from self-defense. If Jones has no right to a car in the first place, that is, if the automobile belongs to Smith, then the former may not prevent the latter from using it, selling it, bequeathing it, etc. Jones may not defend the vehicle against Smith, since the latter is the rightful owner. Jones certainly may not punish Smith after the fact of his use of the car, either, and this directly “derives” from Smith’s ownership of it. However, to deduce from these statements that *if* it were Jones’ car, and Smith stole it, that since the punishment for this lawbreaking must be proportionate to the crime, then so must the defense of it be, strains all credulity. The one simply does not logically follow from the other.

Nothing loth, DW continue in this vein: “And the proportionality of self-defense seems to be a corollary of the Rothbardian claim that the criminal loses his rights ‘to the same extent as he has taken away’ from his victim. The principle of proportionality, thus understood, also determines that if the use of defensive force exceeds the extent to which the offender has forfeited his rights, then it becomes a violation of the offender’s remaining rights. As Rothbard writes: How extensive is a man’s right of self-defense of person and property? The basic answer must be: up to the point at which he begins to infringe on the property rights of someone else. For, in that case, his “defense” would in itself constitute a criminal invasion of the just property of *some other man*, which the latter could properly defend himself against. (Rothbard, 1998, p. 77)⁶ At the same time, it should be clear that regardless of where exactly lies the point at which the defender

⁶ Emphasis added by the present author.

begins to infringe on the offender's rights or, to put it another way, where exactly is the limit up to which the offender forfeits his rights, if defensive measures exceed this limit, they *ex hypothesi* become disproportionate and "themselves constitute a criminal invasion."

This is an ingenious attempt on the part of DW to ascribe to Rothbard the view that since punishment must be proportionate, then so must defense. The key element here is "some other man." Consider the following scenario. Smith owns the car. Jones is in the process of stealing it. Smith, in "defending" his property, shoots Green, an innocent bystander. Then, yes, to be sure, Smith's "...defense' would in itself constitute a criminal invasion of the just property of *some other man*, which the latter could properly defend himself against." The "some other man" here is clearly Green. Thus, this attempt of DW's also fails to establish that Rothbard acquiesces in the notion that just because punishment must be proportional to, and must "fit," the crime, then so too must be defense. Nothing of the sort logically follows.

DW then assert: "Similar views are held by Stephan Kinsella, one of Rothbard's renowned followers.... Moreover, he submits that 'the aggressor is 'estopped,' or precluded, from denying the victim's right to use (proportional) responsive force.'" And, as we remember, what Kinsella's doctrine of dialogical estoppel infers from the invalidity of a denial of a given right is indeed its existence. This in turn conclusively establishes that Kinsella does believe in the "right to use (proportional) responsive force."

DW herein try to paint Kinsella into a corner, but the corner is a very big one. They correctly demonstrate that he "does believe in the 'right to use (proportional) responsive force.'" However, what is required on the part of DW is not that. Rather, it is to show that Kinsella's principles, or basic premises, logically require that *only* proportional responsive force is justified. This DW do not at all succeed in demonstrating. This is so far from their ken that they do not even *try* to establish any such thing. Rather, these scholars content themselves with showing that the aggrieved party *may* so limit himself; that if the victim wishes to limit himself in such a manner, he violates no law, a libertarian is obligated to respect. This is certainly true, but it paints Kinsella into no "corner" at all.

At this point in their essay, DW turn their attention to the writings of yours truly. They state, "... the connection between a right in a scarce resource and a right to defend it surfaces in Walter Block's writings (2010, 2011a,

2011b, 2019a). For example, in this exposition of evictionism, Block (2011a) submits that “[i]n libertarian law, the property owner is entitled to remove the trespasser in the gentlest manner possible; if this necessitates the death of the trespasser, the owner of the land is still justified in upholding the entailed property rights.”

But “gentlest” is not a synonym for “proportionate.” If I am attacked by a would-be murderer, and I have a lead bullet in one gun, and a rubber bullet in the other, both of which will stop the attack equally so, then I am obligated to use the latter.⁷ If I have a net that will merely tie him up, and also a sword which can also suffice to ward off⁸ the attack equally, again, ditto. Why? From a utilitarian point of view, this is because every life is precious, even those of murderers.⁹ From a deontological point of view, the victim is entitled to do only so much as is necessary to safeguard his person and his property. If he can do so with no risk at all equally with a gentle and a harsh means, where the latter inflicts more damage on the criminal, then if he chooses the latter, he is criminally responsible for the excess.

I said above at the outset of this essay that I was inspired to think more deeply about these matters thanks to the brilliance of DW. Here is an instance of that very phenomenon. In the publications of mine cited by these two authors (Block, 2010, 2011a, 2011b), the “criminal” I was writing about was an innocent trespasser: the fetus who resulted from a rape. Surely, no one, no one at all, would think it legal to carry out an eviction that harmed the baby more than necessary. For example, the pre-birth baby is viable outside of the womb in the third trimester. He could be evicted with no harm to himself or with great harm. Anyone choosing the latter

⁷ This assumes that I have time and am not too frightened to make a deliberate decision. If not, and I kill the assailant, I am guilty of no crime at all. It is only if I purposefully kill him, when I could have refrained and merely subdued him with the same degree of certainty, that I am guilty of a crime. Surely, a lesser one than that of the initial rights violator, but still a crime.

⁸ When I say equally ward off, I mean equally ward off. This means right now, during the attack, and forever afterward. For example, stipulate that the lead bullet and the sword will kill the marauder, and he will never again molest me, nor will his family or friends; then the same exact situation must also ensue with the use of these other defenses. If not, then there is no equality in the warding off.

⁹ Assuming again that if they are treated “gently” they will in the future wreak no more havoc than they would otherwise have done.

would certainly be a criminal. But DW have compelled me to think about criminals who are not at all innocent and to react to that challenge. I am very grateful to them for that.

They now pose their critique: “Although Block indeed invokes a different principle constraining legitimate self-defense (i.e. gentleness rather than the Rothbardian proportionality requirement), it is incontrovertible that Block also subscribes to the proportionality principle as far as the libertarian theory of punishment is concerned. Even more, Block seems to recognize proportionality – with minor adjustments to the standard aside – as a more or less universal feature of libertarian punishment theory, which is evidenced by the following quote: Libertarian punishment theory is predicated on the notion that the punishment should be proportionate to the crime. Specifically, this translates into the formula that whatever the miscreant does to his victim is done to him, only twice over. Sometimes called the ‘two teeth for a tooth’ theory” (Block, 2003, pp. 76–77).

This is indeed an accurate portrayal of my own views. See below for a further elaboration of them by DW and my response.

But at this point in their essay DW take off after Rothbard because he “... claims that the homesteading of an unowned resource vests its appropriator with an absolute right to the resource. In turn, by the concept of absolute right to private property Rothbard understands a right that is accompanied by a right to defend this private property against attack or invasion. At the same time, Rothbard subscribes to the proportionality principle, according to which the defender has a right to use defensive force only to the extent to which the offender forfeited his rights by invading the rights of another.”

These authors then follow up their negative assessment with a convoluted scenario involving B attacking A, different “extents” of guilt labelled e1 and e2, and PDD. But all of this is predicated upon a misunderstanding of Rothbard. Mr. Libertarian, as he is widely and justly known, does not at all “subscribe to the proportionality principle” when it comes to defense,¹⁰ an entirely different matter. DW’s failure to take cognizance of this primordial fact renders their criticism of Rothbard null and void.

¹⁰ At least he has not yet been cited as doing so. However, see below: When the “urchin” is mentioned, he does, as DW brilliantly point out.

DW continue with their analysis: “Rothbard considers a case of bubble gum theft. An urchin enters a shop and steals a piece of bubble gum. Rothbard investigates the question of whether the storekeeper has a right to kill the urchin. About the affirmative answer to this question Rothbard concludes the following: I propose that this position suffers from a grotesque lack of proportion. By concentrating on the storekeeper’s right to his bubble gum, it totally ignores another highly precious property-right: every man’s – including the urchin’s – right of self-ownership. On what basis must we hold that a minuscule invasion of another’s property lays one forfeit to the total loss of one’s own? ... We conclude that the shopkeeper’s shooting of the erring lad went beyond this proportionate loss of rights, to wounding or killing the criminal; this going beyond is in itself an invasion of the property right in his own person of the bubble gum thief. In fact, the storekeeper has become a far greater criminal than the thief, for he has killed or wounded his victim – a far graver invasion of another’s rights than the original shoplifting. (Rothbard, 1998, pp. 80–81) ... But then, what if the only way to prevent the urchin from stealing the bubble gum is by killing him?”

It is time for me to eat a bit of crow. I have been defending Rothbard against the critique of DW. I was wrong. Their bubble gum example is definitive.¹¹ DW have Rothbard dead to rights. Here is an example of defense, not punishment, and yet Rothbard fails the test of upholding absolute rights over property, no matter how picayune in terms of the former. Of course there are ways of deprecating this example. First of all, it is a shot below the belt to mention children. According to that old adage, “Patriotism is the last refuge of the scoundrel.” What, then, is the last refuge of the political philosopher? Children, of course.¹² Whenever faced with a losing argument, such as that property cannot be defended totally radically, they bring in these youngsters. The only proper answer is: Yes, it would be justified to kill a child stealing bubble gum if that were the only way to ensure property rights. If there were an adult doing this type of robbery, analysts would not give in quite so easily in their support for private property rights.

¹¹ I had completely forgotten about this rare deviation of Rothbard’s from pure libertarianism. DW are entirely justified in correcting this oversight of mine.

¹² What is the last refuge of the leftist, wokist, socialist? “What about the poor?!”

Secondly, let us now forget about bubble gum. We must get serious. Consider Jean Valjean who stole a loaf of bread from the baker in order to feed his starving child. The hearts of leftists everywhere would go out to this thief. However, if the bakers cannot protect their private property rights, they will no longer be able to provide bread for anyone, and everyone, adult and child alike, will starve.

Third is the fact that if Jean Valjean gets away with his trashing of civilized values, the baker's child will perish without this food. Better yet, let us suppose that it was not the adult Jean Valjean who stole this food-stuff, but rather, his otherwise starving child. Then, people who are willing to compromise with strict libertarian principles, such as Rothbard and DW, will focus on the child-thief. Their hearts will go out to this "urchin." They will have forgotten all about Hazlitt's (1946) and Bastiat's (1850) insights concerning the seen and the unseen. They will not reckon with the fact that if this urchin can get away with his robbery, there will be no more bakers, and there will be mass starvation.

The proper libertarian answer is not the one offered by Rothbard. It is rather, to stand firm, to grasp the bull by the horns, and to insist that the shopkeeper who shot any thief, child or adult, in order to protect his private property, is not himself a criminal. There would indeed be, in this case, in Rothbard's (1998) words, "a grotesque lack of proportion," but proportion applies only to punishment, not to defense of property which is an absolute right.

Fourth, let us tackle this from yet another angle. Consider, again, not bubble gum theft, but a very slight assault and battery against a person himself. I have in mind here the merest touching. We are now talking about something done on purpose, not an accident, like stepping on someone else's shoes by mistake or grabbing them while slipping or falling.¹³ Perhaps a very slight slap. Does the victim have the right, yes or no, to prevent such an effrontery to his person by shooting to death the perpetrator, if that is the only way he can defend himself? DW, and perhaps even Rothbard, who do not take sufficiently seriously fully absolute rights to defend person and property, might well call this a criminal act. Those of us who take personal and private

¹³ These would be torts, not crimes.

property rights seriously, absolutely, would not characterize this killing in self-defense as criminal.¹⁴

On a practical level, in a wealthy economy, it would be a rare case indeed in which anyone shot a child over bubble gum or bread. At the very least, there would be not only a financial boycott set up against such an entrepreneur, but he would likely suffer personally as well.

DW further target my thoughts on this matter: “As mentioned before, Block envisages constraints on legitimate self-defense as stemming from a principle which is different from Rothbard’s proportionality requirement. Actually, Block embraces the so-called gentleness principle. Block illustrates the principle in question as follows: [I]f A sees B stepping on his lawn, as a first step A may not blow B away with a bazooka. Rather, A must notify B of his trespass, and if B immediately ceases and desists, perhaps even with an apology thrown in, that is the end of the matter. It is only if B turns surly, hostile, and aggressive, and refuses to budge, that A may properly escalate. Not immediately, to the bazooka stage, but a threat to call the police would not be considered at all inappropriate; even a physical push would not be untoward. If B at this point initiates physical aggression against A, say by pushing him back, throwing a punch at him, or pulling a gun or knife on him, then all bets are off, and A may appropriately escalate the violence sufficiently to protect himself and his property from invasion. That is the sum and sole element of ‘gentleness’ in libertarianism. (Block, 2011b, p. 5) In other words, the defender of a property right in question is obligated to resort to the mildest possible means of defense out of all the means available.”

I think it is possible to defend this “gentleness principle.” They accurately sum it up as follows: “... the defender of a property right in question is obligated to resort to the mildest possible means of defense out of all the means available.” I would add one friendly amendment: this mild defense will suffice. If not, harsher methods may be undertaken.

¹⁴ On what physical property would such a slight slap take place? Not on a public sidewalk, because there would be no such thing in a fully libertarian society. On a private sidewalk then. Or in a store, or a mall, or a private park. Well, then, if cases of this sort ever arose, the proprietors of each and every place would make their own rules concerning such behavior.

DW continue: “If, conversely, the defender defends his rights by excessive means, it is he that starts behaving impermissibly. Note that Block’s gentleness principle makes a different prediction as to legitimate defense from Rothbard’s proportionality requirement. The critical difference is that Block’s gentleness principle implies that there are always, that is, regardless of circumstances, means of permissible defense, provided there are some means of defense in the first place.”

These authors further elaborate on this principle, and here get it exactly right: “... specify all available means of defense and pick up the mildest, and the latter is guaranteed to constitute a permissible way of defending one’s rights.” That is to say, the mildest defense will prove satisfactory in attaining the ends in question.

These incisive scholars herein articulate this principle in a manner superior to my own rendition of it: “... Block would allow for even grossly disproportionate self-defensive force, providing the force still constitutes the mildest defensive means available...”

DW are kind enough to write: “At first glance, it appears as though Block – unlike Rothbard – does not run into the contradiction. That is, it seems that Block can consistently hold his view about rights and maintain his gentleness standard in property defense. For, on the face of it, it looks plausible that once a right in property *x* is granted, it must inevitably be accompanied by a right to defend *x*. After all, however scant and inadequate the means of defense might happen to be at the defender’s disposal, there is always the gentlest one among them, and that is the one the defender seems to have a right to employ. Generally speaking, as long as there are any defensive means available to a defender, the defender equipped with a property right in *x* unproblematically enjoys a concomitant right to defend *x*.”

After this build-up, for which I am extremely grateful, what criticism do they launch against this principle of mine?

“Therefore, it seems that Block’s account avoids the above contradiction. However, it should be obvious that Block’s gentleness principle, if unsupported by the principle of proportionality, leads to morally counterintuitive predictions. To prove that, let us consider what Block’s gentleness standard predicts in the above-adduced scenario of the bubble gum thief. And again, for the sake of argument, assume that killing the thief is the only means of defending the bubble gum. Now, what follows trivially from the fact that killing the urchin constitutes the only

defensive recourse is that killing him is also the gentlest defensive means. But remember, in Block's account of self-defense, the defender is permitted to employ the gentlest defensive measures. Consequently, in the scenario under consideration, the Blockian theory predicts that the storekeeper is permitted to kill the urchin. Still, the moral verdict reached on Block's grounds is most definitely implausible. After all, it is hard to deny that killing the bubble gum thief suffers from "a grotesque lack of proportion." And we contend that since this implication of the Blockian theory of legitimate self-defense is highly unpalatable, this in itself casts doubt on the gentleness principle. Moreover, if we analyze Block's aforementioned thought experiment involving B's stepping on A's lawn, we can see that probably even Block himself is not ready to bite the bullet and conclude that ultimately A may blow B away with the bazooka. After all, Block considers successively more severe means aimed at defending A's property right in the lawn. Specifically, Block suggests that A ought to start with relatively mild defensive measures employed against B, such as notifying "B of his trespass," and only then to proceed with "a threat to call the police." But why the need to gradually escalate the severity of defensive means? If Block sincerely believes in his gentleness principle, then it is a matter of fact that in his imaginary scenario nothing less than a bazooka would do for the purpose of property defense.

De gustibus non est disputandum, or *de gustibus non disputandum est*, is a Latin maxim meaning "In matters of taste, there can be no disputes." DW's case against my "gentleness principle" comes down merely to a matter of different tastes. These authors take yeoman's efforts to render this principle of mine "unpalatable" and then, shockingly, find it not to their taste. First, they talk about an "urchin." That means, if it means anything at all, a mere child. Second, they posit that there is no other way for the shopkeeper to safeguard his property than by killing this mere babe. How likely is it that a storeowner can only protect his wares by doing away with a child?

Not very. Let us attempt to render this horror scenario more palatable. Posit that the stolen goods can save the lives of 1000 people, but will be entirely wasted if the child is allowed to abscond with them; he will just throw them down the sewer as soon as he leaves the emporium. Now, all of a sudden, the gentleness principle becomes more attractive. But this alteration has little or nothing to do with the principle. Rather, it stems from the side

conditions DW and I are imposing on the situation. These authors also maintain that my views lead to “morally counterintuitive predictions.” Yes, indeed, killing a youngster does not pass the moral smell test unless, of course, it is to save the lives of 1000 people. This applies as well to the critique of DW to the effect that “Still, the moral verdict reached on Block’s grounds is most definitely implausible.” The same holds true for “a grotesque lack of proportion.” Again, these scholars confuse punishment, where proportion is all important, with defense, where it is entirely irrelevant.

Let us now poke a hole in the doctrine that requires “proportionality” not in punishment, where it full well applies,¹⁵ but in defense, where it most certainly does not.

Suppose someone is coming at you, yelling that he is going to kick your butt, and has only arms and legs to do his bidding (he has no knife or gun). Are you limited to fighting him *mano a mano*, with only fists and kicking at your disposal? This seems to be highly problematic, not to say “a morally counterintuitive prediction.” If this miscreant is known to be a karate or judo master, may you use in your defense a knife or an even more powerful implement, a gun? If only a knife is apropos, but you shoot him with a pistol, are you to be considered a criminal, along with him? Suppose he has a knife; proportionality would appear to limit you to a similar weapon. If you utilize your pistol, are you a criminal? That sounds at least to my ears, “highly unpalatable” or, should I say, “a grotesque lack of proportion,” but highly justifiable. We are not now talking about “urchins” grabbing bubble gum, or people inadvertently and unintentionally stepping on your lawn. We are now discussing a person intent upon tearing you limb from limb. Proportionality, in addition to being unseemly, is dangerous to boot. Are you supposed to ask this person if he is acquainted with the finer points of judo or karate, whether or not he is good at merely stabbing, or can also throw his knife at you with pinpoint accuracy from 20 feet away? Also, if he flashes a gun at you in his attack upon your person, are you required to ask him his score on the shooting range? After all, it would not be at all “proportional” if you were a better shot than he was.

¹⁵ The punishment should “fit” the crime, both vertically and horizontally. In the former case, the punishment for slight crimes should be less severe than that for severe violations of law. In the latter case, criminals guilty of the same or similar crimes should be treated in like manner.

The point is, a requirement for proportionality in self-defense takes egalitarianism out of all reasonable considerations. This is not a sports contest, where it is important to have a level playing field, where after each touchdown the two teams switch sides, to ensure fairness. This is a life-and-death situation, and proportionality simply has no proper role to play, the views of DW to the contrary notwithstanding.

Next, consider this critique of my viewpoint: "... the gentleness principle eventually does predict that if the use of a bazooka were the gentlest means of enforcing A's property right in the lawn, A may indeed blow B away with the bazooka. We submit that this is the most morally implausible conclusion, and as such it constitutes a decisive reason to reject either Block's standard of property defense or to attenuate his uncompromising commitment to the view that to have a private property right is to have a right to defend it."

I acknowledge the power of this objection to my thesis. It does indeed look and sound awful, even to my own eyes and ears, to blow someone into smithereens for the slight property rights violation of trespassing on the gun owner's lawn. But a little bit of deeper analysis indicates that matters are not quite so straightforward.

First of all, this trespass upon the lawn was not accidental; it was on purpose. If the former were true, the person stepping on the lawn would say "oops" and then apologize and then quickly remove himself from the premises. So, this was a purposeful violation of property rights.

Second, it is a heroic assumption that the only way, and/or the gentlest way possible, to remove the purposeful trespasser was to kill him. More realistically, the lawn owner could say something of the order of "If you don't remove yourself from my lawn, I'll call the cops on you." In any even semi-realistic case, this would more than suffice. Killing is hardly necessary. However, DW insist that this is the only solution. Now, they are raising the ante. They are raising it so far that it will boomerang upon them. For now it is not merely the choice as to whether this trespasser shall die. It is instead rather, how many people will perish if private property rights can be obliterated by not allowing the lawn owner to rid himself of this squatter. The answer, of course, is that thousands, maybe millions, of innocent people will be killed if private property rights are not upheld, and not strictly enforced. The problem with the DW analysis is that we only see this one person, the intruder, and our hearts go out to him. We do not want him killed.

Hazlitt (1946) and Bastiat (1850) have warned us about the seen and the unseen. DW “see” only this one person. Unseen by them are the literally millions of people, maybe all of us, whose very lives depend upon the sanctity of private property rights. When there is only the one life at stake, the one of the intruder, I agree with DW, and my theory looks “morally implausible.” But when we put the matter in full context and consider not only this “seen” phenomenon, but also the multitudes of the “unseen” if private property rights are trashed, as they wish, this criticism of theirs loses its force.

Next, DW state: “It is important to note, however, that this implausibility of Block’s position is still arrived at by way of a highly charitable interpretation of his gentleness principle and that it would have been even greater had we read this author less generously.”

I am grateful to these authors for offering “a highly charitable interpretation” of my thesis. That, indeed, is the scholarly way of interpreting viewpoints. Of course, if the interloper escalates, and not only refuses to get off the lawn but now increasingly initiates the quantity and severity of the violence utilized against the property owner, then it becomes easier and easier to accept my viewpoint. However, I have just discussed their criticism above, under the heading of the seen and the unseen, in which the case against my perspective is the strongest: the trespasser does not use or escalate his use of violence at all; he merely insists upon remaining in possession of property that does not belong to him. And here, I think I made a strong case in this regard.

My learned friends aver as follows: “Our last objection against Block’s theory of property defense is that it does not cohere with his account of punishment. As far as punishment is concerned, Block (2019b) holds on to the proportionality standard in the form of ‘two teeth for a tooth’, with minor qualifications aside. To highlight how grossly Block’s account of self-defense and of punishment diverge...”

Of course, they diverge, and indeed they do so “grossly.” But this is entirely justified, since the two phenomena are widely disparate. In the case of defense, the victim is under the gun or the knife. His very life is in danger, to say nothing of that of his dependents. He is entitled to engage in extreme measures to defend himself and his loved ones. But where punishment is concerned, matters are very different. The victim is no longer in danger. The perpetrator is behind bars or in handcuffs. There is no longer

any immediate danger of a crime. That the libertarian analysis of the two situations should “grossly” diverge between these two very different circumstances should occasion no great shock or intellectual dismay.

DW next take up the case where the urchin has already absconded with the bubble gum, and criticize my analysis of this case. My libertarian colleagues aver that “... what clearly constitutes a morally optimal course of action is to let the bubble gum thief go and subsequently claim restitution.”

But suppose the thief hides, and/or, for any other reason, is never heard from again. Then this course of action implies support for theft. I find that difficult to reconcile with libertarianism. Even if he is found, he may not be able to offer any restitution. And even if he is, why should the owner of property have to wait to have his merchandise returned to him when he has the power to stop the theft in the first place?

All throughout their essay, these authors maintain that my gentleness principle leads to conclusions that appear incompatible with libertarianism, or “morally implausible.” Here, I return the favor. They “... suggest that an absolute right in property *x* does not necessarily come accompanied with a concomitant right to defend *x*...” This sounds very counterintuitive. I am tempted to reply that if a person has an absolute right in property *x*, then he necessarily has a concomitant right to defend *x*. Further, if he does not have a concomitant right to defend *x*, then he really has no such thing as an absolute right in property *x*.

They say: “... the storekeeper may not shoot the thief. And yet, this fact would not threaten his absolute right at all, for he would still have recourse to the law in the form of claiming restitution.” In my view, to the contrary, this is insufficient. Yes, if the thief gets away with his crime, restitution is all well and good. But in addition, the owner of the store may indeed try to stop the crime at its source, and, almost always, the “gentlest manner possible” for so doing is not at all intuitively awkward.

These authors repeat what I consider to be an error of theirs: “... there are rights in property *x* that do not imply rights to defend *x*.”

As against this, I offer this statement of Malcolm’s (1958, pp. 31–32) which he wrote while he was a student, about his then teacher, Ludwig Wittgenstein: “On one walk he ‘gave’ to me each tree that we passed, with the reservation that I was not to cut it down or do anything to it, or prevent the previous owners from doing anything to it: with those reservations

it was henceforth mine.” The point, of course, is that Malcolm really does not own those trees. In like manner, neither does the “owner” of *x* really own *x* if he is legally forbidden to protect his so-called property.

By “*x*” DW mean some physical property, such as bubble gum, or a car, or a pair of shoes, or something like that. But this hardly exhausts the types of property which may properly be owned by individuals. They may also be said to own their own bodies, to own their very selves. This is why rape, kidnapping, and murder are crimes: the rights violator in each case is guilty of interfering with these property rights. Let us discern how DW’s statement to the effect that “... there are rights in property *x* that do not imply rights to defend *x*” applies in this case.

When a rapist comes a-calling, and the only gentle defense the woman can utilize is to shoot him dead, she may not do so according to DW, since this would be overkill. After all, the rapist would lose his very life, while his intended victim, let us stipulate, would suffer a less grievous invasion of her body.¹⁶ I find it highly problematic that according to libertarianism, the woman must allow the rape to occur, since her rights in her own body do not “imply rights to defend” herself against this unwarranted attack on her person. Yes, afterward, she may seek compensation.¹⁷ Whatever kind of world this is, it is not a libertarian one.

According to these learned philosophers: “Block’s gentleness principle yields morally implausible verdicts. That is, it predicts that even though defensive measures may turn out to be grossly disproportionate, they would still be permissible as long as they count as the mildest ones. And as we saw in the bubble gum scenario, Block’s theory of legitimate self-defense leads to the conclusion that shooting the urchin is permissible since this act constitutes the mildest defensive means available, something which pretty much reduces Block’s position to absurdity.”

Any conclusion to the effect that the female victim must acquiesce in a rape, when she has the ability to halt it in its tracks by shooting the rapist, constitutes a very serious *reductio ad absurdum*. In the words of DW, this is “morally implausible.”

¹⁶ Rape is a horrid crime, to be sure, but it is less intrusive than outright murder.

¹⁷ She may not be able to attain much in the way of compensation if her rapist is a homeless bum.

DW base much of their analysis in this paper on the insights of Kramer (2014). I greatly regret this, since I regard these authors as brilliant libertarian theoreticians, and in this one case they have substituted Kramerism for Rothbardian libertarianism.

Bibliography

- Bastiat, F. (2022 [1850]). *What Is Seen and What Is Not Seen*. November 25. Mises Institute. <https://mises.org/library/which-seen-and-which-not-seen>; <https://fee.org/resources/that-which-is-seen-and-that-which-is-not-seen>.
- Block, W. E. (2003). Berman on Blackmail: Taking Motives Fervently. *Florida State University Business Review*, 3 (1), 57–114.
- Block, W. E. (2010). Response to Jakobsson on Human Body Shields. *Libertarian Papers*, 2 (25), 1–9.
- Block, W. E. (2011a). Response to Wisniewski on Abortion, Round Two. *Libertarian Papers*, 3 (4).
- Block, W. E. (2011b). Evictionism is Libertarian; Departurism Is Not: Critical Comment on Parr. *Libertarian Papers*, 3 (36), 1–15.
- Block, W. E. (2019a). Human Shields, Missiles, Negative Homesteading and Libertarianism. *Ekonomia – Wrocław Economic Review*, 25 (1), 9–22.
- Block, W. E. (2019b). Libertarian Punishment Theory and Unjust Enrichment. *Journal of Business Ethics*, 1 (154), 103–108.
- Dominiak, Ł., & Wysocki, I. (2023). Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights. *Analiza i Egzystencja*, 61, 5–26. <https://wnus.usz.edu.pl/aie/pl/issue/1238/article/19663/>.
- Hazlitt, H. (2008 [1946]). *Economics in One Lesson*. Mises Institute. http://mises.org/books/economics_in_one_lesson_hazlitt.pdf.
- Kinsella, S. (1992). A New Justification for Individual Rights. *Reason Papers*, 17, 61–74.
- Kinsella, S. (1996). Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach. *Journal of Libertarian Studies*, 12 (1), 51–73.
- Kinsella, S. (1999). Inalienability and Punishment: A Reply to George Smith. *Journal of Libertarian Studies*, 14 (1), 79–93.

Kramer, M. (2014). *Torture and Moral Integrity*. Oxford University Press.

Malcolm, N. (1958). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford University Press.

Rothbard, M. N. (1998). *The Ethics of Liberty*. New York University Press.

Author note:

Walter E. Block, Ph.D., Harold E. Wirth Eminent Scholar Endowed Chair and Professor of Economics, Loyola University New Orleans.

Address for correspondence: 6363 St. Charles Avenue, Box 15, Miller Hall 318, New Orleans, LA 70118, <https://walterblock.substack.com/>

Citation

Block, W. E. (2026). Libertarianism, Property and Rights: Rejoinder to Dominiak and Wysocki. *Analiza i Egzystencja*, 73 (1), 39–58. DOI: 10.18276/aie.2026.73-02.



„Analiza i Egzystencja” 73 (2026), 59–93
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2026.73-03

ARTYKUŁY

MATEUSZ KŁOSOWSKI

ORCID: 0000-0001-5564-5066

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

e-mail: mateusz.klosowski@amu.edu.pl

„Filozof powinien być poetą”. Ludwig Wittgenstein wobec tradycji *Dichtung*

Słowa kluczowe: filozofia, poezja, Ludwig Wittgenstein, milczenie, niewyrażalne

Keywords: philosophy, poetry, Ludwig Wittgenstein, silence, inexpressible

“A philosopher should be a poet”.
Ludwig Wittgenstein towards the *Dichtung* tradition

Abstract

The work presents how poetic discourse influenced philosophical considerations, discussing selected works and aspects of Ludwig Wittgenstein’s work. It exposes the evolution of thought on the border between philosophy and poetry – from systematic reflection expressed in the convention of the Treatise to fragmentary considerations of the author of the Philosophical Investigations. An important element of the description is the style, language and changing ways of conducting reflection. Placing these elements of Wittgenstein’s work against the background of historical and literary changes is primarily related to exploring the sphere of the inexpressible and the role of silence in literature and philosophy. The key is to point to the tradition of “*Dichtung*” – poetization as a verb from a noun emphasizes the action in which the text takes on a poetic character – as an important context of Wittgenstein’s work. The work presents the connections between poetry and the philosophy of the Austrian thinker, analyzing the structure of the Logical

and Philosophical Treatise, its essential language, and the last thesis encouraging silence. The philosopher's lyrical inspirations are also presented, as well as his readings. Then, the Philosophical Investigations are analyzed, in which the thinker uses the poetics of fragment. The work ends with the conclusion that poetry is a special medium that connects the expressible and the inexpressible, eliminating the boundary between them.

po końcu wiersza
zaczyna się
nieskończoność

Tadeusz Różewicz, *Na początku jest słowo*

Termin *Dichtung* mieni się znaczeniami. Piotr Dehnel objaśniał: „Niemiecki czasownik *dichten* oznacza tworzyć poezję, ale także, w bardziej ogólnym sensie, tworzyć fikcję, tak jak w tytule Goethego *Dichtung und Wahrheit* («Zmyślenie i prawda»), w którym *Dichtung* jako coś fikcyjnego przeciwstawione jest prawdzie” (Dehnel, 2020, s. 54–55). Mimo że tendencja do posługiwania się liryką w filozofii nie jest skłonnością powszechną, to w pisarstwie niemieckojęzycznym fundament dla tekstów filozoficzno-poetyckich położyła wskazana tradycja.

Dichtung związane jest z poetyzacją rozumianą jako nadawaniem rzeczywistości lirycznego wymiaru. Nie oznacza tylko pisania wierszy – przedstawia rzeczywistość jako podlegającą wpływowi poezji, modelowaniu przez nią. Równocześnie jest dążeniem do uwzględnienia tego, co dla liryki znamienne – niewyraźności, milczenia czy nastrojowości. Wszystkie te komponenty budują Wittgensteinowski dyskurs i dlatego spojrzenie na niego w ramach konwencji *Dichtung* pozwala lepiej zrozumieć historyczne zakorzenienie sposobu pisania filozofa.

Autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* wprowadził do romantycznej tradycji *Dichtung* nowe znaczenia, twórczo ją przetwarzając. Wśród cech wskazanej konwencji, które wybrzmiewają w późnym dorobku Wittgensteina, warto wymienić bunt wymierzony w reguły formalne (fragmentaryczność *Dociekań filozoficznych*) oraz synkretyczne splątanie gatunków literackich oraz dziedzin wiedzy (w *Dociekaniach* esej przeplata się z elementami rozprawy naukowej oraz aforyzmami, łącząc refleksje językową, logiczną czy filozoficzną). Z *Dichtung* powiązane jest *Dictare*, oznaczające

tworzyć, komponować, układać – taka może być geneza *Dociekań* złożonych ze swobodnych przemyśleń i uwag. Kontekstowo ważny jest również hermeneutyczny zakres znaczeń tradycji *Dichtung* jako proces, w którym uzewnętrznia się rzeczywistość psychiczna, podlegająca rozumieniu dokonującemu się na drodze interpretacji. Romantyczno-hermeneutyczne tło omawianej konwencji okazuje się pomocne dla lepszego osadzenia w niej Wittgensteina.

Tekstów filozofa nie da się przypisać do poetyckich ani niepoetyckich – jego rozważania sytuują się na kontinuum pomiędzy tymi dwoma możliwościami. O pokrewieństwie jego sposobu pisania z poezją decyduje estetyka stylu. Bezpośrednio powiązana jest z nią poetyka filozoficzna (wykraczająca poza wiersz i odnosząca się również do stylu pisania). Trudno jest określić ściśle kryteria poetyckości tekstu. Brak kryterium nie musi być mankamentem, czego miał świadomość Wittgenstein, rozważając w *Dociekaniach*: „Nie znamy granic, bo ich nie wytyczono. Jak się rzekło: możemy, w określonym celu, jakąś granicę wytyczyć. Czy dopiero dzięki temu pojęcie owo staje się użyteczne? Bynajmniej!” (Wittgenstein, 2000a, s. 52). Dwa paragrafy dalej wzmacniał przywołaną tezę ciągiem pytań retorycznych: „A czy nieostra fotografia jest w ogóle obrazem człowieka? I czy zastąpienie nieostrego obrazu ostrym zawsze jest korzystne? Czyż obraz nieostry nie jest często właśnie tym, czego nam trzeba?” (Wittgenstein, 2000a, s. 53). Te uwagi pragnę odnieść do języka filozofii i poezji – niedoprecyzowanie granic między nimi może działać na korzyść obu dyskursów.

Niewiele wiadomo na temat pisania wierszy przez austriackiego myśliciela. W *Uwagach różnych* wyznawał: „Tak jak nie potrafię pisać wierszy, tak również prozę mogę pisać tylko *tak dalece* i nie dalej. Moja proza osadzona jest w dokładnie zakreślonych granicach i nie bardziej potrafię je przekroczyć, niż napisać wiersz” (Wittgenstein, 2000c, s. 93). Przełamanie aporii powstrzymującej Wittgensteina przed tworzeniem poezji co najmniej kilkukrotnie pozwoliło mu uzewnętrznic poprzez lirykę spłot intensywnych afektów. James C. Klagge twierdzi, że filozof napisał dwa utwory poetyckie dla Marie Fillunger w podziękowaniu za zrobione dla niego skarpetki na drutach (Klagge, 2021, s. 89), jest to jednak przykład liryków okolicznościowych, które ponad wartość literacką czy estetyczną stawiają wyrazy wdzięczności. Za ciekawszy uznaję inny utwór – Georg Henrik von Wright dołączył do wydania *Uwag różnych* wiersz, mający być autorstwa myśliciela

i „będący własnością doradcy dworu Ludwiga Hänsela, który dostał go od Wittgensteina” (Wright, 2000, s. 10). Liryk został zatytułowany po prostu *Wiersz*:

Kiedy zarzucasz mi na głowę
Wiernej miłości welon wonny,
Kiedy się ręce tak poruszają
I członki budzi deszcz łagodny
Zmysły duszę opuszczają.
Czy potrafisz dotknąć tego ruchu,
Gdy rozsnuwa się bezdźwięcznie
I głęboko żłobi serce własnym piętnem.
Kiedy ranek w dzwony swe uderza
Sunie ogrodnik przez ogrodu przestrzeń
Lekkimi stopy budzi swoją ziemię //jego ziemię//
I kwiaty ze snu wstają i patrzą
Badawczo w jasne,
Spokojne oblicze:
Kto rozsnął u twych stóp ten welon
Co dotyka nas jak wiatru tchnienie
Czyżby sam Zefir był na twe skinienie?
Czy był to pająk, czy jedwabnik?

(Wittgenstein, 2000c, s. 133)

Już podczas pierwszej lektury łatwo dostrzec, że jest to wiersz miłosny utrzymany w konwencji lirycznego obrazowania i korzystający ze znanych atrybutów poezji (Zefir, ogród, kwiat, wiatr...). Brak daty powstania oraz ewentualnej adresatki nie pozwala przesądzić, czy stanowi on przykład liryki osobistego wyznania. Jest całkiem prawdopodobne, że Wittgenstein sięgnął właśnie do poezji, aby wyrazić emocje, uczucia, nastawienia czy nastroje, które najpełniej odzwierciedla język liryki. Istnienie pojedynczych utworów poetyckich autora *Dociekań* ujawnia jego liryczną wrażliwość, która poprzez rozmaite formy – często rozproszone i migotliwe – ma znaczenie dla jego refleksji filozoficznej.

„Przejrzysty jak kryształ” – struktura języka *Traktatu*

Wczesne związki Wittgensteina z liryką można zobaczyć chociażby (paradoksalnie!) w wyborze konwencji traktatu – nowoczesna realizacja tego gatunku będącego dotychczas obszerną rozprawą naukową przypomina utwór poetycki składający się z rozwijanych tez. Niemiecki tytuł wymyślony przez Wittgensteina (*Logisch-philosophische Abhandlung*) po przetłumaczeniu na język angielski nie brzmiał najlepiej, dlatego George Edward Moore zaproponował – „świadomie nawiązując do tytułu dzieła Spinozy *Tractatus theologico-politicus* – *Tractatus logico-philosophicus* (Monk, 2003, s. 230). Również późniejszy dorobek myśliciela zbliża się do liryki pod wpływem jej lektury. Zmiany stylu myślenia oraz pisania, które zaszły pomiędzy *Traktatem* a *Dociekaniem*, inspirowane były również poezją – znajomością z poetami, ale także lekturami ich utworów. Refleksja lingwistyczna przejawiająca się jako namysł nad użyciem słów czy zwrotów charakteryzuje poetów, dla których naturalnym rzemiosłem jest język. Także przemyślana organizacja wypowiedzi stająca się kompozycją wynikającą z pionowego zapisu tez bliższa jest dyskursowi poetyckiemu niż prozaicznemu. Wyobrażenia analityczna stopniowo, lecz konsekwentnie, przekształcała się w wyobrażnię literacką. W obu dziełach można dostrzec rys poetycki, choć przejawiający się pod różnymi postaciami. W *Traktacie* Wittgenstein mógłby być poetą-rzemieślnikiem, misternie komponującym tezy utworu, w *Dociekaniach* natomiast poetą-natchnionym, dla którego uporządkowanie myśli nie odgrywa tak ważnej roli, jak zapisane refleksje, często przybierające postać epifanicznych błysków, momentalnych olśnień (romantyczna tradycja *Dichtung* przypisywała wszak natchnieniu niebagatelną rolę). Ten roboczy podział sprawdza się jedynie w punkcie wyjścia – obszerniejsze analizy pokażą, jak te dwa porządki mieszają się ze sobą.

Maestria utworu pozwala zobaczyć go w świetle kategorii estetycznych decydujących o doskonałości artystycznej kreacji. Perfekcyjnie skonstruowany *Traktat* samą budową wpisuje w interpretacje przedstawiające go jako dzieło sztuki. Tak jego powstanie uzasadniał Ray Monk:

Trudność polegała na tym, że „artystyczne sumienie” (jak to określał Russell) sprawiało, że Wittgenstein odczuwał olbrzymią niechęć wobec

spisywania swoich myśli w niedoskonałej formie, a ponieważ nie udało mu się ich jeszcze sformułować w sposób doskonały, pisanie cokolwiek wydawało mu się wstrętne.

(Monk, 2003, s. 111)

Przywołane zdanie mogłoby z powodzeniem dotyczyć poety przywiązującego dużą wagę do formalnej strony zapisu liryku. Geneza powstania utworu w tym wypadku może mieć duże znaczenie dla jego interpretacji – pragnienie oryginalności łączy się z cielesną niezgodą (wstręt jako afekt fizjologiczny) na uchybienia formalne. Troska o przekaz idzie więc w parze z dbałością o sposób zapisu. Odpowiedniość ta jest bliższa liryce, w której sprzężenie treści i formy determinuje przekaz, niż filozofii, nie przywiązującej aż tak dużej wagi do ścisłego złączenia struktury wypowiedzi z zawartą w niej refleksją. Misternie skonstruowany *Traktat* odzwierciedla adekwatność myśli wobec języka i świata. Z biografii filozofa pióra Raya Monka wiadomo także, że Wittgenstein prowadził dziennik, w którym zapisywał różnego rodzaju refleksje filozoficzne wzorem Gottfrieda Kellera (Monk, 2003, s. 45). Porządkowanie zebranych uwag było więc pracą umysłu – odpowiednie ułożenie i rozbudowanie tez mogło przypominać wznoszenie gmachu *Traktatu* na fundamencie dotychczasowych rozważań. Dla zaistnienia tego typu konstrukcji niezbędna jest wyobraźnia.

Zainspirowany rozważaniami Cory Diamond, która podczas analizy *Traktatu* korzysta z kategorii wyobraźni (Diamond, 2009, s. 181–209), pragnę zobaczyć wskazany utwór właśnie w świetle wyobraźni Wittgensteina. Wyobraźnia jest tradycyjnie postrzegana jako domena artystów. Filozoficzne ujęcie tej władzy umysłu kładzie nacisk na akt kreacji, wytwór myśli będący czymś więcej niż sama myśl. W tym duchu postrzegam *Traktat* Wittgensteina – jako zwięzłą i konkretną realizację zamysłu uszeregowania punktów odnoszących się do logicznych aspektów rzeczywistości. Ruch wyobraźni powołujący do istnienia utwór tak misternie skonstruowany jak *Traktat* umieszcza w moim przekonaniu jego autora w kręgu twórców obdarzonych zdolnością dokonywania syntezy rozważań o charakterze analitycznym z twierdzeniami logicznymi, a nawet metafizycznymi tezami. O tym, że wyobraźnia była ważna dla filozofa, mówi chociażby wyrażany lęk przed jej utratą – Monk pisał: „Bał się, że straci energię do działania, wyobraźnię” (Monk, 2003, s. 404). Oczywiście prócz zamysłu niezbędna okazała się determinacja podczas realizacji ambitnego projektu.

Koincydencja wielu czynników odpowiadających za powstanie utworu nie powtórzyła się już w przypadku Wittgensteina i żaden z jego późniejszych tekstów nie zbliża się pod względem formalnej ścisłości do *Traktatu*. Jednocześnie zastosowanego rozwiązania twórczego lepiej wpisuje się w porządek sztuki, dlatego filozofia sprzymierza się w tym utworze z artystycznym wymiarem refleksji.

Surowa estetyka *Traktatu*, decydująca między innymi o jego zwięzłości, wypukła konkretność przekazu – pozbawienie utworu ozdóbek sprawia, że nie rozprasza uwagi. Szatą dla myśli filozofa jest tytułowa formuła traktatu. Autor w liście do Russela wyznawał: „Poza tym nie zrozumiałbyś tej książki bez wcześniejszych wyjaśnień, ponieważ napisana jest w formie dość krótkich uwag. (To oczywiście oznacza, że *nikt* jej nie zrozumie; choć uważam, że **jest przejrzysta jak kryształ** [podkr. M.K.]” (Monk, 2003, s. 182). Wyróżnione przeze mnie porównanie – dobrze oddające strukturę utworu – pokazuje dużą samoświadomość Wittgensteina, który na pierwszym miejscu stawiał przejrzystość dzieła. Kryształiczność *Traktatu* oznacza więc kunsztowność, lapidarność czy wyrazistość wątków zawartych w utworze. Konstrukcję *Traktatu* można czytać, opierając się na wzorcach języka poetyckiego – dramaturgia rozwijanych tez przywodzi na myśl finezyjne formy poetyckie.

Inaczej konstrukcję postrzegał Gottlob Frege, piszący do Wittgensteina:

Przyjemność z czytania pańskiej książki nie może więc zostać wywołana jej treścią, która jest już znana, lecz jedynie specyficzną formą, jaką nadał jej autor. Książka ta staje się więc osiągnięciem raczej artystycznym niż naukowym; to, co w niej zostało powiedziane, staje się drugorzędne wobec tego, jak jest to powiedziane.

(Monk, 2003, s. 198)

Misternie wznoszony gmach myśli bywa równolegle wadą i zaletą – konstrukcja umożliwia klarowne wyłożenie proponowanych tez, ale również zatrzymuje uwagę na sposobie ich prezentowania. Ani pełna treść *Traktatu* nie była powszechnie znana (niewątpliwie najważniejsze punkty stały się przedmiotem wielu dyskusji, trudno jednak, aby całościowy światopogląd Wittgensteina był rozpowszechniony poza utworem stanowiącym jego wielopunktową wykładnię), ani forma niezupełnie przeważała ponad treścią. Dychotomiczne myślenie autora *Pism semantycznych* nie oddaje namysłu nad *Traktatem* jako całością, która umiejętnie jednoczy ascetyczną formułę z głębią przekazu.

Na rzecz rzemieślniczej natury dzieła może wskazywać jego siedmioletni okres powstawania. W liście do Ludwiga von Fickera filozof wyznawał, że *Traktat* „Jest to w ścisłym sensie prezentacja systemu. A jest to prezentacja *niezwykle* skondensowana, ponieważ zachowałem w niej jedynie to, do czego naprawdę doszedłem – i to w takiej formie, w jakiej do tego doszedłem” (Monk, 2003, s. 200). Wybrana konwencja sprzyja systemowości rozważań i łączy ścisły namysł nad formą wypowiedzi z impulsem wyobraźni. Podobna relacja jednoczy literaturę z filozofią, jak bowiem pisał dalej Wittgenstein: „Praca jest czysto filozoficzna, a zarazem literacka, nie ma w niej jednak paplaniny” (Monk, 2003, s. 201). Niechęć do przesadnego używania słów znamionuje, nawiasem mówiąc, całą wczesną twórczość Wittgensteina. Upodobanie filozofa do formułowania krótkich i celnych stwierdzeń łatwo dostrzec w lekturze jego wczesnych wypowiedzi, w tym listów. Syntetyczny sposób konstruowania zdań przypominał naturalną ekspresję młodego twórcy. Skrótowość *Traktatu* jest więc również naturalną konsekwencją preferowanego w młodości modelu komunikacji, w którym nie ma miejsca dla języka potocznego czy słowotoku, którym sprzeciwia się również poezja. Dążenie do esencjonalności organizuje ten etap pisarstwa autora *Traktatu*.

W świetle stosunku Wittgensteina do języka oraz antypsychologizmu *Traktatu* może zaskakiwać jego entuzjazm wobec *Objaśniania marzeń sennych* Sigmunda Freuda. W liście do Maurice Drury’ego filozof pisał, że po lekturze wskazanej książki pomyślał: „Nareszcie jakiś psycholog, który ma coś do powiedzenia” (Monk, 2003, s. 380). Czyżby zdolnością, którą doceniał u Freuda, była analiza? Albo też interpretacja, będąca sposobem tworzenia spójnego, logicznie uargumentowanego i przekonującego wyводу. Monk pisał: „(...) własny zaś wkład w filozofię [Wittgenstein – dop. M.K.] określił następująco: «Tym, co ja wynajduję, są nowe *porównania*»” (Monk, 2003, s. 381). Z powodzeniem mógłby powiedzieć tak o sobie niejeden poeta dokonujący zestawienia różnych (czasem pozornie sprzecznych) obrazów, aby uzyskać oryginalną, wyższą formę pojęcia. Porównania to również uproszczona metafora. Zbieżność pomiędzy autocharakterystyką filozofa a działalnością *stricte* poetycką wskazuje na punkty wspólne obu dróg. Monk komentował przytoczone słowa myśliciela: „Wydaje się, że właśnie ową zdolnością tworzenia syntetycznych obrazów poprzez przeprowadzanie pouczających porównań pragnął Wittgenstein przyczynić się do rozwoju psychiatrii” (Monk, 2003, s. 381).

Wskazana dziedzina medycyny, mieszcząca się wówczas na przecięciu medycyny i psychologii, budowała swój język, dlatego jej rozwój pozostawał ściśle sprzężony z dokonaniem w zakresie tworzenia obrazów oraz metafor opisujących stadia chorobowe. Interesujące Wittgensteina pogranicze filozofii i nauki otwierało go na myślenie pomiędzy dziedzinami czy dyscyplinami na przekór utartym podziałom – to kolejny z czynników niwelujący w jego piarstwie opozycję poezja–filozofia.

Metafora wyłącza wypowiedź z doraźnego porządku komunikacji oraz nadaje jej wyższą formę. Steiner zauważył: „Metafora rzuca wyzwanie śmierci, pokonuje ją – jak w opowieści o trackim Orfeuszu – ponieważ przekracza czas i przestrzeń” (Steiner, 2016, s. 33). Język filozoficzny zawierający przenośnię staje się atrakcyjniejszy, bardziej plastyczny, pobudzający wyobraźnię odbiorcy, a także trwalszy.

Podziw dla Freuda wynika zatem zarówno z uznania dla tworzonych przez niego interpretacji, jak i dostrzegania przez Wittgensteina analogicznych motywacji stojących za ewolucją badań. Przykład metafory stworzonej przez filozofa wraz z adnotacją jej autora przytacza Monk kilka stron dalej: „«Nie można pić wina, gdy fermentuje, ale skoro fermentuje, wiadomo, że nie jest to woda». «Jak widzisz» – dodał – «wciąż wychodzą mi piękne przenośnie»” (Monk, 2003, s. 386). Łatwość wymyślenia i posługiwania się wyrażeniami obrazowymi świadczy na rzecz literackości pism oraz wypowiedzi myśliciela. Budowanie przekonujących i atrakcyjnych metafor jest – zdaniem Wittgensteina – podstawową umiejętnością poetycką. Ponieważ nie podobały mu się porównania i metafory Williama Shakespeare’a, trudno było mu uznać go za wielkiego poetę (Monk, 2003, s. 582). Poprzez krytyczny głos wobec autora *Hamleta* filozof odsłania to, czego poszukuje w literaturze, którą uznaje za ważną i doniosłą – szerokiego wachlarza estetycznych narzędzi literackich przekładających się na wartości ujawniające się w odbiorze utworu, a przez to wciągające i pociągające czytelnika. Są to wartości mieszczące się po przeciwnej stronie niż lekkość, którą przypisuje Wittgenstein Shakespeare’owi (Wittgenstein, 2000c, s. 79–80). Istotną własnością nastawienia lekturowego filozofa jest dociekanie, które ma cechować poezję dużej wagi, jej istotność oraz znaczenie. Poeta jest w rozumieniu Wittgensteina kimś więcej niż kreatorem języka – równie ważne są tworzone przez niego jakości wizualne rezonujące w wyobraźni czytelnika, symboliczność scen czy operowanie motywami będącymi sygnaturami poezji.

W stronę poetyki fragmentu

Za najbardziej zbliżoną do poezji pracę Wittgensteina Marjorie Perloff uznała „zbi[ór] aforyzmów i medytacji poświęconych zagadnieniom literackim, religijnym oraz antropologicznym (...)”, który po polsku ukazał się jako *Uwagi różne* (Perloff, 2019, s. 76). Warto jednak pamiętać, że jest to kompilacja różnych fragmentów pism filozofa z *Nachlass*, zebranych przez Aloisa Pichlera. W tych rozważaniach na pierwszy plan wysuwa się metaforyczność stwierdzeń, które eksponuje badaczka, a także ich aforystyczny charakter. Filozof nie zdążył ukończyć ani ułożyć zanotowanych myśli – to jego uczniowie oraz przyjaciele zebrali rozproszone refleksje i skompilowali z nich książkę. Aforystyczny, a dzięki temu w pewnej mierze także poetycki, wymiar zapisków obu filozofów jest wynikiem późniejszego, pośmiertnego, opracowywania ich notatek na składające się teksty gotowe do druku. Cytowana badaczka ostatecznie nazywa Wittgensteina „poetą-filozofem”, podkreślając wagę jego „nadzwyczajnych umiejętności retorycznych” w odniesieniu do eseju *O pewności* (Perloff, 2019, s. 87). Zdaniem Katarzyny Popek takie określenie jest czymś „w rodzaju żartu lub zagrywki” (Popek, 2015, s. 231), natomiast moim zdaniem Perloff eksponuje ukryty wymiar poetycki tej refleksji. To jedna z niewielu analiz, która ujmuje dorobek tego myśliciela w kategoriach lirycznych, o tyle cenna, że oswobadzająca jego twórczość z tradycji analitycznej na rzecz konwencji *Dichtung*.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że na taki styl wypowiedzania się wpłynęła lektura poezji – niesystematyczna i nieczęsta, a jednak darzona przez myśliciela szczególną uwagą. Monk zauważył, że Rainer Maria „Rilke to jeden z niewielu współczesnych poetów, o których wiadomo, że Wittgenstein ich cenił” (Monk, 2003, s. 128). Biograf jednak dodawał kilka akapitów dalej: „Tylko o trzech beneficjentach można ze sporą dozą pewności powiedzieć, że Wittgenstein znał i podziwiał ich twórczość: byli to Loos, Rilke i Trakl” (Monk, 2003, s. 129). Jednak nie bezwarunkowo: „Ale i w tym przypadku należałoby zastrzec, iż choć podziwiał ton wierszy Trakla, przyznawał, że ich nie rozumie; że zniechęcił późniejsze wiersze Rilkego; i że po wojnie oskarżał Loosa o szarlatanerię” (Monk, 2003, s. 129). Adolf Loos był przede wszystkim architektem (choć działał także jako publicysta oraz teoretyk architektury). Nie jest jednak przypadkiem, że wskazani poeci uosabiali

zmiany zachodzące w dwudziestowiecznej liryce w dużej mierze dzięki nowatorstwu języka, jakim się posługiwali. Ważnym aspektem ich twórczości było milczenie, które mogło umożliwiać dotarcie do niewyraźnego. Niedostępność wierszy Trakla uwodziła filozofa – nie sens, a nastrój, nazywany przez niego tonem, miał być objawieniem poetyckiego mistrzostwa: „Nie rozumiem ich [liryków Trakla – dop. M.K.], lecz ich *ton* mnie uszczęśliwia. To ton prawdziwego geniuszu” (Monk, 2003, s. 130). Oscylowanie na granicy słów i milczenia pozostaje ściśle związane z metafizycznymi interpretacjami filozofii Wittgensteina – być może podobne tony dostrzegł właśnie u Trakla? Moim celem nie jest wskazanie tej poezji jako bezpośredniej motywacji dla zapisu własnej myśli, lecz pokazanie wspólnoty doświadczeń czy poglądów, które odpowiadają preferowanej przez autora *Dociekań* formule refleksji. Stycznych pomiędzy cenionymi przez Wittgensteina poetami a jego własnymi poglądami nie sposób nie uwzględnić podczas analizy źródeł tego dorobku. Dlatego liryczna nić łącząca wskazanych pisarzy z myślicielem rzuca nowe światło na sekretną relację poezji i filozofii.

Także zdaniem Sylwii Panek poezja mogła mieć wpływ na końcowy fragment *Traktatu* Wittgensteina:

Te inspiracje myślowe poetów nieznanych Wittgensteinowi bezpośrednio, lecz bliskich mu duchowo, nie tylko dzięki wymianie listów, ale i lekturze przesyłanych mu wierszy (filozof jako jeden z pierwszych czytał np. nadesłane przez Rilkego *Elegie duinejskie*), być może oddziałują na filozofa jako późniejszego twórcę znanego traktatu, w którym badał on stosunek tego, co możliwe do wypowiedzenia, do tego, co jest skazane na milczenie, i formułował słynną tezę siódmą, która nie zyskała już komentarza i zaowocowała na lata zamilknięcie autora tekstu.

(Panek, 2015, s. 253)

Czy lektura poezji bliskiej mistycyzmowi odpowiada za powstanie ostatniej tezy *Traktatu* oraz za wieloletnie milczenie filozofa? Potwierdzenie tego faktu miałoby charakter rewolucyjny dla myśli i biografii Wittgensteina. Zamiast szukania prostej sensacji proponuję rozważyć wskazaną możliwość – skłania ku niej, po pierwsze, charakter czytanych wierszy, po drugie – fascynacja filozofa granicą dzielącą wypowiedziane a niewyraźne, i po trzecie – metafizyczny ton ostatniej tezy oraz zamilknięcie Wittgensteina jako filozofa i wykładowcy akademickiego.

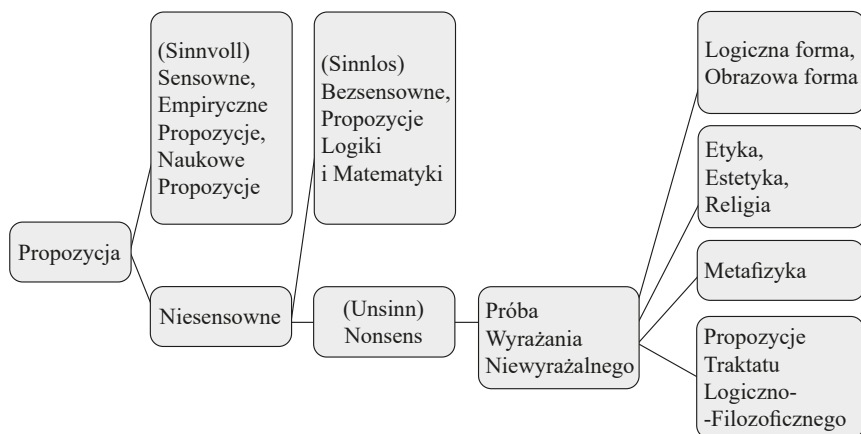
Równolegle z *Elegiami duinejskimi* Rilke pracował nad *Sonetami do Orfeusza* wprowadzającymi do ówczesnej liryki motyw śmierci. W obliczu egzystencjalnych rozterek filozofa i powracających stanów depresyjnych skutkujących myślami samobójczymi podziw dla poezji Rilkego staje się lepiej zrozumiały. Wzmiankowaną tezę potwierdza również publiczna lektura wierszy dokonywana przez autora *Dociekań* podczas spotkań przedstawicieli Koła Wiedeńskiego:

Czasem, ku zdumieniu słuchaczy, Wittgenstein całkowicie ich ignorował i zaczynał czytać wiersze. W szczególności – tak jakby chciał podkreślić coś, co już wcześniej wyjaśnił von Fickerowi, że mianowicie to, czego *nie* powiedział w *Traktacie*, było ważniejsze od tego, co w nim powiedział – czytał im wiersze Rabindranatha Tagore, bardzo wówczas modnego w Wiedniu indyjskiego poety, którego poezja wyraża światopogląd mistyczny diametralnie odmienny od światopoglądu członków Koła Schlicka.

(Monk, 2003, s. 268)

Potrzeba przeciwstawienia się intelektualnym trendom znamionującym środowisko, do którego został zaproszony, właśnie poprzez mistyczną poezję, jest gestem wyjaśniającym potrzebę zwrotu w stronę niewyrażalnego. Przeświadczenie o wyczerpaniu problemów filozofii analitycznej w wyniku prezentacji systemu skłaniało go do dowartościowania rewersu mowy – milczenia, które znajdowało reprezentację pod postacią liryków Rabindranatha Tagore’a (Sarkar, 2021). Zapleczem myślowym indyjskiego noblisty w dziedzinie literatury była filozofia – to kluczowe spoiwo między myślicielami. W manifestacyjnej postawie Wittgensteina dostrzegam również sprzeciw wobec jednej dominującej metodologii. Nie godząc się być *homo unius methodae*, ujawniał podszewkę swego myślenia zgodnie z ostatnią tezą *Traktatu*. Tym sposobem dopuszczał do głosu kwestie, które nie mogły znaleźć odzwierciedlenia w języku nauki czy logiki – nie tylko etyczne, lecz również egzystencjalne, religijne czy estetyczne, choć estetyce poświęcił mniej miejsca niż wierze. Do tych wątków ustosunkowywał się w zeszytowych zapiskach prowadzonych w dwóch pierwszych latach pierwszej wojny światowej oraz w ostatnich latach życia i zawartych między innymi w *Uwagach różnych* („Zapiski te [...] po części zaś poświęcone są sprawom ogólniejszego rodzaju, jak np. zagadnieniom sztuki lub religii” [Wright, 2000, s. 5]) oraz w *Uwagach o religii i etyce*.

Wspomniane kwestie nazywane metafizycznymi podlegają prostej dyskursywizacji i nie znajdują przełożenia na język faktów, w wyniku czego łatwiej ulokować je po stronie literackiej interpretacji *Traktatu* – zostały wpisane w to, co niewypowiedziane. Priyambada Sarkar (2021, lok. 395) przedstawia diagram rozróżniający zdania sensowne od bezsensownych na podstawie *Traktatu*:



Nonsensowność zdań *Traktatu* ma wynikać – zdaniem Sarkary – z podejmowania przez filozofa prób wyrażenia tego, co niewyraźalne. Drogę niewyraźalnemu toruje jednak poezja, dla której w omawianym utworze nie ma miejsca. To także poezja bywa depozytariuszką znaczeń przynależących do wpisanego w utwór milczenia, zawieszenia głosu. Przywołany badacz pisał dalej: „Co więcej, takie stanowisko nie jest autodestrukcyjne. Zadaniem Wittgensteina w *Traktacie* jest pokazanie rozróżnienia między tym, co można powiedzieć, a tym, czego nie można powiedzieć” (Sarkar, 2021, lok. 395, tłum. M.K.). O ile pierwsza część podziału zostaje zaprezentowana we wskazanym dziele, o tyle dla drugiej jest miejsce chociażby w wierszach czytanych podczas zebrań Koła Wiedeńskiego – późniejszy autor *Dociekań* prezentuje wybrane wiersze, nie zgadzając się na sprowadzenie rzeczywistości do wymiaru fizycznego. Wittgenstein wraz z Yorickiem Smythiesem podjął się także nowego przetłumaczenia *Króla ciemnej komnaty* – Monk pisał: „Prawie wszystkie zmiany wprowadzone

przez Smythiesa i Wittgensteina polegały na zastąpieniu staroświeckich «poetyckości» Tagore’a nowoczesnym, potocznym słownictwem” (Monk, 2003, s. 434). Im bliższy odbiorcy język tłumaczenia, tym łatwiej o czytelnicze zaangażowanie – językowa warstwa liryki okazuje się znacząca podczas lektury nastawionej na interakcję z czytelnikiem.

Zdaniem Hanny Buczyńskiej-Garewicz język *Traktatu* jest „językiem bezpośredniego doświadczenia. Jest to fenomenalistyczny język percepcji zmysłowych” (Buczyńska-Garewicz, 1992, s. 14). To założenie leżące u podstaw dzieła tłumaczy, dlaczego nie ma w nim miejsca dla refleksji innej niż analityczna. Badaczka objaśniała dalej: „Stanowisko Wittgensteina w sprawie języka jest więc nie tyle opisowe, ile normatywne, nie tyle odwołuje się on do tego, czym istotnie jest język, ile buduje wizję doskonałego języka” (Buczyńska-Garewicz, 1992, s. 16). W idealnym modelu język ma przypominać narzędzie, za pomocą którego pracuje logik czy filozof w nurcie analitycznym. Tę linię myślenia o *Traktacie* zapoczątkował Bertrand Russell (Bonino, 2008), a kontynuował chociażby Jaakko Hintikka (2014) czy John W. Cook (1994).

Język fizyczny umożliwia mówienie tylko o przedmiotach poznawalnych empirycznie. Buczyńska-Garewicz stwierdzała:

Absolutna niewyraźność metafizyki była założonym celem w budowaniu koncepcji języka i analizy językowej. Idea absolutnie niewyraźnego jest więc konsekwencją założonego sensu znaczenia i typu języka. Wittgenstein skazuje pewne kwestie na absolutne milczenie: nie wolno mówić o tym, co nie mieści się w języku, czyli w kwestiach innych niż empiryczne należy milczeć.

(Buczyńska-Garewicz, 1992, s. 17)

Aby mogły dojść do głosu zagadnienia niewyraźne językowo, niezbędna jest sztuka. Nie tylko jej niedyskursywne formy, takie jak muzyka czy malarstwo, ale również liryka stają się ostatnim bastionem niewyraźności. „Skoro filozofia – kontynuowała badaczka – jako myślenie jest niemożliwa, to zostaje przyznana jej inna funkcja, a mianowicie zadanie analizy języka” (Buczyńska-Garewicz, 1992, s. 19). Wprowadzenie filozofii na nowe tory ma uwolnić ją od metafizycznego dziedzictwa (jakże to ważny postulat również dla Heideggera), a także wyzwolić jej operacyjność. Buczyńska-Garewicz dostrzega również mniej oczywisty cel takiego zastosowania filozofii: „Co więcej, to nowe zadanie analizy ma też na celu strzeżenie

milczenia, celem analizy jest bowiem przede wszystkim niedopuszczanie do przekraczania granic języka” (Buczyńska-Garewicz, 1992, s. 19). Strażniczką milczenia bywa także poezja prowadząca język w rejony niedostępne mowie, lecz kapitulująca w obliczu treści wymykających się słowom. Milczenie, niczym tajemnica, musi pozostać poza dostępnym sposobem wyrażania, co potwierdza niemiecki nakaz wieńczący *Traktat*: „muss man schweigen”, który literalnie jest mocniejszy niż w tłumaczeniu Wolniewicza i oznacza „musisz milczeć”. W świetle tego odczytania Wittgenstein jawi się niczym strażnik niewyraźnej strony bytu, podszewki istnienia. Przejawem takiego działania byłaby ostentacyjna lektura wierszy poezji Tagore’a. Skoro filozofia może być tylko milczeniem, Wittgenstein jako filozof musiał zamilknąć – tak postąpił, wyjeżdżając i przestając publikować. Na szczęście tylko do czasu, w czym warto poszukiwać nadziei dla innych dziedzin filozofii niż analityczna.

Wittgenstein podchodzi do milczenia jako do ważnej cechy filozofii oraz poezji z bezpiecznej pozycji świata i języka. Przejście, które dokonuje się w jego refleksji, dowartościowuje rewers znanej rzeczywistości, lokując po jej drugiej stronie niepodlegające artykulacji uwewnętrznione pragnienia, dążenia czy wartości. Tam, gdzie intelekt okazuje się niewystarczający, narzędziem filozofii poznania staje się poezja. Lektura utworów poetyckich spójnia refleksję intelektualną z doznaniem emocjonalnym, czyniąc oba przeżycia pełniejsze oraz przebiegające bardziej dynamicznie i świadomie. Wrażliwość Wittgensteina na sztukę (zwłaszcza muzykę czy architekturę, kształtowana już od najmłodszych lat) przyczyniła się do tego, że ważną częścią jego życia były doświadczenia artystyczne. Literatura zajmowała znaczące miejsce w jego namyśle nad rzeczywistością, jednak na poezję filozof otwierał się stopniowo. Mogło to wynikać z faktu, że poezja jest domeną języka, który pozostaje odcięty od tego, co niewyraźne. Jednak równocześnie jest formą mogącą naprowadzać czytelnika na znaczenia, które nie są powszechnie dostępne. Myślenie poezją otwiera przestrzeń dla tego, co niejawne, pozasłowne, amorficzne.

Począwszy od wiosennego semestru 1930 roku, Wittgenstein zaczął wygłaszać wykłady na Cambridge. Monk pisał: „Pasja i nierówny rytm popisów Wittgensteina robiły niezapomniane wrażenie na wszystkich, którzy go słuchali, a ich barwny opis znaleźć można w wierszu *Poeta zabłąkany* pióra I.A. Richardsa (...)” (Monk, 2003, s. 313). Jest coś symptomatycznego w tym, że po powrocie na uniwersytet filozof postrzegany wcześniej jako

orędownik twierdzeń mających mocne zakorzenienie w logice zaczyna przypominać w sposobie bycia poetę. Poezja może być interpretowana jako wyraz postawy wobec świata czy życia odznaczającej się impulsywnością, spontanicznością działania czy otwartością na odmienne kultury, ekspresje oraz doświadczenia. Tak filozofa postrzegał Richards, komentowany przez Monka: „(...) styl, w jakim Wittgenstein prowadził wykłady, a także styl jego pisanie, osobiście odbiegał od samej materii przedmiotu, jakby to jakiś poeta zabłąkał się na teren analizy podstaw matematyki oraz Teorii Znaczenia” (Monk, 2003, s. 314). Nieprzystawalność wizerunku filozofa wyłaniającego się z jego tekstów do poznawanej podczas wykładów czy spotkań Koła Wiedeńskiego sylwetki autora *Traktatu* (Rudolf Carnap cytowany przez Monka pisał: „Jego [Wittgensteina – dop. M.K.] punkt widzenia oraz podejście do ludzi i problemów, nawet problemów teoretycznych, bardziej przypominały punkt widzenia i podejście artysty niż naukowca; można powiedzieć, że przypominały podejście proroka czy jasnowidza” [Monk, 2003, s. 268]) może być rezultatem jednopłaszczyznowego spojrzenia na filozofa. Oczekiwanie takiej samej ścisłości w codziennym życiu, jak prezentowana jest w *Traktacie*, oznacza uwięzienie autora w wyobrażeniu czytelnika. Wielkość Wittgensteina może polegać właśnie na tym, że był w stanie dać wyraz swoim poglądom w taki sposób, który mimowolnie wykreował jego wizerunek nieznajdujący pokrycia w rzeczywistości. *Traktat* pozwolił mu wyrazić zaledwie część swojej osobowości, temperamentu, postawy. Inne formy jego obecności w świecie – dla interpretacji poezji postrzeganej jako coś więcej niż zapis słów – dodały rys do portretu filozofa, w którym żywioł życia, ekspresja wypowiedzi czy burza nagłych natchnień przeważają nad skrajnie racjonalnym obrazem myśliciela. Intensywna praca nad ascetyczną formułą *Traktatu* mogła wiązać się również z witalnością młodego wówczas myśliciela – intelekt był tak podatny na kształtowanie jak ciało. Fragmentaryczność oraz otwartość *Dociekań*, a nawet niekonsekwencja w tworzeniu i układaniu, poniekąd mogłyby odpowiadać poetyckiej naturze filozofa.

Mając w pamięci wcześniejsze poglądy Wittgensteina, rewolucyjne mogą wydawać się jego wyznania z końca lat czterdziestych, gdy przyznaje, że rozumie „poetycki nastrój”, a tworzenie w nim nie jest mu obce:

Schiller pisze w liście (sądzę, że do Goethego) o poetyckim nastroju. Wydaje mi się, że wiem, co miał na myśli, wierzę, że sam go znam. Jest to nastrój, w którym jest się wrażliwym na naturę i w którym myśli stają się tak żywe,

jak sama natura. (...) i wcale nie jestem przekonany, że to, co ja tworzę w tym nastroju, jest rzeczywiście coś warte. Całkiem możliwe, że moje myśli zawdzięczają wtedy swój blask światłu, którego źródło znajduje się za nimi. Że nie świecą *same przez się*.

(Monk, 2003, s. 547)

Poetyckość do pewnego stopnia staje się identyczna z natchnieniem – to ono byłoby źródłem wskazanego w liście blasku (i tutaj prowadzi Wittgensteina – niczym światło latarni – romantyczna konwencja *Dichtung*). Zaskakujące wydaje się powiązanie tego nastawienia wobec świata z naturą, która nie stanowiła ważnego punktu odniesienia dla rozważań filozofa. Może więc chodzi o naturę rozumianą jako pierwotny stan człowieka, niezapośredniczenie w słowie czy kulturze, wyzwolenie się ze społecznych struktur na rzecz zanurzenia w żywiole życia? Korespondowałoby to z wyróżnioną wcześniej poetycką postawą myśliciela – z tą różnicą, że młodzińczy witalizm został zastąpiony dojrzałą refleksją na temat natury niosącej ukojenie. Metafora blasku światła obrazowo oddaje poetycką siłę kreacji. Równolegle przywołana przenośnia przywodzi na myśl skojarzenie z jaśnieniem wewnętrznym blaskiem, w którym tkwi coś metafizycznego. Filozof do końca wierzył w istnienie zjawisk transcendentálnych, świadomie natomiast zaczął korzystać z arsenału środków języka artystycznego, aby sformułować wypowiedź na ich temat.

„Filozof powinien być poetą” – o wpływie i ewolucji myślenia

Piotr Dehnel cytował dwie uwagi Wittgensteina: „Myślę, że zreasumuję swoje stanowisko wobec filozofii, mówiąc: filozofia może być właściwie jedynie *poezją*” oraz „(...) myślę o Nietzschem, również dlatego, że filozof powinien być poetą” (Dehnel, 2020, s. 55). Pierwsza myśl została zaczerpnięta z *Uwag różnych* (Wittgenstein, 2000c, s. 45), druga z rękopisów autora *Traktatu* (Von Wright, 1982). Pomimo że oba fragmenty pochodzą z różnych zapisków filozofa, a także zostały przez niego przekreślone (w wyniku wątpliwości? przeciwnych refleksji? nagłego impulsu?), interesująco oraz intrygująco odnoszą się do jego stosunku wobec poezji. Pierwszy z nich może ukazywać ewolucję w myśleniu Wittgensteina – już nie analiza języka zajmuje pierwsze miejsce, ale tworzenie w nim rozważań,

które odznaczać będą się wdziękiem naturalnej poezji. Filozof z pewnością miał świadomość znaczenia tej formy w niemieckojęzycznej tradycji. Literaturę piękną czytał specyficznie – duże wrażenie wywarli na nim rosyjscy powieściopisarze z Lwem Tołstojem i Fiodorem Dostojewskim na czele. Sięgał nie tylko do utworów poetów będących jego rówieśnikami (Trakl, niewiele starszy Rilke), lecz również „klasyków”, takich jak chociażby Johann Nepomuk Nestroy (Barker, 2013) – popularny w Wiedniu dramaturg. Ponadto młody Wittgenstein był pod dużym wrażeniem Karla Krausa (Monk, 2003, s. 34–35), nie jest więc wykluczone, że również aforystyczny styl tego pisarza wpłynął na sposób tworzenia późniejszego autora *Dociekań*. Także Arthur Schopenhauer oraz Otto Weininger kształtowali poglądy adepta filozofii („Wittgenstein – pisał Monk – porzucił idealizm Schopenhauera dopiero wówczas, gdy zaczął studiować logikę i uznał za słuszne przyjęcie pojęciowego realizmu Fregego” [Monk, 2003, s. 36]). Twórczo przetworzone inspiracje zaowocowały indywidualną metodą filozofowania.

Szczególnie ważny, bo oddziałujący wieloaspektowo, jest wpływ lektur Goethego na Wittgensteina. Autor *Dociekań* czytał teksty literackie („postawę Wittgensteina charakteryzuje zdanie z *Fausta* Goethego: «*Im Anfang war die Tat*» [«Był na początku Czyn»], które zresztą przytacza on z aprobatą i które można by uznać za motto *O pewności* – a właściwie całości późnej filozofii Wittgensteina” [Monk, 2003, s. 602]) oraz filozoficzne („Morfologia Goethego była dla Wittgensteina przykładem badań mających na celu jasne przedstawienie zjawisk, których dotyczą, a nie ich wyjaśnianie” [Monk, 2003, s. 536]), a także inspirował się jego *Teorią kolorów* podczas pracy nad *Uwagami o barwach* („a w styczniu 1950 roku właśnie po to, by mieć bodziec do filozofowania, zaczął czytać *Farbenlehre* [Naukę o kolorach] Goethego” [Monk, 2003, s. 585]). Niemiecki romantyk postrzegany był w swojej epoce przede wszystkim jako poeta (*dichter*), lecz sam najchętniej afiliowałby się jako filozof. Oscylowanie pomiędzy różnymi dziedzinami namysłu sprawiało, że Goethe dziś uznawany jest za wielostronnie uzdolnionego intelektualistę. Nie jest wykluczone, że również dla Wittgensteina swego rodzaju transdyscyplinarność okazała się pociągająca.

Przywołanie Friedricha Nietzschego badacz interpretuje w duchu docenienia aforystycznej strony twórczości autora *Zaratustry* – punktowość tez *Traktatu* mogłaby jego zdaniem kierować ten tekst w stronę poetyckiego

wyrażenia myśli (przy całej odmienności zapisu obu myślicieli). Gdyby w ramach eksperymentu z poetyki ułożyć przewodnie tezy *Traktatu* w formie wiersza, zapisując je kolejno w wersach, pierwsze pięć tez tworzyłoby następujący utwór:

Świat jest wszystkim, co jest faktem.
To, co jest faktem – fakt – jest istnieniem stanów rzeczy.
Logicznym obrazem faktów jest myśl.
Myśl jest to zdanie sensowne.
Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych
(Wittgenstein, 2000b, s. XIII)

Pominąwszy charakterystyczny dla prozy czasownik „jest”, powracający w każdym kolejnym wersie, łatwo byłoby otrzymać spójny wewnętrznie utwór, w którym następne linijki stanowią dopowiedzenie do wcześniejszej tezy. Choć otrzymanemu „lirykowi” brak metafor czy innych środków stylistycznych, dobrze wpisywałby się on w nowatorską formę wiersza wolnego i białego, który pojawi się kilka dekad później. Autotematyzm pozwoliłby mu zaistnieć również jako dzieło awangardowe. Kolejne dwie tezy mają bardziej specjalistyczny charakter, dlatego gorzej przystaje do lirycznego tonu domniemanego wiersza. Mogłyby natomiast zapowiadać uprozaicznienie późniejszej refleksji wyrażonej chociażby w *Dociekaniach*. Kompozycja obu utworów różni się radykalnie – *Traktat* jest uporządkowanym zbiorem tez dookreślanych i rozwijanych w kolejnych punktach, *Dociekania* zaś składają się z paragrafów swobodnie ułożonych obok siebie, choć pogrupowanych według podejmowanych problemów. Jeśli lektura Nietzschego rzeczywiście okazała się dla Wittgensteina inspirująca, to jej wpływy najbardziej ujawnia aforystyczna struktura *Dociekań* czy *Uwag różnych* oraz *Uwag o etyce i religii*. W każde z tych dzieł wpisane jest milczenie – i jako rezultat umieszczenia obok siebie osobnych uwag, które oddziela niezapisana, biała przestrzeń, i jako posłużenie się oszczędną formą wypowiedzi na obszerny temat. Steiner konkludował: „Prawdy fragmentu mogą przy odrobinie szczęścia sięgnąć prawd milczenia” (Steiner, 2016, s. 30). W tej interpretacji uwidacznia się ciągłość pomiędzy wczesnymi a późnymi utworami Wittgensteina – w obu fazach jego twórczości autorski głos zostaje zawieszony tam, gdzie język nie ma dostępu, a odbiorca może zgłębiać świat wartości już tylko samodzielnie.

Ponumerowanie kolejnych tez *Traktatu* odsuwa perspektywę poetycką. Ewentualny efekt liryczny, na jaki zwraca uwagę rezultat zastosowanego eksperymentu myślowego, zostaje osiągnięty dzięki budowie zdań, nie zaś sfunkcjonalizowaniu samej formy.

Hasłowość tez oraz ich rozwinięć jako podpunktów może przypominać sposób zapisywania kodeksów czy ustaw prawnych. Współczesne badania pokazują, że nie muszą być one dalekie od poezji (Brożek, 2018). Zwięzłość oraz surowość przekazu umożliwiają w jak najmniejszej liczbie słów skondensować jak największe znaczenie. Od tego tylko krok do poezji, której dewizą jest zasada wyrażona w postulacie Awangardy Krakowskiej – „minimum słów, maksimum treści”. Okrojony z przykładów, pozbawiony kontekstów czy odwołań do myślowej tradycji, *Traktat* stwarza osobny podgatunek, którego wiodącą cechą jest przemyślana lapidarność. Ułatwia ona zapamiętanie twierdzeń składających się na całość refleksji. Funkcja mnemotechniczna także bliska jest liryce, która umożliwiała rozpowszechnianie tekstu poprzez jego opowiadanie i powtarzanie. Czyż zapamiętanie wymienionych pięciu tez nie przychodzi zaskakująco szybko i naturalnie?

Na esencjonalność przekazu w pierwszym dziele Wittgensteina zwracał także uwagę we wstępie do niego Bogusław Wolniewicz: „(...) gęstość treści w *Traktacie* jest tak ogromna, że po jego pierwszej lekturze prawie wszystkie inne dzieła filozofii zdają się wodniste” (Wittgenstein, 2000b, s. XXII). Ostatni fragment przywołanej uwagi („wszystkie inne...”) dobrze odnosi się do *Dociekań*, które są zdecydowanie bardziej chaotyczne. Obu natomiast może przyświecać początkowe zdanie z tezy 4.112: „Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli” (Wittgenstein, 2000b, s. 27). Rozważania mają więc wyjaśniać logikę języka, a także tekstów z niej korzystających.

Wspólnym mianowaniem dla rozważań logicznych oraz poezji jest prawda – Wittgenstein notował: „Poeta także musi stale zadawać sobie pytanie: «czy to, co piszę, jest rzeczywiście prawdziwe?» – co nie musi znaczyć: «Czy to wydarza się tak w rzeczywistości?»” (Wittgenstein, 2000c, s. 68). Odsłanianie prawdy ma być procesem, które dokonuje się w poezji mówiącej o rzeczywistości w nowatorski sposób, ujawniając jej kolejne warstwy czy demaskując iluzję wyobrażeń. Estetyczna wartość literatury pozostaje związana z jej etycznym wymiarem dotyczącym świata oraz

odbiorcy – prawda jest wartością warunkującą istnienie poezji. Wittgenstein ponad wiarygodność stawia autentyczność – prawda nie musi rozgrywać się w rzeczywistości, może bowiem znajdować się poza nią, a także ujawniać psychologiczne czy socjologiczne głębie zdarzeń. Łatwiej określić, czym poezja nie powinna być: złudzeniem, mirażem, estetyczną impresją, uładowym oglądem świata. W *Uwagach różnych* filozof notował: „Puenta w wierszu jest *przesadzona*, jeśli treści intelektualne są na wierzchu, a nie okryte sercem” (Wittgenstein, 2000c, s. 87). Poezja jest dla Wittgensteina mową uczuć, a zakończenie liryku ma nie tyle dawać do myślenia, ile poruszać emocjonalnie. Romantycy dopuszczają wgląd w tajemnicze aspekty rzeczywistości ukryte poza intelektem – to spojrzenie pokrewne Wittgensteinowi łączy go z tradycją *Dichtung*. Zakończenie lektury ma za zadanie pozwolić lepiej odczuć sens i zbliżyć się przez niego do tematu utworu zamiast zgłębiać go intelektualnie. Koniec lektury odpowiednio nastraja zmysły.

Poezja nie ma być rozszyfrowywaniem znaków, ale mową tętniącą żywymi obrazami, które współtworzą poetycką aurę wiersza. Dobrze pokazuje to chociażby przywołany na początku liryk Wittgensteina – szereg prostych operacji interpretacyjnych umożliwia wydobycie najważniejszych tropów poetologicznych, które objaśniają poglądy filozofa na temat poezji. Utwór ten nie przedstawia ani nawet nie pretenduje do wykładni typu *ars poetica*, ale na jego podstawie łatwo jest wydestylować wymienione dotąd cechy utworu poetyckiego, które byłyby według filozofa ważne (ale – nie jedyne ani nadrzędne) dla napisania dobrego wiersza lirycznego. Należałyby do nich: nastrojowość przekazu wynikająca z lirycznych obrazów, metafor czy porównań, wyrażanie uczuć oraz emocji za pośrednictwem figur poetyckich, opisowość, narracyjność oraz obecność rymu czy rytmu subtelnie spinających całość. Wnioskowanie na podstawie tylko jednego utworu pozostawia niedosyt. W odniesieniu do faktu, że myśliciel nie wypowiedział się poprzez poezję, ten jeden – incydentalny? – wiersz wprowadza w Wittgensteinowskie postrzeganie liryki.

Poezja interesowała Wittgensteina przede wszystkim z perspektywy transcendentalnej – usiłującej uchwycić sens tego, co oscyluje na granicy wyrażalnego i niewysłowionego. Pierwsza z płaszczyzn odnosiłaby się do potencjału języka, który stwarza rzeczywistość, druga z kolei wyrażałaby typowo ludzką potrzebę kontaktu z językiem, przekształcania go,

dostosowywania, tworzenia. Refleksje Wittgensteina dotyczące tych aspektów są pośrednio obecne w jego myśli, nie odnoszą się natomiast do poezji. Trzecia z kolei dotyka sfery niepodlegającej łatwemu wyrażeniu – tutaj niezbędna okazuje się inwencja czy wyobraźnia poetów, ich przeczucia oraz intuicje przekazujące w utworze stany i nastroje. Ostatnia z tych płaszczyzn eksponuje metafizyczny wymiar sztuki, poprzez który możliwy ma stać się kontakt ze sferą na co dzień niedostępną ludzkiemu poznaniu. Poezja interesuje więc Wittgensteina jako przestrzeń, do której filozofia samodzielnie nie ma dostępu. Dopiero poprzez fuzję liryki z namysłem intelektualnym zaczynają ujawniać się stany eks-tatywne – wyrwywające podmiot z jednostkowego bytowania i odsłaniające przed nim nowe wymiary istnienia. Według Wojciecha Sadego „metafizyka jest w rozumieniu Wittgensteina próbą powiedzenia czegoś niesłyszanie ważnego, czegoś co decyduje o sensie naszego życia” (Sady, 1995, s. 20). Nie może zatem dziwić, że w przeciwieństwie do reprezentantów Koła Wiedeńskiego filozof traktował sądy metafizyczne poważnie i poszukiwał ich w poezji. Wrażliwość na znaczenia ukryte poza logiką zdań zasadniczo odróżniała Wittgensteina od grupy myślicieli skupionych wokół Moritza Schlicka. Sens zdań da się wykazać poprzez ich analizę, ale sens życia ulokowany jest gdzie indziej. „Jest próbą – dopowiadał badacz – wyrażenia tego, co mistyczne – próbą tragiczną, albowiem to, co mistyczne, jest właśnie niewyrażalne” (Sady, 1995, s. 20). Mistycyzm ma nieokreślone konotacje religijne, dlatego za bardziej adekwatne uznaję mówienie o metafizycznych aspektach finalnej części *Traktatu* (podobnie jak Katarzyna Gurczyńska, 2000). Przeprowadzenie szturmu na granice języka w *Traktacie* wytyczyło granicę między wypowiadalnym a niewypowiadalnym, budując przestrzeń dla poezji milczenia mieszczącej się po drugiej stronie granicy (ale również i języka, bytu czy świata), ale także dzięki poetyckiej funkcji milczenia przygotowującej czytelnika na spotkanie ze znaczeniami ulokowanymi poza słowami.

Wittgenstein spogląda na język od jego wewnętrznej i zewnętrznej strony. Komplementarność podejścia filozofa ujawnia się w wytyczaniu granicy między wyrażalnym a niewyrażalnym. Filozofia znajduje się najczęściej po wewnętrznej stronie, literatura zaś dostarcza narzędzi do spojrzenia z zewnątrz. Poezja, operująca równocześnie komunikacją werbalną i przemilczeniami, pauzami czy niedopowiedzeniami ujmuje symultanicznie obie strony mowy.

Słowo jako odpowiadające rzeczywistości czy wprowadzające uporządkowanie jest bliskie semantycznie greckiemu Logosowi. To ono leży u źródła frazy Cypriana Norwida z wiersza *Ogólniki*: „odpowiednie dać rzeczy słowo” (Norwid, 1987, s. 39). Gdyby Wittgenstein znał twórczość autora *Fortepianu Szopena*, najpewniej zaaprobowałby przytoczony postulat. Znany wers – funkcjonujący już na zasadzie skrzydlatych słów – podnosi ważny problem: poeta pragnie jak najpełniej przekazać w języku istotę rzeczy, poglądu czy idei. Wskazuje na związek języka z rzeczywistością. Pomiędzy poetycką refleksją Norwida a stanowiskiem Wittgensteina z *Traktatu* zachodzi ważna odpowiedniość – w ich myśli język ma jak najściślej odzwierciedlać strukturę rzeczywistości. Nie tylko ten ontologiczny postulat jednoczy obu autorów – obaj dostrzegają sferę niewyrażalności: twórca *Vade-mecum* posługuje się przemilczeniami czy zawieszeniami głosu, które w zapisie zostają oddane poprzez wielokropki oraz średniki. Z kolei Wittgenstein podsumowuje *Traktat* zdaniem: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein, 2000b, s. 83). To zarówno koniec traktatu, jak i wiersza – wskazując na istnienie sfery znaczeń ukrytej poza słowami, nadaje milczeniu ontologiczny status: jest ono reprezentacją niewymówionego. W liście do wydawcy, który przytoczył Wolniewicz we wstępie do *Traktatu*, Wittgenstein pisał: „(...) moja praca składa się z dwu części: z tego, co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego nie napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna” (Wittgenstein, 2000b, s. VIII). Dowartościowanie niewypowiedzianego było gestem bliskim poetom romantycznym oraz neoromantycznym, którzy pod postacią symbolu czy metafory uwzględniali w przestrzeni tekstu miejsce dla znaczeń niewyrażalnych lub niewyrażonych w języku. Dopiero filozofia analityczna zwróciła uwagę na podobny problem – istnienia sfery niepoddającej się werbalizacji, wymykającej się językowi. Poeci jednak na przekór temu żądaniu pragnęli nazywać świat, stwarzając język poprzez neologizmy. Niezależnie od tego, czy taka kreacja byłaby intencją filozofa, końcowa teza zawiera w sobie przesłanie etyczne – konieczność milczenia wynika z niemożności wypowiedzenia.

To jeden z kluczowych aspektów *Traktatu* utożsamiający Wittgensteina z poetycką percepcją świata. Niewypowiedziane jest we wskazanym dziele bezpośrednio obecne, o czym mówi teza 6.522: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne” (Wittgenstein, 2000b, s. 82). Myśliciel nie próbuje go obejść, opisać czy zbagatelizować,

ale przyznaje mu równoprawną przestrzeń w architekturze utworu. Jest to jedno z fundamentalnych zagadnień w jego myśli. W tym miejscu *Traktatu* załamuje się myślowa precyzja utworu – język ogranicza się do stwierdzenia faktu. Pozostaje to w zgodzie z pragnieniem myśliciela dotyczącym wytyczenia granicy między tym, co dające się powiedzieć, a tym, co pozostaje poza sferą wypowiadalnego. Michał Wendland zauważył:

Tymczasem zasadnicza różnica między statycznym a dynamicznym rozumieniem granicy polega na tym, że w perspektywie dynamicznej, dialektycznej, mówić można dlatego i dzięki temu, że możliwe jest również milczenie, i zarazem odwrotnie. Mowa i milczenie wzajemnie warunkują się i uzupełniają – a nie wykluczają, nie są dla siebie nawzajem prostym zaprzeczeniem.

(Wendland, 2011, s. 89)

Przestrzenią, w której milczenie spotyka język, mowę czy słowa (i *vice versa*), jest poezja. Napięcia wynikające z przerywania zdań, niedopowiedzeń czy przerzutni włączają (a nawet zapraszają) czytelnika w grę pomiędzy tymi formami namysłu. Radykalizm zawarty we wczesnej twórczości Wittgensteina nakazuje mu opowiedzieć się za ostrymi podziałami. Odnoszą się one jednak do uwzględnionego w *Traktacie* języka analiz logicznych. W języku literackim, a ściślej poetyckim, znajduje się miejsce dla przypuszczeń odnoszących się do kwestii metafizyki, etyki czy estetyki. Poza analizami logicznymi – jak zauważa dalej Wendland – milczenie może być równoprawnym aktem komunikacji: „Aby mówić, komunikować się, trzeba również milczeć (...)” (Wittgenstein, 2000b, s. 103). Niewypowiedziane w filozofii Wittgensteina zajmuje więc ważniejsze miejsce niż to, co zostało w *Traktacie* zwerbalizowane, ponieważ nie podlega językowi, nie daje się objąć mową. Poglądy myśliciela ewoluowały i po ponad dwudziestu latach powróciły w trochę innej odsłonie – przywołał i zinterpretował je Sady¹:

Jeśli – niewyraźne – zdumienie istnieniem świata, postrzeganie świata jako cudu, ma w pewnym – niewyraźnym – sensie wartość absolutną, to nauka właśnie świata jako cudu nie postrzega, mówił Wittgenstein

¹ Warto pamiętać, że wykładnia Sadego nie jest jedyną obowiązującą – np. Maciej Soin nazywał wskazanego badacza „postmodernistą”, polemizując z jego odczytaniem (Soin, 2002, s. 85).

w zamieszczonym poniżej *Wykładzie o etyce*. To, co niewyraźalne ujawnić się może w pewien – niewyraźalny – sposób w wielkich dziełach sztuki, zwłaszcza w muzyce (...).

(Sady, 1995, s. 20)

Powtórzony przez badacza czterokrotnie w krótkim fragmencie przymiotnik „niewyraźalny” sprawia, że określenie to staje się słowem-kluczem dla Wittgensteinowskiego myślenia o etyce, estetyce czy religii. Ostatnia część przytoczonego zdania pokazuje, że niewyraźalne nie jest zarezerwowane tylko dla poezji – być może filozof wyrażał nieufność wobec konstelacji językowych i z tego momentu zapragnął dowartościowywać sztukę posługującą się sekwencjami dźwiękowymi? Od muzyki tylko krok do poezji, wpisana w nią bowiem instrumentacja głoskowa pod postacią aliteracji, onomatopei czy echolaliów oraz zestroje akcentowe organizują sferę przekazu na równi z werbalizowanymi znaczeniami. Również muzyka miała moc wprowadzania w sferę doświadczeń metafizycznych. Filozoficzne znaczenie muzyki przedstawiał Arthur Schopenhauer, który miał duży wpływ na młodego Wittgensteina, dlatego autorowi *Traktatu* taka wartość muzyki z pewnością nie była obca.

„Niewypowiadane niewypowiadalnie wypowiedziane”,
czyli ekonomia milczenia

Wolniewicz przywołuje również we wstępie do *Traktatu* komentarz filozofa do wiersza Ludwiga Uhlanda *Graf Eberhards Weissdorn* z listu do Paula Engelmann: „Wiersz Uhlanda jest rzeczywiście wspaniały. I tak to jest: gdy się nie silimy, by wyrazić to, co niewyraźalne, nic się nie zatracza. Niewyraźalne jest bowiem wtedy – niewyraźalnie – w wyrażonym zawarte!” (Wittgenstein, 2000b, s. XXXVI). Refleksja poprzedziła *Traktat* o cztery lata, być może inspirując, a być może utwierdzając Wittgensteina w przekonaniu o nadrzędnej roli niewyraźalnego. Niezależnie od tego, jaki dokładnie był wpływ poezji na myśl Wittgensteina, ten jeden przykład pokazuje, jak doniosłą rolę w kształtowaniu tej filozofii odgrywała liryka.

W tym samym liście Wittgenstein opowiadał się za uobecnieniem niewyraźalnego. Sady tłumaczył go inaczej, przesuwając akcenty na bliższe mu aspekty podejmowanego zagadnienia: „I tak to właśnie jest: jeśli tylko nie silimy się, aby wypowiedzieć to, co niewypowiadalne, nic się nie zatracza.

Ale to, co niewypowiadane, będzie – niewypowiadalnie – zawarte w tym, co zostało wypowiedziane” (Sady, 1995, s. 32). W języku, zdaniach, słowach są zawarte wartości, dla których nie ma odpowiednich języków, zdań, słów. Już w wypowiedzianym uobecnia się niewypowiadalne i jego zachowanie okazuje się korzystniejsze niż silenie się na sądy metafizyczne. A jednak filozof zamiast mówić, wybiera milczenie. „O czym milczał Ludwig Wittgenstein?” pyta dalej Sady (Sady, 1995, s. 34). Najpierw – po skończeniu *Traktatu* – milczenie było naturalną konsekwencją jego ostatniej tezy, dopiero późniejszy przełom w myśleniu filozofa umożliwił docenienie wypowiedzi samej w sobie. Przemiana umożliwiła powrót filozoficznej myśli Wittgensteina w nowej odsłonie.

W *Przedmowie* do *Traktatu* autor nadawał ostatniej tezie szczególnie doniosłe znaczenie, wyjaśniając: „Cały jej [książki – dop. M.K.] sens można ująć tak: co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (Wittgenstein, 2000b, s. 3). Wyeksponowanie we wstępie wniosków zamieszczonych na końcu dzieła spina całość klamrą. Wzmocnieniem tego przekazu jest motto – w polskim wydaniu zamieszczone u dołu strony sąsiadującej z *Przedmową*, w wyniku czego nie zostało zaakcentowane jako odrębna część *Traktatu*. A szkoda, bo przecież motto sugeruje czytelnikowi pewne tropy, wprowadza nastrój czy – niczym latarnia – wskazuje kierunek interpretacji. Zaczerpnięte z austriackiego pisarza Ferdinanda Kürnberga, przypomina fragment wiersza:

...a wszystko, co się wie,
nie tylko w szumie i zgiełku słyszało,
da się powiedzieć w trzech słowach.

(Wittgenstein, 2000b, s. 2)

Wersy inicjujące *Traktat* nie tylko zapowiadają jego tematykę, stając się poetyckim drogowskazem, ale przede wszystkim streszczają postulat towarzyszący autorowi oraz w miniaturze wyrażają pragnienie filozofa. Rozproszone ślady kształtowania dyskursu filozoficznego przez poezję nie pozwalają jednoznacznie mówić o projekcie inspirowanym liryką, ale wskazują na ślady obecności poezji, których zresztą Wittgenstein nie ukrywał. Tropy te odsyłają do konkretnych realizacji poetyckich, lecz również do poezji jako środka przekazu rządzącego się właściwymi sobie prawami. Wpisany w nią minimalizm okazał się ważnym łącznikiem między liryką

a *Traktatem* pisany w duchu i konwencji filozofii analitycznej. Odczytywany w ten sposób staje się ważnym ogniwem dostrzeganym w ewolucji form filozoficznych; w takiej perspektywie przepaść między beletrystyką a neorealizmem wydaje się mniejsza.

W *Uwagach* różnych filozof przytacza *The Builders* Henry’ego Longfellowa, komentując w nawiasie: „Mogłoby mi to służyć jako motto” (Wittgenstein, 2000c, s. 59). W przypisie zostaje zamieszczone tłumaczenie tego utworu wraz z adnotacją: „Lars Hertzberg wskazał mi, że Wittgenstein cytuje tu niedokładnie. Ostatni wers brzmi: «For the Gods see everywhere»” (przyp. tłum. ang.).

W rzemiosł czasie już minionym
Budowniczym byłże drogi
Szczegół choćby niewidomy,
Bo i wszędzie tu są bogi
/Bo i wszystko widzą Bogi/ (Przyp. tłum.)”

(Wittgenstein, 2000c, s. 57)

Początkowy wers odsyła czytelnika do minionej tradycji tworzenia – w interpretacji Wittgensteina – utworów filozoficznych. Odpowiada jej zarówno poetyka traktatów pisanych przez Spinozę, jak i pojedynczych refleksji często utrzymanych w konwencji aforyzmów nawiązujących do pre-sokratejskich sposobów prowadzenia refleksji filozoficznej – to formuła najbliższa *Dociekaniom* czy *Uwagom* różnym. W drugim wersie austriacki myśliciel spotyka się z późnym Heideggerem, który niedługo przed śmiercią opatrzył zbiór swych utworów mottem – „drogi, nie dzieła”. W pisarstwie Wittgensteina wielość rozmaitych dróg czerpie początek nawet z pojedynczych błysków, iluminacji myśli przypominających fajerwerk – istniejący przez moment wielobarwnym światłem, efektem refleksji, aby po chwili zagasnąć. Budowanie tego typu drogi z detali odnosi czytelnika do misternej konstrukcji *Traktatu*. Rozważania nad zwrotami, frazami czy nawet znakami przystankowymi uwyrażniają, jak ważny dla filozofa jest szczegół. Szczególnie w *Traktacie*, który został zaplanowany i skomponowany z wyjątkową dbałością o zapis kolejnych twierdzeń, w tym ich budowę. Sekretność ostatniego wersu odsyłającego do Bogów/bogów (w formie metafizycznego absolutu?) pozostaje zbieżna z metafizycznymi zagadnieniami *Traktatu* – także w tym utworze miejsce dla znaczeń wykraczających poza sferę

języka pojawia się na końcu. Wskazana przez poetę instancja w rozumieniu filozofa miałaby czuwać nad stosownością używanych środków wyrazu wobec treści wypowiedzi. Bogi/bogi miałyby strzec, aby język filozofii analitycznej pozostawiał poza granicami wyrażania tezy niedotyczące zagadnień logicznych – w dużej mierze również te, które dotyczą samych Bogów/bogów.

Współbieżność refleksji Norwida i Wittgensteina nie jest przypadkiem. W historii literatury czy filozofii można by wskazać wiele analogicznych związków, pokazują one bowiem, w jaki sposób dwie różne formy ekspresji usiłują ująć ten sam problem – adekwatność języka wobec świata. Może więc *Traktat* jest analitycznym przedstawieniem zagadnień, z jakimi mierzyli się poeci? Budując przestrzeń dla namysłu filozoficznego, autor wybiera formułę traktatu śladem antycznych myślicieli pragnących uporządkować świat. Wskrzeszając dawną konwencję, przywołuje jej poetycki wymiar – traktaty pisane były wierszem. Neutralność formy okazuje się pozorna – ogłoszony przez Wittgensteina drukiem wydaje się oddawać poezji to, co poetyckie (skrótowość, aforystyczność tez, prowadzenie ku niewyraźalnemu), a filozofii analitycznej to, co analityczne (abstrakcyjność, bezosobowość, uporządkowanie). Nie stawia więc granicy między nauką a literaturą, a zasypuje otchłań między nimi. Ciężar gatunku tradycji analitycznej, w której sytuowany był *Traktat*, przez długi czas nie pozwalał na jego lekturę wbrew tej tradycji. Dopiero ewolucja gatunków, dekonstrukcja czy pragmatyka interpretacji otworzyły dzieło na nowe odczytania.

Uznanie zapisanych tez za wiersz mieściłoby się w pragmatycznej teorii interpretacji. Jej znaczenie dobrze opisuje doświadczenie Stanleya Fisha – kończąc zajęcia dla studentów zainteresowanych związkami językoznawstwa i literaturoznawstwa, zapisał na tablicy nazwiska badaczy, których uznał za ważnych w zakresie podejmowanego tematu. Gdy po zakończonych zajęciach do sali weszli studenci z kolejnej grupy – tym razem zajmujący się angielską poezją religijną siedemnastego wieku – nazwiska wciąż widniały na tablicy. Zapisane w przypadkowej kolejności, jedno pod drugim, układem zaczęły przypominać wiersz, co skłoniło grupę studentów do podjęcia próby interpretacji – poszukiwania chrześcijańskich symboli, zgodnie z tematyką zajęć. Interpretacja stała się dla nich treningiem intelektualnym, podczas którego w dobrej wierze i z zaangażowaniem poszukiwali kolejnych znaczeń,

nie dostrzegając przypadkowego układu słów, które były nazwiskami. Fish podsumowywał swój eksperyment następująco: „(...) akt rozpoznania jest raczej źródłem formalnych cech wiersza, niż zostaje przez nie spowodowany. Nie jest tak, że obecność własności poetyckich zmusza do pewnego rodzaju uwagi, ale to pewnego rodzaju uwaga powoduje wyłonienie się jakości poetyckich” (Fish, 2008, s. 85). Z tego powodu jest całkiem prawdopodobne, że grupa osób, nieznająca myśli Wittgensteina, z łatwością mogłaby odczytać uszeregowane tezy jako utwór poetycki. Autor *Traktatu* byłby wówczas zgodnie z przywołanym określeniem „poetą-filozofem”.

Według Michała Rydlewskiego Fish wiele zaczerpnął w tym aspekcie od Wittgensteina i jego koncepcje są pochodną rozważań filozofa. Badacz pisał: „Zaryzykowałbym nawet stwierdzenie, że jeśli początkowo późne pisma Wittgensteina wydają się zbyt trudne w lekturze, to eseje Fisha mogą stanowić dobre wprowadzenie do nich” (Rydlewski, 2016, s. 184). Refleksja myśliciela, na którą wpłynęła również poezja, inspirowała interpretacje poezji – myśl autora *Traktatu* zatacza krąg.

Marjorie Perloff przedstawiła również ciekawą interpretację dotyczącą autorefleksji twórcy *Traktatu* na temat pisania filozofii tak, jakby była poezją: „(...) należy być świadomym potrzeby gęstości i oddźwięku w większym stopniu natury werbalnej aniżeli tej charakterystycznej dla porządku logicznego i sekwencyjnego dowodzenia” (Perloff, 2019, s. 89). Waler dźwiękowy byłby kolejnym łącznikiem pomiędzy Wittgensteinem a awangardą (zdaniem badaczki przede wszystkim rosyjską, według mnie natomiast w ogóle z ruchami awangardowymi dwudziestolecia międzywojennego, które eksponowały rolę sfery werbalnej tekstu ponad jego znaczenie). Potwierdzeniem tej tezy mogłoby być odczytanie przez filozofa fragmentów własnego tekstu – awangardiści bowiem głośną lekturę własnych utworów zamieniali w widowiska. Wątpliwe pozostaje to, w jakiej mierze brzmienie miałoby dorównywać naciskowi kładzionemu na logiczne uporządkowanie – prym wiedzie jednak znaczenie. W oryginale dwie pierwsze tezy brzmią:

Die Welt ist alles, was der Fall ist.

Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.

Wyróżniają się one podczas głośnej lektury szczególnymi wartościami fonicznymi – duże nagromadzenie samogłosek „a”, „e” i „i” sprawia, że frazy brzmią bardziej dźwięcznie. Melodia tekstu była dla filozofa ważna, ponieważ miał on słuch muzyczny. Rytmiczność oraz melodyczność niemieckojęzycznych fraz Wittgensteina związana jest bezpośrednio z kierunkiem muzycznych zainteresowań. Poza dźwięcznością tego fragmentu oraz powtórzeniami wynikającymi z logicznego uporządkowania struktury myśli, trudno wskazać na intencjonalną grę akustyką tego fragmentu. W żaden sposób nie ujmuje to wartości przywołanych tez, a jedynie nie pozwala wpisać go w prosty sposób w poczet utworów poetyckich operujących środkami audialnymi.

Także Steiner zauważał, że w tezach *Traktatu* zawiera się wymiar muzyczny:

Efekt jest tak przekonujący, że obejmuje – w tym tkwi kunszt Wittgensteina – przerwy, milczenia w uszeregowanym materiale. (...) Bardzo krótkie zdania przeplatają się z dłuższymi, subtelnie swobodnymi twierdzeniami i wtrąceniami. Unifikacyjna kadencja ma literacki, poetycki walor zbliżający *Tractatus* do *Przysłów* Blake’a i *Iluminacji* Rimbauda niż do jakiegokolwiek formalnie filozoficznego tekstu.

(Steiner, 2016, s. 188)

Z unifikacyjnej kadencji wynika naturalna melodia tekstu – powtarzalność intonacji opadającej, która w polszczyźnie charakteryzuje zdanie oznajmujące, przypomina sekwencje muzyczne. Wniosek badacza wyprobowany z lektury całego artykułu może okazać się równolegle prostszy – filozof uznawał więc poezję za najdoskonalszy, najbardziej precyzyjny, sposób wyrażania myśli i z tej przyczyny dbał o funkcję poetycką swoich tekstów.

Zdaniem Wittgensteina filozofia ma być terapią leczącą umysł z opętania przez język. Jak twierdzi Wolniewicz – tym razem we wstępie do polskiego wydania *Dociekań filozoficznych* – uszeregował on paragrafy 116–133 i nazwał je „Filozofia jako terapia” (Wittgenstein, 2000a, s. XII). Problemy – zdaniem filozofa – powstają bowiem wtedy, kiedy język świętuje. Jak zauważyła Hannah Arendt: „Tkwi w tym zwrocie [świętować – dop. M.K.] niejednoznaczność: może on znaczyć «wzięcie wolnego», język zaprzestaje pracy, lub «celebrację» czegoś, a więc sytuację zupełnie przeciwną” (Arendt, 2016, s. 113). Świętowanie języka oznacza zaburzenie

komunikacji – dwuznaczność wpisana w ten zwrot wskazuje, że niezależnie od motywacji, jaka stoi za niepowszechnym użyciem języka, wyłącza ona język z codziennego użycia. Wysublimowanym i wydestylowanym słowem posługują się poeci, dlatego w ich twórczości dostrzegam inspiracje dla przedstawicieli innych dyscyplin naukowych oraz artystycznych. Wittgenstein oczyszcza mowę z nadmiaru słów oraz wprowadza precyzję określeń. Choć austriacki filozof nie był koneserem poezji, znał i cenił klasyczne utwory poetyckie Rilkego i Trakla – zapamiętane wiersze mogły stanowić dla niego przykład na to, jak pisać zrozumiale. Poezja to także rygor formy. Precyzja gmachu myśli, jaki budowany jest przez kolejne tezy *Traktatu*, ma w sobie wiele z misternie konstruowanej budowli. Z każdym kolejnym wersem czytelnik zyskuje wiedzę o świecie, a także osiąga głębszą znajomość podejmowanych zagadnień. Choć funkcja poznawcza wysuwa się na pierwszy plan, to *Traktat* proponuje poznanie w wyznaczonej hierarchii zdań i twierdzeń. W tym kluczu także konwencja zapisu *Traktatu* jako systemu formalnego określa sposób poznania.

Dociekania filozoficzne, które powstały kilka dekad później, są zdecydowanie bardziej narracyjne, czego przejawem jest przede wszystkim posłużenie się przez Wittgensteina anegdotami dla lepszego przedstawienia rozmyślań. Choć nie ma w nich słowotoku, wyczuwalny staje się swoisty pęd narracyjności. Rezygnacja z wyodrębnienia centralnych punktów znaczeniowych nie musi oznaczać rezygnacji z poetyckiej interpretacji. Podział pierwszej części na paragrafy oddaje pragnienie zachowania porządku oraz spójności, tak ważnych dla filozofa w *Traktacie*. Wśród nich nadal pojawiają się krótkie, pojedyncze zdania mogące pretendować do miana aforyzmów, a miejsce stanowczych twierdzeń (obwieszczeń, manifestów) zajmują pytania retoryczne. Dzieląc się wątpliwościami, pewny siebie filozof przechodzi na stronę zaciekawionego światem poety, który dziwi się rzeczywistości, ale i wątpi. Kartezjańska postawa sprzyja pogłębionemu namysłowi. Nawet jeśli pytania nie zostają postawione wprost, siła sugestii sprawia, że wybrzmiewają po lekturze fragmentu.

Nie twierdząc, że *Traktat* jest dziełem poetyckim i powinien być tak odbierany czy interpretowany – wskazuję jedynie na kolejną możliwość jego lektury. Jak każde wybitne dzieło, pozostaje otwarty na różnego typu odczytania, które okazują się trafne, gdy pozwalają na nowo zrozumieć dany utwór. Przywołane konteksty pokazują, że nie jest to lektura wbrew samemu

autorowi, a raczej w zgodzie z tradycją *Dichtung*, o której w odniesieniu do Wittgensteina pisał także David Schalkwyk, stwierdzając w puencie rozważań: „Być może pragnienie spojrzenia z góry jest tym, co (koniecznie) pozostało z filozofii «Dichtung» Wittgensteina” (Schalkwyk, 2004, s. 72). Z góry, czyli wejściu na drabinę epistemologiczną, której odrzucenie zaleca filozof pod koniec *Traktatu*. Widzenie świata z perspektywy, do której doprowadziła poezja, ujawniałoby istnienie znaczeń nieprzekazywalnych językowo. Zgadzam się z angielskim badaczem, że poezja prowadzi oraz daje wgląd w świat wartości, dla którego nie ma języka. Naturalną konsekwencją wejrzenia w tę przestrzeń jest odrzucenie drabiny i zamilknięcie. Takie odczytanie pozwala właściwie zrozumieć rangę poezji w dorobku Wittgensteina. Często spojrzenie z ukosa okazuje się ciekawsze i bardziej inspirujące niż kolejne „klasyczne” (i ukłasyicznające) interpretacje.

* * *

Czas, który upłynął między powstaniem *Traktatu* a *Dociekaniem*, naznaczony był milczeniem. Fascynacji Wittgensteina tym, co niewypowiedziane, niewyraźne, skryte poza słowami (już komentując *Traktat*, pisał, że ważniejsza od tekstu jest druga część, której nie napisał) przyszedł w sukurs kolejne lektury poetyckie (Tagore) oraz osobiste relacje z poetami (Rilke). W pewnym sensie nie będzie przesadą twierdzenie, że były to doświadczenia formacyjne, mocno wpływające na jego widzenie świata.

Steiner odnosił się do dwujęzyczności autora *Traktatu*, który posługiwał się równolegle niemiecką i angielską, jednak to język Goethego wiódł prym w formułowaniu myśli:

[Wittgenstein – dop. M.K.] wie jak Wallace Stevens, że jesteśmy „ludźmi zlepionymi ze słów” [przeł. J. Gutorow], ale słowa te są zasadniczo niemieckie. Ich ideałem jest *Dichtung*. Wittgenstein faktycznie może być „poetą niemal czystego poznania”, lecz poezja ta tkwi w późnoromantycznej i wczesno modernistycznej tkance, dziedzictwie i ruchach stylistycznych literatury niemieckiej.

(Steiner, 2016, s. 185–186)

Związek Wittgensteina z językiem niemieckim i zapisywaną w nim literaturą jest więc wielopiętrowy i, jak wskazuje badacz, dotyczy szeregu procesów, które składają się na tradycję *Dichtung*. Wpisanie Wittgensteina we wskazany nurt sprzyja pełniejszemu dostrzeżeniu wielu oddziaływań i interferencji jego poglądów oraz twierdzeń. Poezja – przez Wittgensteina postrzegana jako możliwość uprawiania filozofii – jest szczególnym medium łączącym to, co wyrażalne i niewyrażalne, niwelując granicę między nimi. Z tego powodu, zdaniem autora *Traktatu*, „filozof powinien być poetą”.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Wittgenstein, L. (1995). *Uwagi o religii i etyce*. Tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, wprowadzenie W. Sady. Znak.

Wittgenstein, L. (2000a). *Dociekania filozoficzne*. Tłum., wstęp, przypisy B. Wolniewicz. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein, L. (2000b). *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum., wstęp B. Wolniewicz. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wittgenstein, L. (2000c). *Uwagi różne*. Tłum. M. Kowalewska [Posłowie Wittgenstein i jego czasy – G.H. von Wright, tłum. M. Szczubiałka]. Wydawnictwo KR.

Opracowania

Arendt, H. (2016). *Aktywność umysłowa w świecie zjawisk*. W: H. Arendt, *Życie umysłu*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran. Fundacja Aletheia.

Barker, A. (2013). Ludwig Wittgenstein and the Conservative Legacy of Johann Nepomuk Nestroy. W: S. Bru, W. Huemer, D. Steuer (red.), *Wittgenstein Reading* (s. 137–152). Cambridge University Press.

Bonino, G. (2008). *The Arrow and the Point: Russell and Wittgenstein's Tractatus*. North and South America by Transaction Books Rutgers University.

Brożek, B. (2018). Zakończenie. Surowa poezja. W: B. Brożek, *Umysł prawniczy* (s. 253–256). Copernicus Center Press.

- Buczyńska-Garewicz, H. (1992). Język filozofii. W: H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii* (s. 14). Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Cook, J.W. (1994). *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge University Press.
- Diamond, C. (2009). Etyka, wyobraźnia i metoda „Traktatu” Wittgensteina. Tłum. P. Mroczkiewicz. W: A. Crary, R. Read (red), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 181–209). Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Dehnel, P. (2020). Wittgenstein jako filozof kultury. *Przestrzenie Teorii*, 33, 41–58.
- Fish, S. (2008). Jak rozpoznać wiersz, gdy się go widzi. W: S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane* (s. 85). Tłum. A. Grzebiński. Universitas.
- Gurczyńska, K. (2000). *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Hintikka J. (2014). *Eseje logiczno-filozoficzne*. Tłum. i skorowidzami opatrzył A. Grobler, naukowo oprac. i wstępem opatrzył J. Woleński. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Klagge, J.C. (2021). Wittgenstein's Poems. W: J.C. Klagge, *Wittgenstein's Artillery. Philosophy as Poetry*. MIT Press.
- Monk, R. (2003). *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*. Tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer. Wydawnictwo KR.
- Norwid, C.K. (1987). Za wstęp (Ogólniki). W: *Strofy o poezji. Antologia*, wybór, opr. i posł. J. Kajtoch. Iskry.
- Panek, S. (2015). Portret i marzenie. *Poznańskie Studia Polonistyczne*, 26 (46), 249–255.
- Perloff, M. (2019). Filozofia pisana jak poezja: syntaksa literacka Wittgensteina. Tłum. M. Pytko. *Tekstualia*, 1 (56), 75–91.
- Popek, K. (2015). Dwuznaczność metafor i gier językowych w filozofii. *IDEA – studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 27, 25–245.
- Rydlewski, M. (2016). „Żeby widzieć, trzeba wiedzieć”. *Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*. Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Sarkar, P. (2021). Crossing the Threshold of Language. Early Wittgenstein and Rabin-dranath Tagore. W: P. Sarkar, *Language, Limits, and Beyond. Early Wittgenstein and Rabindranath Tagore*. Oxford University Press (ebook).
- Schalkwyk, D. (2004). Wittgenstein's 'Imperfect Garden'. The Ladders and Labyrinths of Philosophy as Dichtung. W: J. Gibson, W. Huemer (red.), *The Literary Wittgenstein*. Routledge.

- Soin, M. (2002). Wittgenstein w kwestii prawdy. *Przegląd Filozoficzny*, 4 (44), 85–99.
- Steiner, G. (2016). *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*. Tłum. B. Baran. Wydawnictwo Aletheia.
- Wendland, M. (2011). O (nie)ograniczoności komunikacji w kontekście dialektycznego rozumienia granicy. *Lingua ac Communitas*, 21, 89–106.
- Von Wright, G.H. (1982). *Wittgenstein*. University of Minnesota Press.

Notka o autorze:

Mateusz Kłosowski – doktor nauk humanistycznych w dziedzinie literaturoznawstwa. Absolwent filologii polskiej, filozofii, kulturoznawstwa. Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Przestrzeniach Teorii” czy „Świecie i Słowie”. Interesuje się pograniczem filozoficzno-literackim, psychologią, socjologią, historią sztuki, poezją XIX i XX wieku, teoriami literatury oraz estetyką współczesną.

Address for correspondence: Faculty of Philosophy, Adam Mickiewicz University in Poznań, Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań.

Cytowanie

Kłosowski, M. (2026). „Filozof powinien być poetą”. Ludwig Wittgenstein wobec tradycji *Dichtung*. *Analiza i Egzystencja*, 73 (1), 59–93. DOI: 10.18276/aie.2026.73-03.

ARTYKUŁY

KATARZYNA BARTOSIAK

ORCID: 0000-0001-9335-1712

Uniwersytet Zielonogórski

e-mail: bartosia.k.atarzyna@gmail.com

Skandal śmierci: Simone de Beauvoir o ludzkiej skończoności*

Słowa kluczowe: śmierć, egzystencjalizm, afirmacja heroiczna, autotanatografia, opresja, dyskryminacja, odsłanianie świata

Keywords: death, existentialism, heroic affirmation, autothanatography, oppression, discrimination, disclosing the world

The Scandal of Death: Simone de Beauvoir on Human Finitude

Abstract

Death and finitude were important characteristics of the human condition for the existentialists, including Simone de Beauvoir. Defining human activity as disclosing the world, the philosopher fulfilled this task through the act of writing. The theme of death appeared frequently in her works, and her memoirs can be considered an example of (auto)thanatography. Being a witness to someone's dying forced her to contemplate finitude, which makes it possible to extract from her works a certain philosophical conception of death, based both on rebellion and fear of death (death as a 'scandal', an 'accident', a 'violation'), and on relief that we are mortal

* Część tego artykułu prezentowana była przez autorkę podczas konferencji „On the Threshold: Ambiguities, Differences, Intersections in Simone de Beauvoir's Oeuvre” w Rydze (22–24 listopada 2018 r.), zorganizowanej przez Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia.

(death as giving meaning to the totality of human life). The fear of death is a natural phenomenon, but the persistent horror becomes an obsession, one that Beauvoir herself manifested on finitude. The source of this obsession was the experience of oppression, of discrimination on the basis of both gender and age. Ultimately, however, the existentialist proposes an attitude of heroic affirmation; she also suggests ways in which we can overcome fear and accept our own finitude.

*Nie wchodź łagodnie do tej dobrej nocy,
Starość u kresu dnia niech płonie, krwawi;
Buntuj się, buntuj, gdy światło się mroczy.*

Thomas (1974, s. 183)

*To witaj mi, kraju milczenia, witaj, królowo cieni!
Będę tam schodził szczęśliwy nawet bez mojej lutni.
Bo byłem równy bogom. Przynajmniej jeden raz.
Więcej mi nie potrzeba.*

Hölderlin (2003, s. 31)

Śmierć w egzystencjalizmie

Dla egzystencjalistów, którzy uznawali „kilka ekstremalnych doświadczeń za najlepszy punkt wyjścia dla filozoficznego namysłu” (Kaufman, 1959, s. 75)¹, śmierć zawsze była ważnym tematem. Tragizm, wpisany w egzystencjalistyczną wizję świata, opiera się na przekonaniu o skończonym charakterze kondycji ludzkiej, „życie ludzkie jest nędzne, gdyż: (1) jest znikome (śmiertelne, krótkie i kruche); (2) pozbawione perspektywy nieśmiertelności; i (3) zanurzone w nieprzyjazytnym (obojętnym) świecie” (Załuski, 2014, s. 33). Efektem konfrontacji człowieka z tragizmem staje się rozpacz. Począwszy od Sørensa Kierkegaarda, który odnosił się do trwogi, czyli lęku przed nicością, i określał rozpacz jako „chorobę na śmierć” (Kierkegaard, 1972, s. 152, 156), egzystencjaliści podejmowali temat śmiertelnej kondycji ludzkiej i jej granic, często twierdząc, że zrozumienie śmierci i naszej wobec niej postawy (w szczególności wobec własnej śmierci) jest „nie tylko warunkiem *sine qua non* prawdziwego doświadczenia, ale także uzyskaniem jakiegoś oświecenia co do natury świata” (Gray, 1951, s. 114).

¹ Tam, gdzie nie podano nazwiska polskiego tłumacza, podaję przekład własny.

Egzystencjalizm, ugruntowany w Husserlowskiej fenomenologii, na różne sposoby próbuje zgłębić problem człowieczego kresu, „wyartykułować różne sensory śmierci, kluczowe dla ludzkiego doświadczenia: śmierć jako końcowy punkt procesu naturalnego, śmierć jako zdarzenie historyczne, śmierć jako przerwanie, i śmierć jako zagrożenie” (Heinämaa, 2015, s. 101).

Dla Karla Jaspersa śmierć była jedną z „sytuacji granicznych”, a jako taka – możliwością „rozjaśnienia egzystencji” („w sytuacji granicznej męstwem jest postawa wobec śmierci jako wobec bliżej nieokreślonej możliwości bycia sobą” [Jaspers, 1978, s. 205]), filozof definiował także ludzkie życie jako egzystencję „w obliczu śmierci”. Martin Heidegger twierdził, że jest „gadaniną” powiedzieć „umiera Się”; byt ludzki jest bowiem byciem-ku-śmierci, śmierć jest zawsze „moją” możliwością („najbardziej własna, bezwzględna, pewna, a jako taka nieokreślona, nieprześcigniona możliwość jestestwa” [Heidegger, 1994, s. 339]), a autentycznym stanem umysłu wobec niej jest strach i trwoga. Albert Camus pisał o „spokrewnionych” ze śmiercią sytuacjach, jak morderstwo i samobójstwo, to drugie uznając za najistotniejszy problem filozofii (Camus, 1974, s. 91). Według Jean-Paula Sartre’a zaś śmierć eliminuje wszystkie indywidualne plany i projekty, jest „nicościowaniem moich możliwości” (Sartre, 2007, s. 658), i nawet gdyby człowiek był nieśmiertelny, i tak byłby skończony (ponieważ „jeśli tworzę samego siebie, to tworzę siebie jako skończonego, i właśnie na mocy tego faktu moje życie jest tylko jedno” [Sartre, 2007, s. 670]).

Z walki ze śmiercią nie możemy wyjść zwycięsko, żyjemy, nękani rozpaczą, trwogą, poczuciem absurdu – konsekwencjami kontemplacji nad własną skończonością, zdają się mówić egzystencjaliści, a sugerując ostatecznie postawę akceptacji ludzkiej finalności, podpowiadają zarazem wskazówki dla etycznego życia (nawet i pomimo tego, że toczy się ono „w obliczu śmierci”): „wymóg jasnego i nietrwożliwego widzenia kondycji ludzkiej oraz wymóg autentyczności” (Załuski, 2014, s. 43). Afirmacja wizji tragicznej dowartościowuje „tu i teraz” i nadaje ludzkiemu istnieniu godność. Trudność tej akceptacji wybrzmiewa w koncepcji Camusa, stając się heroizmem (Załuski, 2014, s. 44–45, 49–50). Bohaterem jest człowiek absurdalny, który „nie negując wieczności, nie robi nic dla niej (...). Pewien wolności, która ma swój kres, buntu bez przyszłości i świadomości, która nie przetrwa, zamyka swoją przygodę w czasie życia” (Camus, 1974, s. 145).

Obok wymienionych myślicieli postawić możemy także Simone de Beauvoir. W pewnym stopniu, odnosząc się do Sartre'owskich poglądów, stworzyła własną, oryginalną filozofię, w której problem śmierci jest motywem często powracającym, jednocześnie jednak takie ujęcie śmierci pozwala wpisać koncepcję filozofki w tradycyjną myśl egzystencjalistyczną, która jako taka opiera się na specyficznym nastroju („poczuciu bezdomności człowieka”) i metafizyce Nicości (byt ludzki jako „zawieszony nad otchłanią Niebytu”) (Gray, 1951, s. 114–116).

Radość życia, radość odsłaniania świata: pisanie

„Szczęście jest powołaniem dużo rzadszym niż się na ogół sądzi”, zauważała w swym pamiętniku Beauvoir (Beauvoir, 1964, s. 29). Wydaje się zatem zastanawiające, dlaczego ta pełna namiętności i pasji życia kobieta poświęciła tematowi śmierci tyle uwagi, i dlaczego – mimo że pisała: „W całym moim życiu nie spotkałam nikogo, kto tak jak ja byłby zdolny do szczęścia” (Beauvoir, 1964, s. 30) – niektórzy jej biografowie twierdzili, że miała wręcz „obsesję” na punkcie śmierci. Euforia istnienia, szczęście „było nie tylko cudowną wibracją mego serca. Uważałam, że szczęście odkrywa mi prawdę mojego istnienia i prawdę świata” (Beauvoir, 1964, s. 30) i, jak pisała, z zaangażowaniem zgłębiała te tajemnice.

Radość życia to nie tylko specyficzny rys samej filozofki, to także ważna wytyczna jej etyki, zgodnie z którą ludzkie doświadczanie świata jest jednocześnie jego odsłanianiem. Na czym ono polega? Jak ujmowała to myślicielka, „przez wykorzenienie siebie ze świata, człowiek czyni się dla świata obecnym i sprawia, że świat obecny jest dla niego. Chciałabym być krajobrazem, który kontempluję, chciałabym być niebem, tą cichą wodą, które myślą się we mnie, że to one mnie mogłyby ciałem i krwią wyrażać, a ja pozostanę w oddali. Ale to właśnie przez ten dystans niebo i woda istnieją przede mną. Moja kontemplacja jest rozpaczą tylko dlatego, że jest także radością” (Beauvoir, 1976, s. 12). Będąc częścią materialnej rzeczywistości, byt ludzki jest również świadomością tej rzeczywistości, więc „odsłanianie jest działaniem paradoksalnym, ponieważ [człowiek – dop. K.B.] zawsze wykorzenia się ze świata, w którym pozostaje zakorzeniony” (Arp, 2008–2009, s. 39). Odnosząc się do Sartre'owskich tez, że człowiek „wyłania się w świecie jako byt, który jest swoją własną nicością

i poprzez który nicość nawiedza świat” (Sartre, 2007, s. 81), że ujmuje siebie jako nicość i brak, aby mógł istnieć byt², Beauvoir wskazywała, że choć „ujawnianie siebie, innych i świata odbywa się poprzez proces negacji” (Linsenbard, 2010, s. 68), to ta nihilująca aktywność jest nie tylko intencjonalna („czynimy siebie brakiem nie po to, by niszczyć, ale po to, by odsłaniać byt świata i byt innych” [Olkowski, 2014, s. 155]), ale może także prowadzić do radości istnienia, być doświadczana „jako triumf, a nie jako porażka” (Beauvoir, 1976, s. 12). Nie oznacza to jednak, że stwarzamy świat: dystansując się od niego, pozwalamy mu istnieć, ale akt „wywoływania” jest tutaj rozumiany jako nadawanie mu znaczenia, akt, który jako taki może być źródłem radości. Nikt nie jest wykluczony z czynienia świata sensownym, „każdy człowiek (...) przyczynia się do nadania mu ludzkiego znaczenia. Odsłania go. I w tym ruchu nawet największy wygnaniec odczuwa czasami radość istnienia” (Beauvoir, 1976, s. 41), i co więcej, może znaleźć dla istnienia powód.

Różne są postawy wobec odsłaniania świata (jako negatywne wyróżniała Beauvoir postawę pod-człowieka, człowieka poważnego, nihilisty, poszukiwacza przygód i maniakalnego człowieka pasji³), jednak kwestią naszej decyzji pozostaje, czy doświadczamy go optymistycznie, czy nie, „postawa, jaką wybieramy wobec świata, determinuje zatem radość, jaką znajdujemy lub nie znajdujemy w jego odsłanianiu” (Arp, 2008–2009, s. 43). Ale aby czerpać radość z tego aktu, musimy mieć pewność, że inni również mogą go doświadczać. Gdy każdy będzie swobodnie odsłaniać świat i nadawać mu znaczenie, stanie się to „ruchem nieograniczonym”. Wolność bowiem „nie jest zarezerwowana dla elit, rozumieć ją należy jako «zdolność każdego do przekroczenia tego, co dane, w kierunku otwartej przyszłości»” (Pettersen, 2015, s. 69). Zatem radość odsłaniania świata nabiera pełni, gdy wszyscy mają równą wolność i możliwość nadawania mu sensu.

² W Sartre’a fenomenologicznej ontologii, „jeśli ma istnieć w pełni, byt-dla-siebie musi zawsze potwierdzać swój brak bytowy po to, aby móc odsłonić byt, aby byt mógł być. Żeby byt-dla-siebie był jednością z bytem-w-sobie, konieczne byłoby utożsamienie pełni, bytu i niebytu – tożsamość niemożliwa, ponieważ wewnętrznie sprzeczna. Jedynym sposobem, w jaki byt-dla-siebie mógłby się stać bytem-w-sobie, byłoby zaprzestanie bycia bytem-dla-siebie, a to (...) może nastąpić tylko w śmierci” (Barnes, 1992, s. xxxi).

³ Dwie pierwsze postawy są „objawem” złej wiary, trzy pozostałe wynikają z niewłaściwego pojmowania wolności, zob. Beauvoir, 1976, s. 42–67.

Chociaż istnieje wiele sposobów aktywnego odsłaniania świata, twierdziła egzystencjalistka, jak praca intelektualna, sztuka, nauka, to radość istnienia możemy także odczuć w małych codziennych wydarzeniach, czy będzie to zabawa z dziećmi, czy chwila kontemplacji. Dla samej Beauvoir sposobem na odsłanianie świata, a zarazem jej projektem źródłowym, „pierwotnym wyborem” (w Sartre’owskim rozumieniu tego terminu⁴) było pisanie. Od najmłodszych lat wiedziała, że poświęci mu życie. Wahając się między karierą pisarki a filozofki, w wieku 19 lat zanotowała w prywatnym dzienniku: „Pisać «eseje o życiu», które nie byłyby powieściowe, ale raczej filozoficzne, łącząc je w zawoalowany sposób z fikcją” (Beauvoir, 2006, s. 258). Filozofia oznaczała dla niej odsłanianie podstawowych struktur rzeczywistości i egzystencji, podczas gdy literatura była odsłanianiem indywidualnych, specyficznych i niepowtarzalnych aspektów ludzkiego życia. Beauvoir, w równym stopniu zafascynowana jednym i drugim, starała się obie te dziedziny połączyć – stąd jej pomysł „powieści metafizycznej”⁵, która według niej stanowiła „odsłonięcie egzystencji w sposób nieporównywalny do żadnego innego rodzaju ekspresji” (Beauvoir, 2004b, s. 274).

Dzieła Beauvoir – literackie, filozoficzne, autobiograficzne i epistolarne – są zarazem sposobem odsłaniania świata, jak i samo-odsłonięciem. Pragnęła zrozumieć swoje czasy i nadać im sens, a jednocześnie poprzez pisanie poznać samą siebie. Chciała, by jej życie stało się „doświadczeniem wzorcowym, w którym odzwierciedli się cały świat” (Beauvoir, 1964, s. 30–31). Ponieważ tworzyła w różnych gatunkach, jej twórczość stanowi swoistą grę luster – te same wydarzenia i postaci powracają w nowych konfiguracjach, otwierając pole dla ciekawych badań biograficznych.

Świadkini śmierci, pisarka śmierci

Temat ludzkiej skończoności powracał w pracach Beauvoir niczym niechciany gość. Śmierci bliskich – Sartre’a, matki, Zazy⁶ – opisywała z niemal „wiwiskcyjną” precyzją, mierzyła się też z mniej oczywistymi konfron-

⁴ Zob. Sartre, 2007, s. 704.

⁵ Zob. Bartosiak, 2018.

⁶ Elizabeth Mabilie, przyjaciółka z lat szkolnych.

tacjami ze śmiercią, tą rzeczywistą⁷, jak i wyobrażoną⁸. Opowiadając o kre-sach i utratach, próbowała ją zrozumieć lub (raczej?) oszukać, odrzu-cić i pokonać, a nawet, jak twierdzi E. Marks, „wszystkie prace Simone de Beauvoir mogą być postrzegane jako desperacki wysiłek «egzorcyzmo-wania śmierci przez słowa»” (Marks, 1973, s. 11). Jak sugeruje zaś T. Moi, „to nie śmierć *per se*, ale depresja wywiera presję na prozę Beauvoir” (Moi, 1994, s. 269, przypis 16), doprowadzała ją do poczucia nieznajdującej pocieszenia samotności, zostawiała z gorzkim smakiem pustki. Tym nie-mniej, śmierć i różne jej reprezentacje to często powracający temat w całej twórczości Beauvoir. Na szczególną uwagę zasługują tu jednak jej pisma autobiograficzne, określane czasami jako „najlepszy przykład *autothana-tografii* XX wieku” (Bainbrige, 2005, s. 18)⁹.

W sześciu tomach wspomnień¹⁰ Beauvoir traktowała swe własne życie jako studium przypadku. Te „osobiste świadectwa” stanowią speł-nienie autopsarskiego zadania, jakie kontynuowała przez całe życie¹¹,

⁷ Własne wypadki rowerowe i górskie, sytuacje choroby, narażanie życia i bezpie-czeństwa podczas II wojny światowej.

⁸ Metafizyczną – śmierć Boga, jej młodzięcze doświadczenie utraty wiary; symbo-liczną – zamordowana Xavière, bohaterka powieści *L'Invitée*, często interpretowana jako alter ego Olgi Kosakiewicz, kochanki Beauvoir i Sartre’a, na którą Beauvoir była zazdrosna; czy w końcu poetycką, jak określa Marks – powracający w trzech pracach filozofki motyw „starej kurtki”, ubrania przerzuconego przez poręcz krzesła, bezkształ-tnego, wyzutego z „ducha” i formy, pustego, bo „utraciło” swojego człowieka: Beauvoir dziecięca epifania niebycia i nicości (Marks, 1973, s. 14).

⁹ Autotanatografia, choć w ścisłym sensie wydawać się może pojęciem paradoksalnym (wszak opowieść o własnej śmierci nie jest możliwa), funkcjonuje w literaturze od XIX w. jako kategoria analityczna, opisująca narracje liminalne, przekraczające granicę życia i śmierci. Jak wskazuje Ivan Callus, literatura oferuje liczne przykłady fikcyjnych „pism zza grobu”, w których mamy do czynienia z destabilizacją tradycyjnej logiki języka i narracji (zob. Callus, 2005). Także w kontekście Holokaustu, jak zauważa Aleksandra Ubertowska, przeformuławszy Derridiańskie pojęcie „autobio-tanatografia”, autotana-tografia może być narzędziem interpretacyjnym dla świadectw ocalałych, przyjmującym formę „mówienia z nieobecności”, rekonstruującym los tych, którzy nie mogli już mówić o własnej śmierci (Ubertowska, 2014, s. 12).

¹⁰ W przekładzie polskim pojawiły się jedynie trzy pierwsze tomy pamiętników: *Pamiętnik statecznej pani*, *W sile wieku*, *Silą rzeczy*.

¹¹ Jak zauważa S. Bainbrige, inaczej niż „autobiografowie klasycznego kanonu (...), którzy (...) piszą pod koniec życia lub po kryzysach zagrażających życiu (...), znaczna część twórczości Beauvoir, czytana przez pryzmat autotanatografii, rzuca światło na jej główne zainteresowania i praktykę pisarską” (Bainbrige, 2005, s. 19).

ale były też jej próbą umiejscowienia siebie – w życiu, w świecie, pośród innych – i uchwycenia swej (upłciowionej/kobiecej) tożsamości¹², autoprezentacją pisaną dla czytelników¹³, a jednocześnie sposobem na komunikację z nimi. W trzech pierwszych tomach pamiętników autorka kierowała się chronologią, w kolejnych trzech to tematy porządkowały narrację (Pilardi, 1999, s. 43–44). Śmierć przewija się przez całą autobiografię, czyniąc ją filozoficzną medytacją nad ludzką skończonością, „negocjacjami ze śmiercią we wszystkich jej postaciach” (Bainbrigge, 2005, s. 24), wyrazem protestu, lęku i autoterapii.

Śmierć Zazy w *Pamiętniku statecznej panienki* staje się głównym tematem tomu, postrzeganego w perspektywie *thanatos*. Jak zauważa Marks, tekst ten powstał „z jawnym zamiarem spłacenia długu wobec przyjaciółki z dzieciństwa, która zmarła (...), gdy Simone de Beauvoir zyskała wolność, o którą obie (...) walczyły” (Marks, 1973, s. 47). Choć wspomnienia ukazują młodą dziewczynę zdobywającą niezależność i patrzącą z odwagą w przyszłość, finał pamiętnika kładzie na tę opowieść cień śmierci. Zaza nie żyje, a wspólne plany należą już tylko do Beauvoir. Jej smutek i poczucie winy wybrzmiewają w ostatnich słowach: „Często zjawiała mi się [Zaza – dop. K.B.] w nocy, (...) patrzyła na mnie z wyrzutem. Razem walczyliśmy z błotnistym losem, jaki na nas czyhał, i długo prześladowała mnie myśl, że zapłaciłam za moją wolność jej śmiercią” (Beauvoir, 2002, s. 369)¹⁴.

Płeć i upłciowiona/starzejąca się tożsamość to kwestie kluczowe w dwóch kolejnych tomach autobiografii, a refleksja nad nimi ściśle łączy się z tematem śmierci. Już od młodości Beauvoir towarzyszyło poczucie przebrzmiewania, zaniku: „zawsze prześladowało mnie przemijanie i fakt,

¹² Stąd jej pamiętniki bywają czasem postrzegane jako rodzaj autogynografii (Bainbrigge, 2005, s. 14, 196).

¹³ W przeciwieństwie do jej prywatnych tekstów, jak listy i dzienniki, które częściowo zostały opublikowane już po jej śmierci, jak *Lettres à Sartre*, *Journal de guerre*, *A Transatlantic Love Affair: Letters to Nelson Algren*, *Correspondance croisée avec Jacques-Laurent Bost*, *Cahiers de jeunesse*, 1926–30; *Diary of a Philosophy Student*, 1926–27... oraz 112 listów miłosnych do Claude’a Lanzmanna, niepublikowanych, zakupionych niedawno przez Uniwersytet Yale i przechowywanych w bibliotece Uniwersytetu Yale.

¹⁴ Z tematem zmarłej przyjaciółki Beauvoir zmierzała się kilka razy, jej postać obecna jest na kartach opowiadań *Quand prime le spirituel*, a także w pośmiertnie opublikowanej powieści *Nierozłączne*. Próby te, jak ujmowała to sama filozofka, miały na celu „przywrócić Zazę do życia” (Beauvoir, 1983, s. 8).

że śmierć wciąż się do nas zbliża. (...) nieuchronnie zbliżamy się do niej, z horrorem rozkładu” (Beauvoir, Gobeil, 1965). Doświadczenie wojny, które znamy z *W sile wieku*, strach o bliskich i wiadomości o śmierci znajomych budziły w niej koszmary o własnym umieraniu, zmuszając do myślenia o kresie i starzeniu się (Bainbrigge, 2005, s. 66), zostawiały z poczuciem bezradności, przerażenia i bezsensu: „trudno było mi pogodzić się ze świadomością, że przeminę, że jestem skończona; kropla wody w oceanie” (Beauvoir, 1964, s. 595). W *Silq rzeczy* temat ten powraca w opisach wyobcowania z własnego ciała, podlegającego chorobom i starzeniu (Bainbrigge, 2005, s. 169), „nienawidzę mego wyglądu. (...) widzę moją dawną twarz poznaczoną przez ospę, której nic już nigdy nie uleczy” (Beauvoir, 1967b, s. 435). Droga jednokierunkowa, z której nie można zawrócić, świadomość własnego kresu jawią się jako nieodwracalna strata, „każdy dzień zbliżał mnie do śmierci o odrobinę (...); teraz kawał mojego życia od razu pochłaniała nicość” (Beauvoir, 1967a, s. 306), pisała. I krańcowość ta coraz głośniej wywoływała jej imię, stawiała ją niezastąpienie poza granicą młodości i życia – „znalazłam się po drugiej stronie linii, której w żadnym momencie nie przekroczyłam; czułam zarazem zdziwienie i żal” (Beauvoir, 1967a, s. 306).

Tout compte fait uznać można za „testament” Beauvoir. Jako osoba publiczna i sławna, rezygnuje tu z intymności i chronologii na rzecz swoistej rekonstrukcji życia: „im bardziej zbliżam się do końca moich dni, tym łatwiej jestem w stanie zobaczyć tę dziwną rzecz, życie, zobaczyć je w całości” (Beauvoir, 1984, s. 7). Poczucie bycia kobietą w wieku późnej dorosłości i bliskości własnego końca sprawiają, że tom ten jest właściwym punktem wyjścia popędu *thanatos*: tutaj „pojęcie «autotanatografia» staje się pisanie własnego życia w oczekiwaniu na śmierć” (Bainbrigge, 2005, s. 162). Beauvoirowskie „ostatnie słowo” nie oznacza rezygnacji z pisania, lecz „robi miejsce dla *voix d’outre tombe*, który wzmacnia siłę głosu pisarki i intelektualistki” (Bainbrigge, 2005, s. 155). Beauvoir, czyniąc się czytelnicką własnych wspomnień, zwraca się do przyszłych pokoleń, by przez swą spuściznę „nie umrzeć dla swych czytelników”. Ostatecznie podsumowywała: „poprzez przekazywanie smaku mojego życia, tak bezpośrednio jak potrafiłam, chciałam sprawić, że istnieję dla innych: mniej więcej udało mi się to” (Beauvoir, 1984, s. 499).

Po śmierci matki i Sartre'a Beauvoir poświęciła im dwa ostatnie tomy autotanatograficzne¹⁵, które – choć skupione na innych – dają wrażenie, że w jakimś sensie traktują o jej własnej śmierci (Marks, 1973, s. 100). Śmierć i umierające ciała bliskich są fundamentem tych prac, „autopisarstwo Beauvoir staje się związane ze śmiercią innego, ponieważ – zgodnie z Beauvoirowskim egzystencjalizmem – każde ja jest radykalnie połączone z innymi w życiu” (Pilardi, 1999, s. 76). Wyraźnie dominuje tu przewaga *thanatos* nad *bios*. W *Une mort très douce* opisuje filozofka ostatnie dni matki, jej pobyt w szpitalu, zmiany w relacji między nimi i w ciele umierającej. Beauvoir, czuła obserwatorka, dostrzega bezbronność matki, nieprzekazywalność bólu: „jak całkowicie samotna była! Dotknęłam jej, mówiłam do niej, ale niemożliwe było wejść w jej cierpienie” (Beauvoir, 1978, s. 72). Opisy zmizerniałego, bolejącego ciała łamią społeczne tabu (Bainbrigge, 2005, s. 166), „to nie była już moja matka, a biedne, udręczone ciało” (Beauvoir, 1978, s. 47). Sama strata jawi się jako niezależna od leciwości matki, „forma porażki, w której czas i wiek nie miały znaczenia” (Brennan, 2004, s. 88).

*Cérémonie des adieux*¹⁶ jest ostatnim pamiętnikiem, poświęciła go Beauvoir Sartre'owi. To autotanatograficzny tekst, będący jednocześnie publicznym pożegnaniem i osobistym zwierzeniem: „to jest pierwsza z moich książek – i bez wątpienia jedyna – której nie przeczytasz, nim zostanie wydrukowana” (Beauvoir, 1988, s. 3). Niektórzy krytycy uznali książkę za brutalną i nieprzyzwoitą, zarzucając filozofce „symboliczną przemoc” (Bainbrigge, 2005, s. 179), gdyż przedstawia Sartre'a jako chore, zdezesualizowane ciało, abjektalne i umierające. Sam Sartre przyjmował jednak swój kres ze spokojem: „to nie śmierć go kłopotowała, tylko jego umysł. (...), był zadowolony ze swej przeszłości. «Zrobiłem to, co miałem zrobić»”

¹⁵ Przykładem autotanatografii poświęconej stracie bliskich są *Rok myślenia magicznego* i *Białe noce* Joan Didion. Upamiętniając męża i córkę autorki, stanowią one „przestrzeń” żałoby, gdzie tekst odgrywa rolę spowiednika. Podobnie jak u Beauvoir, pisanie pełni tu funkcję autoleczniczą, ale może też wspierać czytelnika w procesie terapeutycznym, gdyż – jak zauważa Kosman – „utwór J. Didion jest z jednej strony subiektywny i intymny, gdyż autorka szeroko opisuje szczegóły z własnego życia. Z drugiej strony uniwersalność śmierci bliskich osób sprawia, że czytelnikowi łatwo przychodzi identyfikacja z dziełem pisarki, widząc w niej przede wszystkim człowieka” (Kosman, 2019, s. 498).

¹⁶ Na tekst składają się dwie części, pierwsza – opis działalności Sartre'a w latach siedemdziesiątych, jego pogarszające się problemy zdrowotne, pobyt w szpitalu, umieranie i śmierć, druga – to transkrypcja nagranych rozmów, jakie Beauvoir prowadziła z nim podczas wakacji w 1974 r.

(Beauvoir, 1988, s. 124). Opisując jego odchodzenie, Beauvoir rozpoznawała w tym „własne usytuowane i ucieleśnione (choć odpłciowione) «ja»” (Bainbrigge, 2005, s. 183), a pisząc o jego śmierci, próbowała oswoić także własne starzenie się, „zobiektywizować”, upolitycznić to doświadczenie (co ostatecznie doszło do głosu w jej eseju *Starość*).

Pamiętnikarska twórczość Beauvoir, postrzegana przez pryzmat tana-tografii, to nie tylko zapis jej życia, lecz także czasowa ewolucja poczucia „ja”, miłość i głód życia kontrastujące z nostalgią za młodością. To dialog ze śmiercią, „ćwiczenia z utraty” i proces żałoby, gdzie starzejące się, udręczone ciała innych stają się lustrem, w którym przegląda się autorka. „Beauvoir, przekraczając tabu, pisze o brutalnej, często niesmacznej rzeczywistości umierającego i martwego ciała; jednak jej eksploracja zde-seksualizowanych i abiektałnych ciał jest również gestem identyfikacji z Innym” (Bainbrigge, 2005, s. 186). Starzejące się, agonalne ciała matki i Sartre’a stają się dla myślicielki antycypacją własnego kresu – ich śmierć to zapowiedź jej końca i początek żałoby nad sobą; śmierci innych każą nam kontemplować własną skończoność¹⁷. Autotanatograficzne pisma Beauvoir to także inna próba: bunt wobec skandaliczności śmierci, myśl o „przechytrzeniu” jej, sposób na to, by nie umrzeć doszczętnie i bez śladu. „Przez pisanie miała zamiar osiągnąć pewien rodzaj nieśmiertelności” (Pilardi, 1999, s. 107), czy jej własnymi słowami: „tego właśnie pragnęłam: przeniknąć tak głęboko w cudze życia, by ludzie słysząc mój głos mieli wrażenie, że mówią do siebie. Jeśli ten głos rozlegnie się w tysiącach serc – moja egzystencja, odnowiona, przekształcona, zostanie ocalona w jakiś sposób” (Beauvoir, 1964, s. 558).

Filozofowanie o śmierci, filozofia śmierci

Mimo tego, że myślicielka w swych dziełach często mocowała się z tematem śmierci, to nie poświęciła mu osobnej pracy. Wydaje się jednak, że te rozproszone przemyślenia można zrekonstruować do postaci Beauvoirowskiej filozofii śmierci, wpisać w kontekst egzystencjalistyczny.

¹⁷ Być może zgodziłaby się Beauvoir z Baumanem: „Śmierć jest absolutnym innym bycia, niewyobrażalnym innym, unoszącym się poza zasięgiem komunikacji; kiedy tylko bycie zwraca się ku temu innemu, odkrywa, że samo – poprzez negatywną metaforę – mówi o sobie” (Bauman, 1998, s. 6).

„Od chwili narodzin (...) człowiek zaczyna umierać; sam ruch życia jest stałym postępem ku grobowemu rozkładowi” (Beauvoir, 2004a, s. 289), pisała Beauvoir, zauważając jednocześnie, że ludzkie istnienie, samo niejednoznaczne, przebiega między wieloma niestabilnymi przeciwieństwami: życie/śmierć, przeszłość/przyszłość, ja/inni, ciało/umysł. Ta dwuwartościowość dotyczy samego człowieka: jest zarazem transcendencją, jak i immanencją – na tym zasadza się istota kondycji ludzkiej (Beauvoir, 1976, s. 9). Jest człowiek wolny, ale dla Beauvoir kluczowa była nie Sartre’owska radykalna wolność ontologiczna, a wolność usytuowana, konkretna, związana z działaniem. Ograniczają ją inni ludzie, „zakrzywia” sytuacja jednostki: jej wcześniejsze wybory, kultura, którą przeżyliśmy, fakty od nas niezależne, jak narodziny i śmierć.

Beauvoir była przedstawicielką egzystencjalizmu ateistycznego i to właśnie ateizm uznać można za punkt wyjścia dla jej medytacji nad śmiercią (La Caze, 2004, s. 145). Ta postawa odrzuca nadzieję na „życie po śmierci”, otuchę, którą dają religie. Śmierć oznacza koniec istnienia, świadomości i „ja”, jest ostatecznym finałem, nicością. Ale brak doświadczenia śmierci (nie jest częścią życia, tylko jego końcem) nie czyni nas stoikami. Bo choć, jak rozumowała Beauvoir, „moja śmierć zatrzymuje moje życie, ale tylko wtedy, gdy jestem martwa, oraz w oczach innych. Ale dla mnie żyjącej, mojej śmierci nie ma; moje projekty przekraczają ją bez napotykania przeszkód” (Beauvoir, 2004c, s. 114), to przecież zwykle boimy się jej, nie odnajdując w sobie nic z Epikurejskiego spokoju¹⁸.

Śmierć uznawała Beauvoir za „sytuacyjną” granicę, coś, co przychodzi „z zewnątrz”, zatrzymuje naszą samo-transcendencję, kładzie kres planom. Ani projekt, ani możliwość, jest dla nas czymś „niemożliwym do zrealizowania”. Nie zgadzała się filozofka z Heideggerowskim pojęciem człowieka jako bycia-ku-śmierci: „to, co człowiek wybiera, jest tym, co czyni; to, co projektuje, jest tym, co znajduje, ale nie tworzy swojej śmierci, nie znajduje jej. *Jest* śmiertelny. I nie ma racji Heidegger, mówiąc, że to jest bycie *ku* śmierci. Fakt bycia jest nieuzasadniony, jesteśmy *ku niczemu* (*po nic*)” (Beauvoir, 2004c, s. 114). Nie istnieje cel, który moglibyśmy uznać za „ku” bycia ludzkiego. Dlatego, tłumaczyła, „nie jesteśmy *ku* śmierci; jesteśmy bez powodu, bez celu (...). Człowiek ma być swoim byciem.

¹⁸ „Śmierć jest niczym dla nas, bo to, co się rozpadło, nie ma uczucia, a co nie ma uczucia, jest dla nas niczym” (Epikur, 1984, s. 652).

W każdej chwili stara się tworzyć swoje bycie, i tym jest projekt. Byt ludzki istnieje w formie projektów, które nie są projektami ku śmierci, ale projektami ku jednostkowym celom. Poluje, łowi ryby, stroi instrumenty, pisze książki; to nie są akty dywersji czy ucieczki, ale ruch ku byciu, człowiek czyni to po to, aby być” (Beauvoir, 2004c, s. 115). Choć zatem śmierć przychodzi spoza nas, to jednocześnie zamieszkuje w nas jak intruz: „śmierć naszą nosimy w sobie, ale nie jak pestkę w łonie owocu, nie jak kres ostateczny, ku któremu zmierza nasze życie. Nasza śmierć jest w nas, ale jak coś obcego, wrogiego, strasznego” (Beauvoir, 1967b, s. 197). „Coś strasznego”..., bo to unicestwienie i niebyt, kropka postawiona przed pojęciem „przyszłość”, i dla Beauvoir strach jest tutaj postawą racjonalną (La Caze, 2004, s. 146). Pozostawia nas bezradnymi, bez wyboru, bez nadziei, ulgi czy pocieszenia. Jako ostateczna pustka osoby, nieodwracalne zniknięcie, stanowi brutalny fakt, który oddziela nas od innych, tak jak Beauvoir stwierdzała po śmierci Sartre’a: „jego śmierć nas rozdziela. Moja śmierć już nas nie połączy. Tak się rzeczy mają” (Beauvoir, 1988, s. 127).

Nasza świadomość i podejście do śmierci zależne są od kontekstu społecznego i kulturowego¹⁹, zauważała w *Starości* Beauvoir, stąd różnorodność tradycji, rytuałów, religii, odmienna polityka społeczna. Postawa wobec śmierci zmienia się jednak w trakcie życia człowieka, co ma związek z doświadczeniem bólu, choroby, cierpienia oraz starzenia się. Własna śmierć nigdy nie jest czymś obojętnym, nawet jeśli z wiekiem, z pogorszeniem stanu zdrowia może zdawać się łatwiejsza do zaakceptowania, gdy mniej postrzega się ją jako „niejasne przyszłe wydarzenie”, a częściej jako coś bliskiego, „sprawę rzeczywistą i intymną” (Mussett, 2006, s. 245). Jak zauważała filozofka, „starość nie musi być podsumowaniem ludzkiej egzystencji (...). Jednak olbrzymia większość ludzi przyjmuje starość ze smutkiem albo buntuje się przeciw niej. Starość wzbudza większą odrazę niż sama śmierć” (Beauvoir, 2011, s. 605). Strach przed starzeniem się może być bardziej przerażający niż strach przed śmiercią, „ponieważ w śmierci jesteśmy po prostu niczym, podczas gdy w starości stajemy się pomniejszeni,

¹⁹ W rozważaniach Baumana nad społecznym podejściem wobec śmierci nowoczesność to czas dekonstruowania śmiertelności, zaś ponowoczesność jest domeną dekonstrukcji nieśmiertelności (Bauman, 1998, s. 155–237). Wątki te podjęte są także w antropologicznym podejściu Kubiak, która namysłowi poddaje współczesne zjawiska, jak np. wirtualizacja śmierci i żałoby, nurt neogotyizmu, popularność filmowego *gore* czy fascynację figurą seryjnego mordercy (Kubiak, 2014).

ukróceni, z tego względu – mniej jest gorsze niż nic; zaprzestać być jest lepsze niż zaprzestać być wszystkim, czym kiedyś się było” (Fisher, 2014, s. 118). I rzeczywiście, stwierdzała Beauvoir, „bardziej niż śmierć życiu należałoby przeciwstawiać właśnie starość. Starość jest parodią życia. Śmierć przemienia życie w przeznaczenie, w pewnym sensie je ocala, nadając mu wymiar absolutny” (Beauvoir, 2011, s. 605). Jednak nawet jeśli z biegiem lat „oswajamy” własną śmierć, to – poza przypadkami skrajnymi (eutanazja czy samobójstwo) – rzadko czujemy się „wystarczająco starzy, by umrzeć” lub naprawdę na to „gotowi”.

Ale to nie starość nas zabija, zauważała Beauvoir: „starość zawsze kończy się śmiercią. Rzadko jednak wywołuje ją sama z siebie, bez zaistnienia jakiegoś czynnika patologicznego” (Beauvoir, 2011, s. 42). „Zgon z przyczyn naturalnych” oznacza pewną niewykrytą w porę niewydolność organizmu, ale nawet, gdy w grę wchodzi choroba, katastrofa, wypadek ze skutkiem śmiertelnym czy morderstwo, nawet, gdy znamy „powód” śmierci (a jak pisała Beauvoir: „nie umiera się dlatego, że się ktoś urodził, ani dlatego, że żył, ani ze starości. Umiera się na *coś*” [Beauvoir, 1978, s. 92])²⁰, nadal pozostaje ona czymś niewytłumaczalnym: „skandalem”, niechcianym i niemile widzianym „wypadkiem”, niesprawiedliwym nadużyciem, na które nie mamy się komu poskarżyć. Zatem, konkludowała filozofka, „nie ma czegoś takiego jak naturalna śmierć: nic, co przydarza się człowiekowi, nie jest nigdy naturalne, ponieważ jego obecność stawia świat pod znakiem

²⁰ W karcie zgonu istnieją 3 kategorie: śmierć z przyczyn naturalnych, nienaturalnych (wypadek, morderstwo) i z przyczyn nieznanych (gdy lekarz nie jest w stanie odkryć zranień czy chorób będących powodem śmierci). Co się zaś dotyczy najczęstszej przyczyny zgonów osób w podeszłym wieku (z przyczyn naturalnych): „w języku medycznym wyjaśnienie brzmi tak: śmierć występuje często jako końcowy efekt współwystępujących schorzeń przewlekłych w przebiegu chorób u ludzi starszych” (Schulz, 2020, s. 25). Oddajmy jeszcze głos Baumanowi: „wszystkie śmierci mają przyczyny, każda śmierć ma przyczynę, każda poszczególna śmierć ma przyczynę. Rozcina się ciała, bada je, prześwietla, testuje, aż odnajdzie się właściwą przyczynę: zakrzep krwi, niewydolność nerek, krwotok, zatrzymanie akcji serca, zapad płuc. Nie słyszymy, żeby ludzie umierali z powodu własnej śmiertelności. Umierają jedynie z powodów indywidualnych, umierają, ponieważ zaistniała przyczyna (...). Istnieje wiele przyczyn śmierci (...). Nie umiera się po prostu, umiera się z powodu choroby albo morderstwa. Nie mogą nic zrobić, żeby przeciwstawić się śmiertelności. Ale mogą zdziałać bardzo wiele, by uniknąć zakrzepu krwi czy raka płuc (...). Robiąc wszystko, co należy (...), nie mam już czasu, by zastanowić się nad ostateczną daremnością wszystkiego, co robię” (Bauman, 1998, s. 165–166).

zapytania. Wszyscy ludzie muszą umrzeć: ale dla każdego człowieka jego śmierć jest wypadkiem i – nawet jeśli o tym wie i zgadza się na to – nieuzasadnionym naruszeniem” (Beauvoir, 1978, s. 92).

Bycie świadkiem czyjegoś umierania, czyjejś śmierci – świadek pozostaje przy życiu, zmarły jest zmarłym dla-swiadka (nie był takim dla siebie). Zachodzi też dodatkowy proces, ten Inny w świadku okazuje się śmiertelny: wraz z czyjąś śmiercią czujemy, że tracimy jakąś część siebie. Pojawia się pustka, samotność, rozdzielenie, żałobny płacz. A jednak śmierć wciąż pozostaje abstrakcją, „jesteśmy śmiertelni, tylko przyjmując punkt widzenia osoby z zewnątrz. Nawet jeśli jesteśmy tego świadomi i bierzemy to pod uwagę, to tak naprawdę nie odczuwamy naszej śmiertelności” (La Caze, 2004, s. 147). Nawet wyobrażając sobie własny koniec, nie możemy go zrozumieć ani stawić mu czoła. I nie ma w tym nic dziwnego, zdawała się myśleć Beauvoir, „mamy relację z życiem, a nie ze śmiercią” (La Caze, 2004, s. 148).

A co z wiecznością? Nasza skończoność, uznawała ostatecznie Beauvoir, czyni nas ludźmi, nie będziemy żyć wiecznie i nie ma powodu, byśmy tego chcieli. Jak przekonuje Fosca, bohater *Tous les hommes sont mortels*, „nieśmiertelność to straszne przekleństwo... Żyję, a jednak jestem bez życia. Nigdy nie umrę i nie mam przyszłości. Jestem nikim” (Beauvoir, 2013, s. 29). Zobojętniały i cyniczny, przypomina żywego trupa: „potrzeba dużo siły, dużo dumy lub dużo miłości, aby wierzyć, że to, co robi jeden człowiek, ma jakiegokolwiek znaczenie lub że życie może pokonać śmierć” (Beauvoir, 2013, s. 66). Choć śmierć jest przerażająca, jest też konieczna – nasze istnienie to stawanie się, zmiana i przemijanie; czyni nas to „bytami przejściowymi”, a skończoność – naszą kondycją (La Caze, 2004, s. 148). Sama w sobie śmierć jest absurdem, końcem projektów, indywidualnych znaczeń, każdego „odślaniania świata”, a jednak paradoksalnie nadaje sens życiu w jego całości. Niektóre nasze działania i plany mają za zadanie przedłużać naszą egzystencję (posiadanie dzieci, twórczość, działalność społeczna), a „nasze projekty mogą mieć cele, które wykraczają poza naszą śmierć. Wiemy, jak wielką wagę większość ludzi przykładą do rozporządzeń testamentalnych” (Beauvoir, 2011, s. 429). Nie sposób uciec od skończoności – ale to ona czyni życie wartościowym, nadając mu niepowtarzalność i znaczenie.

W Beauvoirowskim filozofowaniu o śmierci zdają się ze sobą ściąrać dwie kwestie: strach i niechęć wobec niej oraz ulga, że jesteśmy śmiertelni. Lęk jest zrozumiały i naturalny, lecz jako horror staje się obsesją (La Caze, 2004, s. 148): niemożliwą próbą wyparcia skończoności. Jak na ironię,

sama myślicielka posądzana była o „obsesję na punkcie śmierci”. Według niektórych krytyków, mimo licznych refleksji, Beauvoir nie była w stanie naprawdę stanąć z nią twarzą w twarz. Jej „medytacja nad śmiercią”, jak zauważa Marks, to „niekończące się zmaganie z własną śmiertelnością, której jest w pełni świadoma, ale z którą nie potrafi się zmierzyć ani emocjonalnie, ani intelektualnie” (Marks, 1973, s. 126–127). Skąd wzięła się ta obsesja?

Obsesja (śmierci) → opresja

Źródła „śmiertelnej obsesji” Beauvoir zgrupować można wokół dwóch zagadnień: kobiecej tożsamości i starości. Filozofka podejmowała kwestię ludzkiej skończoności z perspektywy kobiety, pokazując w swoich esejach, powieściach i pamiętnikach, że kontemplacja śmierci, jak i powiązanych z nią tematów, jak samobójstwo czy depresja, ma wiele wspólnego z płcią i jest ściśle związana z kulturowo skonstruowaną opresją. Choć bowiem mężczyźni także stawiają niekiedy swe życie pod znakiem zapytania i przeżywają kryzysy egzystencjalne, to czynniki społeczne i kulturowe wywierają na kobiety specyficzną presję, popychając je w kierunku samooszustwa (Dolske, 2015, s. 112). Problem kobiecej tożsamości ujawniał się w egzystencjalnych lękach Beauvoir – jej strachu przed samotnością, depresyjnych epizodach, zależności emocjonalnej od Sartre’a²¹. Kobiecość, definiowana społecznie poprzez młodość i atrakcyjność, wiązała się także z poczuciem przemijalności i lękiem przed przekwitaniem, a starzenie się odbierało status społecznie uprzywilejowany, a zarazem poczucie sprawczości. Jeśli „bycie kobietą” oznacza „nie-bycie Podmiotem” – bycie Innym, podporządkowanym, a starość przekształca człowieka w „nie-osobę”, to w połączeniu te dwie siły prowadzą do podwójnej dehumanizacji: „nie-bycia już człowiekiem”, w pewnym sensie niebycia już wcale. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Chociaż płeć i wiek są faktami biologicznymi, jesteśmy przecież czymś więcej niż to: jesteśmy ludźmi, to znaczy wolnością, świadomością, transcendencją, podmiotem. Jak pisała Beauvoir, „każdy podmiot (...) uznaje się za transcendencję i ustawia jako transcendencja; spełnia swoją wolność,

²¹ Jakby „popelniała zbrodnię bycia zakochaną kobietą”, co sama krytykowała w *Drugiej płci*.

nieustannie przekraczając ją w drodze ku nowym wolnościom (...). Ile razy transcendencja cofa się w immanencję, następuje degradacja egzystencji do bytu 'w sobie' (*en soi*), wolności do pozoru: ten upadek jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań; jeśli jest mu narzucony, wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku" (Beauvoir, 2003, s. 25–26). Bycie kobietą i bycie osobą leciwą to aspekty naszej tożsamości, które stopniowo nabywamy – w ten sposób kształtujemy naszą podmiotowość. Tym niemniej, podkreślała Beauvoir, wiek i płeć to przede wszystkim kategorie społeczne, kultura nadaje im znaczenie, narzucając tym samym ich określone wartościowanie (stąd niebezpieczeństwo reifikacji). Dramat kobiecej tożsamości polega na tym, że „sytuację kobiety w sposób specyficzny ogranicza fakt, że będąc, jak wszystkie istoty ludzkie, autonomiczną wolnością, odkrywa się i wybiera w świecie, w którym mężczyźni narzucili jej rolę Innego" (Beauvoir, 2003, s. 26), i podczas gdy późna dorosłość bywa postrzegana jest jako coś odrażającego, jako społeczeństwa „wstydlawy sekret, o którym nie wypada mówić" (Beauvoir, 2011, s. 5), to kobiecość utożsamiana jest z młodością i urodą, co dodatkowo wzmacnia kobiecy lęk przed starzeniem (starzenie się kobiety odbierane jest jako „utrata wartości"). Społeczna negatywna kwantyfikacja kobiecości i starości (Inny poza) wraz ze zinternalizowaną Innością wobec siebie (Inny wewnątrz), i następujące po tym „zaniknięcie" Podmiotu, stanowią bardzo prawdopodobny powód strachu i lamentu Beauvoir: „Tak, nadszedł czas, kiedy trzeba sobie powiedzieć: już nigdy! (...) Już nigdy nie będzie mężczyzny. Teraz już na równi z ciałem obejmuje to także świadomość" (Beauvoir, 1967b, s. 436). Wiek i płeć kobiety są tymi aspektami jej życia, które wzajemnie się intensyfikują, kobiety są „zmuszane do tego, by na każdym kroku konfrontować się z potężnym mitem kobiecości, który utożsamia starość z brzydotą i który odmawia oddzielenia piękna od młodości" (Weiss, 2014, s. 62). Mit ten zarazem potęguje ich wyobcowanie z własnego ciała, które przestaje spełniać społeczne oczekiwania, jak i prowadzi do przedmiotowego (auto)postrzegania kobiet, bycia *en-soi*, które wyobraża śmierć Podmiotu. „Podwójne wiązanie" wieku i płci sprawia, że podmiotowość kobiet cierpi z powodu tej zwielokrotnionej opresji, a Beauvoir mogła czuć się śmiertelna nie tylko w sensie biologicznym, ale także jako kobieta i osoba starsza, doświadczając dyskryminacji i stopniowego wypychania poza społeczną widzialność. I choć prawdopodobnie filozofka nie była zaznajomiona z teorią intersekcyjną – w myśl której samo pojęcie intersekcyjności

odnosi się do zjawiska opresji²² – to słusznie przeczuwała, że „złożenie” wieku i płci wiąże się z tym, że jeśli opresja ma miejsce, to działa wówczas ze zdwojoną siłą.

Szeroko pojęta opresja była bezpośrednim źródłem Beauvoirowskiej obsesji śmierci. Zawsze wstrząśnięta na myśl o ludzkim nieszczęściu, miała wiele współczucia dla cierpiących niesprawiedliwość, uciskanych i dyskryminowanych. Bieda, głód, wyzysk klas pracujących, tragedia II wojny światowej i wojny algierskiej, nierówność doświadczana przez kobiety, ludzi starszych, chorych, budziły jej oburzenie. Kontrastowało to z jej radością życia, słyszana zewsząd ludzka skarga odbierała jej optymizm, wywoływała „zgorszenie, klęskę i grozę” (Beauvoir, 1964, s. 593)²³. Beauvoir od młodych lat włączała się w różne akcje niosące pomoc, demaskujące i zwalczające niesprawiedliwość²⁴, walczyła też „piórem”, a temat różnych opresji zwykle stawał się głównym problemem jej kolejnych prac. Czy rzeczywiście zgodzić się należy z opinią Lacoste, wedle której filozofka „nie była w stanie w pełni zaangażować się w polityczną i społeczną aktywność”? Z pewnością jednak słusznie zauważa badaczka, że „ogromnie poruszała ją [Beauvoir – K.B.] opresja na świecie. Ale z jej wspomnień jasno wynika, że jej reakcja na ten ucisk, lub horror, jak często to nazywa, natychmiast w jej wrażliwości

²² Teoria intersekcjonalna, wyrosła na gruncie krytycznej teorii rasy K. Crenshaw i Czarnej myśli feministycznej P.H. Collins, zakłada, że podmiotowość ludzką stanowi krzyżowanie się i współistnienie wielu różnych społecznych atrybucji, różnych tożsamości (rasa, gender, klasa społeczna, orientacja seksualna, etniczność, narodowość, wiek, wyznawana religia, niepełnosprawność). Jak objaśniała P.H. Collins, „intersekcjonalność odnosi się do szczególnych form ucisku intersekcjonalnego, na przykład intersekcje rasy i płci lub seksualności i narodu. Paradygmaty intersekcjonalne przypominają nam, że opresji nie można zredukować do jednego fundamentalnego typu, że opresje działają razem, tworząc niesprawiedliwość. Z kolei matryca dominacji odnosi się do tego, w jaki sposób te przecinające się opresje są faktycznie zorganizowane. Niezależnie od konkretnych przecięć, strukturalne, dyscyplinarne, hegemoniczne i interpersonalne domeny władzy pojawiają się ponownie w zupełnie różnych formach opresji” (Collins, 2000, s. 18).

²³ A także: „odkrycie nieszczęścia ludzkości i egzystencjalnej porażki, które pozbawiły mnie absolutu, na który miałam nadzieję, gdy byłam młoda – to były powody, które sprawiły, że napisałam: zostałam oszukana” (Beauvoir, 1984, s. 133).

²⁴ Począwszy od grup społecznych Garrica, po późniejszą, zwłaszcza powojenną aktywność: sprzeciw wobec francuskiego kolonializmu, poparcie dla rewolty studenckiej w 1968 r., ujawnianie seksizmu i niesprawiedliwości, jakich doświadczają kobiety, walka o ich prawa, manifestacje, manifesty, petycje, zbiórki pieniędzy.

przekształcała się w głębokie przecucie śmierci” (Lacoste, 1987, s. 322). Popadała w depresję spowodowaną wszechobecnością cierpienia, niekończącą się walką, brakiem trwałych rezultatów, w rozczarowanie i poczucie winy, wynikające z własnej pozycji²⁵. Egzystencjalistka wyznawała także: „Mniej mnie przeraża niebyt niż absolut ludzkiego nieszczęścia” (Beauvoir, 1967b, s. 433) i pojmujemy teraz Beauvoirowskie rozumienie śmiertelności i wynikłą z niego obsesję: śmierć to nie tylko kres biologiczny, to także skutek społecznej opresji, skazanie na nieistnienie za życia – utrata autonomii, wolności i podmiotowości. To efekt tyranii (także wskutek społecznego pojmowania płci i wieku), odebrania możliwości samostanowienia, uniemożliwiania buntu, to także doprowadzenie do powstania uewnętrznego opresji, w szczególności opresji zwielokrotnionych, krzyżujących się, jak np. cierpienie tkwiące w autoportrecie kobiety-starzejącej-się. Wolność tworzenia siebie, radość życia, doświadczanie świata i nadawanie mu sensu nie ogranicza się do wybranych, to zadanie zbiorowe, które ma cel w przyszłości, praca wyzwolenicza, która uczula na to, byśmy współdziałali z innymi w taki sposób, by każdy mógł „odsłaniać świat”. Jak pisała Beauvoir, człowiek przede wszystkim „musi podjąć swoją wolność, a nie uciekać od niej, podejmuje ją w ruchu konstruktywnym: nie istniejemy bez działania; ale także poprzez ruch negatywny, którym odrzuca opresję dla siebie i dla innych” (Beauvoir, 1976, s. 156).

Akceptacja ludzkiej śmiertelności, pokonanie grozy śmierci

Śmierć jest skandalem, wyrywa nas ze świata, zabiera naszym bliskim, ale Beauvoir – dokonując powieściowego eksperymentu myślowego nad możliwością nieśmiertelności (*Tous les hommes sont mortels*) – ostatecznie przystawała na postawę akceptacji: „śmierć kwestionuje nasze istnienie, ale właśnie ona nadaje mu sens. Przez nią dokonuje się rozłłka absolutna, ale jest ona także kluczem wszystkich ludzkich związków” (Beauvoir, 1964, s. 599).

²⁵ „Odpowiedzialność, obejmująca wszystkich uprzywilejowanych, ciąży i na mnie: ich hańba na mnie też spada, dlatego właśnie wojnę w Algierii przeżywałam jak własną tragedię. Kiedy się żyje w świecie krzywdy, trzeba się wyzybyć złudzeń, że jakimkolwiek sposobem można się z niej oczyścić; trzeba by zmienić świat, a na to nie ma możliwości” (Beauvoir, 1967b, s. 431).

Nie była to jednak łatwa akceptacja. Czasem wybrzmiewała z pewnym rodzajem optymizmu²⁶, bo chociaż opresyjne aspekty naszej sytuacji powinniśmy zwalczać, ten jeden (własną śmierć) pozostaje nam przyjąć bez buntu, a to nie odbiera nam możliwości samospełniania się w czasie życia. Innymi razy afirmacja ta jawiła się z rodzajem żalu, rezygnacji, ale także ulgi: „powtarzałam sobie: «Tak, może nadejdzie chwila, w której trzeba będzie postawić kreskę. Dobrze, zgadzam się». Pogodziwszy się z tą myślą, zrozumiałam, że można wyzywać śmierć” (Beauvoir, 1964, s. 595). Postawa afirmacji wobec skończoności kondycji ludzkiej, uznanie – mimo grozy i rozpacz – konieczności tej finalności, sytuuje Beauvoir wśród innych egzystencjalistów. Ale to nie wszystko.

„Śmierć przerażała mnie, odkąd pojęłam, że jestem śmiertelna (...). To unicestwienie wzbudzało we mnie taką grozę, że nie wyobrażałam sobie, by można było spokojnie stawiać mu czoło” (Beauvoir, 1964, s. 594), wyznawała myślicielka. I pojawia się tutaj pytanie: czy nie jest tak, że to nie śmierć jako taka stanowi tu główny problem, a raczej filozofki (i nasz) lęk przed śmiercią? Zdaniem I. Yaloma, psychoterapeuty, który w swej pracy silnie inspirował się filozofią egzystencjalizmu, wszystkie ludzkie lęki są pochodną tego lęku pierwotnego²⁷. Beauvoirowskie napady paniki, okresy depresji, jakie się z tym wiązały, jej obsesja śmierci – pisząc o nich, stawiała w pełnej szczerości, nie tyle patrzyła śmierci w twarz, co uważnie analizowała własną grozę. Jej „dokumentacja” tych ataków stanowiła rodzaj autoterapii, autentyczne zmierzenie się z trwogą, a nie zaprzeczanie jej. Powracające opisy lęku przed śmiercią to kolejna egzystencjalistyczna forma afirmacji heroicznej, w której odwagą – pokazuje Beauvoir – nie jest przecież nie bać się, ale właśnie własnej zgrozie patrzeć w oczy, i w ten sposób, nawet jeśli tylko tymczasowo, przekraczać ją.

²⁶ Jak wtedy, gdy myślicielka pisała: „egzystencja nie może zaprzeczać tej śmierci, którą nosi w swoim sercu; musi potwierdzać się jako absolut w swojej skończoności” (Beauvoir, 1976, s. 127).

²⁷ Jak pisał, „wszyscy ludzie konfrontują się z lękiem przed śmiercią; większość konstruuje adaptacyjne sposoby radzenia sobie – sposoby oparte na strategiach zaprzeczania, takich jak stłumienie, wyparcie, przemieszczenie, wiara we własną onipotencję, przyjęcie społecznie sankcjonowanych «odtruwających» śmierć wierzeń religijnych lub własne dążenie do pokonania śmierci za pomocą wielu rozmaitych strategii, które mają przynieść symboliczną nieśmiertelność” (Yalom, 2008, s. 120).

Do namysłu nad śmiercią Beauvoir wprowadza wątki feministyczne i związane z krytyką społeczną, co czyni jej perspektywę unikalną. Egzystencjaliści rozumieli ludzką skończoność jako abstrakcyjną kondycję istnienia, filozofka zwracała uwagę na jej ucieleśniony i społecznie uwarunkowany wymiar, zwłaszcza w kontekście starości. Choć skończoność to nie tylko „filozoficzna konieczność”, a doświadczenie często naznaczone opresją, nierównością, kulturową marginalizacją, Beauvoir podpowiada także, jak – szczególnie w podeszłym wieku – możemy pogodzić się z własną śmiertelnością. Przede wszystkim więc, zdaje się sugerować filozofka, odsłanianie świata nigdy się nie kończy, zawsze też można nadać nowy kierunek i sens naszej samo-transcendencji. To prawda, że każdy rok życia staje się coraz większym osaczeniem własną przeszłością, „projekty skamieniały. Ten opis pasuje do starości (...). Całe długie życie utrwaliło się za nami i trzyma nas w niewoli. Namnożyły się imperatywy, a ich przeciwieństwa stały się nieosiągalne” (Beauvoir, 2011, s. 422). Lub jak ujmuje to Olkowski, „z wiekiem nasza własna przeszłość coraz bardziej nam ciąży. Przyszłość, którą swobodnie wybraliśmy dla siebie, stała się faktem, koniecznością; nasza własna przeszłość jest innością, a nasze projekty są zamrożone w przeszłości” (Olkowski, 2014, s. 153). Starzejąc się, stajemy się Innym dla siebie samych, dawne określenie staje się pułapką, bądź słowami Beauvoir: „ogół książek, które napisałam i które poza mną stanowią teraz moje dzieło i określają mnie jako swojego autora” (Beauvoir, 2011, s. 422). Ale dopóki życie trwa, jest ustanawianiem siebie wobec tego, co Inne, także jeśli tym Innym jestem ja sam, istnieć to ciągle przekraczać siebie. Ruch negacji własnej przeszłości pozostawia w nas pustkę, wypełnia ją jednak ten Inny-ja, możemy go zaakceptować, ale trzeba nam kroczyć dalej. „Beauvoir zdaje się mówić, że w przeciwieństwie do nieszczęsnej fiksacji na przeszłości, jeśli starzy ludzie chcą żyć godnie, muszą projektować się ku przyszłości i zostawić za sobą całą przeszkadzającą przeszłość” (Stoller, 2014, s. 207). Pozwolić przeminać własnemu czasowi przeszłemu, ale nie rezygnować z przyszłości.

Ze śmiertelną kondycją możemy też mierzyć się poprzez wolność, która – jako wolność konkretna, wolność działania – w etyce Beauvoir stanowi wartość najwyższą. I tu wydaje się, że działanie podpowiada nam wielość celów, wartych starania, bez względu na to, że umrzemy. Po pierwsze, możemy angażować się w nasze kolejne projekty, mając ambicję, by nie pozostawić ich niedokończonych, po drugie, powinniśmy żyć z innymi, działać z nimi, być częścią społeczności, i po trzecie, powinniśmy

walczyć z wszelką opresją, ponieważ – jak widziała to Beauvoir – jest ona gorsza niż śmierć. Afirmacja heroiczna w Beauvoirowskim wydaniu to nie tylko wyraz wolności własnej, ale też zobowiązanie wobec wolności innych, co – w odróżnieniu od jednostkowej akceptacji skończoności w ujęciu pozostałych egzystencjalistów – tu poszerza tę postawę o wymiar społeczny. Bunt i odrzucenie ucisku muszą być dla nas ważne, niezależnie od tego, czy będzie to dyskryminacja ze względu na płeć, wiek, rasę czy orientację seksualną. Nie sugerowała myślicielka użycia siły, a pomoc w wyzwaniu w duchu *non-violence* Gandhiego, uświadamianiu w wolności i demaskowaniu opresji. Ponieważ nikt nie może być wolny, jeśli na świecie istnieje ucisk i niesprawiedliwość, a „chcieć być wolnym oznacza także chcieć, by inni byli wolni” (Beauvoir, 1976, s. 73)”. Beauvoirowski humanizm egzystencjalistyczny, który ludzkość czyni ostatecznym celem naszej transcendencji, „zakłada podtrzymywanie i wspieranie wolności dla wszystkich w niekończącym się, nieograniczonym ruchu. Czyniąc to, podtrzymujemy definiującą ludzkość cechę, a mianowicie wolność. W ten sposób projekt każdej jednostki łączy się z większym, znaczącym projektem, który wykracza poza nasze śmiertelne życie” (Pettersen, 2015, s. 85). Dlatego właśnie możemy zaakceptować naszą skończoność i „pogodzić się ze śmiercią w świecie, w którym ludzie mogą realizować znaczące projekty samodzielnie lub z innymi” (La Caze, 2004, s. 150).

Podsumowanie

Wiele zmieniło się w sytuacji kobiet od czasów Beauvoir, ale czy możemy powiedzieć, że dyskryminacji ze względu na płeć już nikt dziś nie doświadcza? Teoria intersekcyjna zaś uświadamia nam, że każda znacząca społecznie kategoria może stać się przyczynkiem do nietolerancji i – co gorsza – dyskryminacja wzmaga na sile w przypadku kilku krzyżujących się tożsamości. Co się zaś dotyczy Beauvoirowskich rozważań nad starością, uznać je możemy za temat bardzo aktualny, wraz z panującym kultem piękna i młodości żyjemy w społeczeństwach, które coraz liczniej określane są jako „starzejące się”. Oznacza to wydłużenie średniej przewidywanej długości życia, ale wiąże się też z innymi zjawiskami, jak obniżenie współczynnika dzietności na świecie, prognozowane załamanie systemu emerytalnego, choroby wieku podeszłego, choroby cywilizacyjne, opieka domowa

nad osobami starszymi, by wymienić tylko część. To także kwestia czasu wolnego i dobrostanu emerytów, która w nieodległej przyszłości stanie się poważnym wyzwaniem, któremu polityka aktywizacji seniorów będzie musiała sprostać.

Współcześni myśliciele transhumanistyczni mówią o udoskonalonym człowieku jutra, który dzięki zaawansowanym technologiom będzie mógł kształtować swój umysł i ciało, przytaczają wizję przyszłości bez chorób i starzenia się, a nawet bez śmierci. Hasłami długowieczności i nieśmiertelności przeciwstawiają się „śmiercistycznym” (*deathism*) ideom i filozofiom, do których zaliczają także egzystencjalizm. Stanowisko transhumanistów w kwestii etyki śmierci jest jasne: śmierć powinna być dobrowolna” (Bostrom, 2003, s. 37). Nawet jeśli Beauvoir twierdziła, że śmierć jest konieczna, by nadać sens życiu (co krytykują transhumaniści), czy jej lęk przed nią nie wynikał z pragnienia bycia zapamiętaną? Podobnie jak Regina z *Tous les hommes sont mortels*, szukająca ocalenia w pamięci nieśmiertelnego Fosci²⁸, czy Beauvoir nie dążyła do własnego „nie wszystek umrę”? Mówiła o swej twórczości jako formie „ocalenia”, „jeśli opowiedziałam (...) jakiś epizod z mojego życia – wymykał się zapomnieniu, zaciekał innych ludzi, był ostatecznie ocalony” (Beauvoir, 2002, s. 81). Mając na uwadze ogromny i interdyscyplinarny wpływ, jaki przez lata wywierała na rzesze swoich czytelników, także *post mortem*, możemy powiedzieć, że ostatecznie Simone de Beauvoir udało się pokonać śmierć: dzięki swoim książkom osiągnęła nieśmiertelność, a jej prace, jej „odsłonięcia świata” do dziś są inspirującymi „punktami wyjścia” dla innych, co w myśl jej etyki jest tym jedynym, co możemy sobie wzajem podarować, bo dla „drugiego nie stwarzam nic innego, jak tylko punkty wyjścia” (Beauvoir, 2004c, s. 121).

Bibliografia

- Arp, K. (2008–2009). Simone de Beauvoir and the Joys of Existence. *Simone de Beauvoir Studies*, 25, 38–49. <https://www.jstor.org/stable/45170664>.
- Bainbrigge, S. (2005). *Writing against Death: The Autobiographies of Simone de Beauvoir*. Editions Rodopi.

²⁸ „To on. On jest moim przeznaczeniem. Zza wieków przybył do mnie i będzie mnie strzegł w swojej pamięci aż do końca czasów” (Beauvoir, 2013, s. 40).

- Barnes, H.E. (1992). Translator's Introduction. W: J.-P. Sartre, *Being and Nothingness* (s. viii–xliii). Washington Square Press.
- Bartosiak, K. (2018). Między filozofią a literaturą: Simone de Beauvoir koncepcja powieści metafizycznej, *Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne: O egzystencji. Między filozofią i literaturą*, 31 (2), 101–124.
- Bauman, Z. (1998). *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*. Tłum. N. Leśniewski. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beauvoir, S. de. (1964). *W siłę wieku*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beauvoir, S. de. (1967a). *Siła rzeczy*, 1. Tłum. J. Pański. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beauvoir, S. de. (1967b). *Siła rzeczy*, 2. Tłum. J. Pański. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beauvoir, S. de. (1976). *The Ethics of Ambiguity*. Citadel Press.
- Beauvoir, S. de. (1978). *A Very Easy Death*. Penguin Books.
- Beauvoir, S. de. (1983). Preface to the English translation. W: S. de Beauvoir, *When Things of The Spirit Come First* (s. 7–8). Flamingo, Fontana Paperbacks.
- Beauvoir, S. de. (1984). *All Said and Done*. Penguin.
- Beauvoir S. de. (1988). *Adieux. A Farewell to Sartre*. Penguin Books.
- Beauvoir, S. de. (2002). *Pamiętnik statecznej paniienki*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa. Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Beauvoir, S. de. (2003). *Druga pleć*. Tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska. Wydawnictwo Jacek Santorski & Co.
- Beauvoir, S. de. (2004a). Introduction to an Ethics of Ambiguity. W: S. de Beauvoir, *Philosophical Writings*. Red. M.A. Simons, M. Timmermann, B. Mader (s. 289–298). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2004b). Literature and Metaphysics. W: S. de Beauvoir, *Philosophical Writings*. Red. M.A. Simons, M. Timmermann, B. Mader (s. 269–277). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2004c). Pyrrhus and Cineas. W: S. de Beauvoir, *Philosophical Writings*. Red. M.A. Simons, M. Timmermann, B. Mader (s. 41–75). University of Illinois Press.
- Beauvoir, S. de. (2006). *Diary of a Philosophy Student*. Vol. 1: 1926–27. B. Klaw, S. Le Bon de Beauvoir, M.A. Simons, M. Timmermann. University of Illinois Press.

- Beauvoir, S. de. (2011). *Starość*. Tłum. Z. Styszyńska. Wydawnictwo Czarna Owca.
- Beauvoir, S. de. (2013). *All Men Are Mortal*. Virago.
- Beauvoir, S. de, Gobeil, M. (1965). The Art of Fiction No. 35 (interview). *The Paris Review*, 34 (Spring–Summer). Pobrano z: <https://www.theparisreview.org/interviews/4444/simone-de-beauvoir-the-art-of-fiction-no-35-simone-de-beauvoir>.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Brennan, F. (2004). „As vast as the world” – reflections on *A Very Easy Death* by Simone de Beauvoir. *Medical Humanities*, 30 (2), 85–90. <https://doi.org/10.1136/jmh.2004.000163>.
- Callus, I. (2005). (Auto)Thanatography or (Auto)Thanatology?: Mark C. Taylor, Simon Critchley and the Writing of the Dead. *Forum for Modern Language Studies*, 41 (4), 427–438. <https://doi.org/10.1093/fmls/cqi030>.
- Camus, A. (1974). Mit Syzyfa. W: A. Camus. *Eseje*. Tłum. J. Guze (s. 91–206). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Collins, P.H. (2000). *Black Feminist Thought*. Routledge.
- Dolske, G. (2015). Embodiment and Contemplation of Death: A Beauvoirian Analysis. W: T. Pettersen, A. Bjørnsnøs (red.), *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker* (s. 111–126). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004294462_009.
- Epikur (1984). Główne myśli. W: D. Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak (s. 651–658). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Fisher, L. (2014). The Other Without and the Other Within. The Alterity of Ageing and the Aged in Beauvoir’s *The Coming of Age*. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir’s Philosophy of Age* (s. 107–121). De Gruyter.
- Gray, J.G. (1951). The Idea of Death in Existentialism. *The Journal of Philosophy*, 48 (5), 113–127. <https://doi.org/10.2307/2020575>.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heinämaa, S. (2015). The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality. W: O. Hakola, S. Heinämaa, S. Pihlström (red.), *Death and Mortality: from Individual to Communal Perspectives* (s. 100–117). [Collegium: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 19]. Helsinki Collegium for Advanced Studies.
- Hölderlin, F. (2003). Do Parek. W: F. Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, tłum. A. Libera (s. 31). Wydawnictwo Znak.

- Jaspers, K. (1978). Sytuacje graniczne, tłum. M. Skweciński, W: R. Rudziński, *Jaspers* (s. 186–242). Wiedza Powszechna.
- Kaufmann, W. (1959). Existentialism and Death. *Chicago Review*, 13 (2), 75–93. <https://doi.org/10.2307/25293517>.
- Kierkegaard, S. (1972). Choroba na śmierć. W: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz. PWN.
- Kosman, M. (2019). Choroba i strata jako regulator tożsamości: „Rok magicznego myślenia”. *Ogrody Nauk i Sztuk*, 9, 491–498.
- Kubiak, A.E. (2014). *Inne śmierci. Antropologia umierania i żaloby w późniejszej nowoczesności*. Universitas (ebook).
- La Caze, M. (2004). Simone de Beauvoir: Freedom and The Scandal of Death. *Simone de Beauvoir Studies*, 21, 142–154. <http://www.jstor.org/stable/45170610>.
- Lacoste, G. de. (1987). Simone de Beauvoir: from the Creation of a „New Man” to Obsession with Death. *Philosophy Today*, 31, 306–335.
- Linsenbard, G. (2010). *Starting with Sartre*. Continuum International Publishing Group.
- Marks, E. (1973). *Simone de Beauvoir: Encounters with Death*. Rutgers University Press.
- Moi, T. (1994). *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Blackwell.
- Mussett, S.M. (2006). Ageing And Existentialism: Simone De Beauvoir And The Limits Of Freedom. W: C. Tandy (red.), *Death And Anti-Death*. Vol. 4: *Twenty Years After De Beauvoir, Thirty Years After Heidegger* (s. 231–255). Ria University Press.
- Olkowski D. (2014). Letting go the Weight of the Past: Beauvoir and the Joy of Existence. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time* (s. 147–160). De Gruyter.
- Pettersen, T. (2015). Existential Humanism and Moral Freedom in Simone de Beauvoir's Ethics. W: T. Pettersen, A. Bjørnsnøs (red.), *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker* (s. 67–91). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004294462_007.
- Pilardi, J-A. (1999). *Simone de Beauvoir Writing the Self. Philosophy Becomes Autobiography*. Greenwood Press.
- Sartre, J-P. (2007). *Byt i nicość*. Tłum. J. Kielbasa (i in.). Zielona Sowa.

- Schulz, R. (2020). *Jak umieramy. Co powinniśmy wiedzieć o śmierci*. Tłum. V. Grotowicz. Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza (ebook).
- Stoller, S. (2014). We in the Other, and the Child in Us. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age* (s. 195–210). De Gruyter.
- Thomas, D. (1974). Nie wchodź łagodnie do tej dobrej nocy. W: D. Thomas, *Wiersze wybrane*, tłum. S. Barańczak (s. 183). Wydawnictwo Literackie.
- Ubertowska, A. (2014). *Holokaust. Auto(tanato)grafie*. Instytut Badań Literackich PAN (ebook).
- Weiss, G. (2014). The Myth of Woman Meets the Myth of Old Age. An Alienating Encounter with the Ageing Female Body. W: S. Stoller (red.), *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age* (s. 47–64). De Gruyter.
- Yalom, I. (2008). *Psychoterapia egzystencjalna*. Tłum. A. Tanalska-Dulęba. Instytut Psychologii Zdrowia, Polskie Towarzystwo Psychologiczne.
- Załoski, W. (2014). *Przeciw rozpacz. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*. Copernicus Center Press (ebook).

Nota o autorce:

Katarzyna Bartosiak – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autorka artykułów naukowych z zakresu filozofii i bibliotekoznawstwa. Zainteresowania badawcze: francuski egzystencjalizm, filozofia współczesna, doradztwo filozoficzne, technologie informacyjno-komunikacyjne, badania UX.

Instytut Filozofii, UZ.

Address for correspondence: Institute of Philosophy, University of Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra.

Cytowanie

Bartosiak, K. (2026). Skandal śmierci: Simone de Beauvoir o ludzkiej skończoności. *Analiza i Egzystencja*, 73 (1), 95–121. DOI: 10.18276/aie.2026.73-04.



„Analiza i Egzystencja” 73 (2026), 123–142
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2026.73-05

ARTYKUŁY

ANNA PRUS

ORCID: 0009-0004-9907-3951

Gdański Uniwersytet Medyczny

Uniwersytet Gdański

e-mail: annaprus@gumed.edu.pl

Neuroestetyka zapachu: o wyzwaniach i ograniczeniach sztuki olfaktorycznej

Słowa kluczowe: zapachy, sztuka olfaktoryczna, neuroestetyka, filozofia sztuki, neurofizjologia

Keywords: scents, olfactory art, neuroaesthetics, philosophy of art, neurophysiology

The Neuroaesthetics of Smell: Challenges and Limitations of Olfactory Art

Abstract

The article analyzes philosophical problems related to olfactory art, which, despite the historical marginalization of this sense as “lower,” “dark,” or “animalistic,” is increasingly asserting its presence in aesthetic discourse. The transience and ephemerality of scents pose both perceptual and conservation challenges, raising questions about the possibility of their aesthetic conceptualization and the inherent limitations of olfactory art. The text emphasizes the need to redefine analytical categories in the field of aesthetics, highlighting methodological, ontological, and epistemological difficulties arising from the lack of a clear semantic code for such works and the variability of scent perception depending on biological conditions, cultural context, and individual experiences of the recipient. Since the aesthetic experience related to the sense of smell is often perceived as requiring specific predispositions or prior training, the author suggests considering olfactory art analogously to music – as an ephemeral medium that nevertheless carries intentional content.

Wprowadzenie

W niniejszym artykule wskazuję podstawowe problemy filozoficzne w estetyce zapachów oraz ograniczenia sztuki olfaktorycznej, które mogą skazywać ją na bycie w niszy. Nie ulega wątpliwości, że zapachy są w swojej naturze ulotne i efemeryczne, a ich odbiór bywa często bardzo zróżnicowany i zależny od indywidualnych możliwości percepcyjnych. Węch przez wieki uchodził za zmysł „niższy” (nazywany też „ciemnym” lub „zwierzęcym”) i wydaje się, że mimo ogromnej liczby powstających współcześnie dzieł zapachowych, wciąż sztuka z nim związana nie zajęła mocnej pozycji w akademickiej filozofii sztuki. Problematyka sztuki olfaktorycznej wciąż pozostaje niedostatecznie ustrukturyzowana, jako że zapachy trudno poddać klasycznym metodom analizy estetycznej. Z tego też względu wydaje się, że powinniśmy mówić o wyraźnej potrzebie redefinicji epistemologicznych i semiotycznych ram opisu doświadczenia olfaktorycznego, uwzględniających zarówno jego afektywno-percepcyjne uwarunkowania, jak i kulturowo-społeczne mechanizmy konceptualizacji.

Myślenie o sztuce olfaktorycznej wymaga od nas z pewnością otwartości czy też, jak sugeruje Maria Gołaszewska, odpowiedniego „nastawienia estetycznego”¹, ponieważ tylko tak można w jej przekonaniu uznać doświadczenie olfaktoryczne jako również estetyczne. Ja natomiast będę je tutaj rozumieć jako specyficzną formę zaangażowanego poznania zmysłowego, w której percepcja zapachu nie jest jedynie biologicznym procesem, lecz również nośnikiem znaczeń, emocji i wartości.

Za marginalizację sztuki olfaktorycznej można by winić choćby okulo-centryzm (zob. Jay, 1993, s. 3), niemniej warta uwagi wydaje się również perspektywa lingwistyczna, która podporządkowuje sztukę zapachową tradycyjnym kategoriom analitycznym, badając tym samym językowe mechanizmy opisu doznań węchowych, takie jak metafory synestezyjne stosowane w perfumerii, struktury semantyczne czasowników percepcji węchowej czy relacje między nazwami zapachów a ich odbiorem sensorycznym.

¹ M. Gołaszewska w *Estetyce i antyestetyce* (zob. Gołaszewska, 1984, s. 153) pisze, że estetyzacja to tylko jedno z możliwych odniesień do sztuki, lecz to, co w kontekście zapachów jest tu szczególnie istotne, to zwrócenie przez nią uwagi na dopuszczanie subiektywizmu czy jednostkowości w odbiorze dzieła sztuki.

Dość trafne wydaje się umieszczenie sztuki zapachu w tym samym porządku estetycznym, co muzyki. Choć ma to swoje wady, w pewien sposób pozwala usystematyzować tę pierwszą. Zarówno sztuka zapachu, jak i muzyka opierają się na czasowości i ulotności percepcji, wymagając zanurzenia się w procesie odbioru, a ich systematyzacja może często polegać na przywoływaniu kategorii jakościowych i stosowaniu skal. Takie podejście pojawiało się już m.in. w badaniach nad przetwarzaniem wielozmysłowym i w kontekście zależności między muzyką a zapachem warto przytoczyć choćby „The Music of Perfume: Crossmodal Correspondences Between Music and Smell” (Mesz, Gorla, Zarzo, 2023) czy próby tworzenia „oktawy zapachów” przez Septimusa Piesse’a („Musical Scents: On the Surprising Absence of Scented Musical/Auditory Events, Entertainments, and Experiences” [Spence, 2021]). W tekście jednak chciałabym skupić się na braku precyzyjnej nomenklatury zapachowej stojącym w kontrze do muzyki mającej ustalone systemy klasyfikacyjne oraz kulturowej analogii procesu twórczego zauważalnej w terminologii perfumeryjnej.

Jak pisze Błażej Skrzypulec (2018), we współczesnych dyskusjach na temat ludzkiej percepcji węchowej wydaje się toczyć ontologiczny spór między przekonaniem, że zapachy są reprezentowane jako cechy a poglądem, że są one postrzegane jako obiekty. Pachnieć może nam świeżo skoszona trawa, benzyna czy chleb; za kryterium, które pozwala nam ulokować sztukę olfaktoryczną na płaszczyźnie artystycznej, możemy uznać intencjonalność, ponieważ dopiero dzieło świadomie i celowo wykorzystujące zapach pozwala nie traktować go jako waloru drugorzędного jedynie urealnającego ludzką twórczość. Kluczowe staje się więc pytanie, czy zapach jako taki może być nośnikiem intencjonalnej treści i w jaki sposób jego efemeryczna natura wpływa na status ontologiczny dzieła. Warto tu jednak odróżnić intencjonalność dzieła od intencjonalności aktu odbioru i podążając za Romanem Ingardenem, dzieło sztuki można by tu rozumieć jako byt intencjonalny – nie istnieje ono bowiem samoistnie jak rzecz materialna, lecz zakotwicza się w strukturze, którą autor konstytuuje i którą odbiorca współkonstytuuje w akcie percepcji (Ingarden, 1988). Za kryterium, które moglibyśmy uznać za wystarczające, by mówić o „dziele zapachu”, byłoby zatem to, że zapach zostaje celowo skomponowany z myślą o byciu przeżytym jako doświadczenie estetyczne – a więc wykracza poza czysto funkcjonalne czy przypadkowe wonie. Tworzy to strukturę podwójnej intencjonalności (dzieło–odbiorca), pozwalając na przeżycie i nadanie zapachowi sensu estetycznego.

Problemy filozoficzne w estetyce zapachów zdają się mieć oczywiście nie tylko charakter ontologiczny, lecz także metodologiczny, epistemologiczny, społeczno-kulturowy oraz ściśle związany z naszą cielesnością i jednostkowymi możliwościami percepcyjnymi. Chciałabym zatem, aby artykuł mimo krytycznej analizy zachował charakter deskryptywny, ponieważ pozwoli to na bardziej wyraziste przedstawienie problematyki estetyki tego rodzaju.

Trudności w klasyfikowaniu sztuki olfaktorycznej

Nakreślając najpierw nieco stronniczy kontekst kulturowy pojmowania zapachów, warto wspomnieć o Constance Classen, Davidzie Howesie i Anthonym Synnottcie, którzy uważali, że badanie kulturowej historii zapachu stanowi esencję ludzkiej kultury (Classen, Howes, Synnott, 1994, s. 3); niedalecy od tego byli także Eugene Rimmel, który twierdził, że historia perfum jest na pewien sposób historią cywilizacji (Stamelman, 2006, s. 11), czy jeden z prekursorów kulturowych rozważań o węchu – Alain Corbin, utrzymujący, że historia perfum jest równie pouczająca, co historia węgla (Corbin, 1996, s. 195). To właśnie jego książkę, *Le miasma et le jonquille*, podaje się za jedną z dwóch kluczowych publikacji (obok *Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders* Patricka Süskinda), która miała być „przełomowym momentem dla zapachu” (Drobnick, 2006, s. 3); rzeczywiście, książki te dały podпитę dla licznych badań nie tylko w zakresie nauk humanistycznych i społecznych, lecz także ścisłych; zwróćmy jednak uwagę, że mówi się tutaj dopiero o latach 80., które byłyby punktem wyjściowym dla pewnej zmiany sposobu o nich myślenia.

Historycznie najczęściej wspomina się Galena, który uznawał węch za zmysł „wyższy”, argumentując, że bezpośrednie połączenie nozdrzy z mózgiem świadczy o jego szczególnym znaczeniu (Mulry, 2017, s. 279). Tendencją dominującą pozostaje natomiast mówienie o węchu jako zmyśle, który filozofia miałaby „oczerniać”, co wskazuje m.in. Greehy (2021, s. 46). W teologii moralności istniał wyraźny związek między nieprzyjemnymi zapachami a złem, co szeroko rozpowszechniło się w literaturze religijnej (Woolgar, 2006, s. 121), przez co bywały one subtelnie klasyfikowane w kategoriach etycznych. Na przestrzeni wieków niektórzy filozofowie (jak np. św. Tomasz czy Santayana) całkowicie odrzucały myślenie o pięknie jako kategorii możliwej do przyjęcia przy smakach i zapachach

(Shiner, Kriskovets, 2007), a źródłem piękna pozostaną dla nich wrażenia wzrokowe.

Nobilitacja zmysłu wzroku (a w drugiej kolejności słuchu) jest w historii filozofii czymś oczywistym; jak podaje Synnott, Arystoteles jako pierwszy dokonał hierarchizacji zmysłów, uznając wyższość wzroku i słuchu, doceniając przy tym ich szczególny wkład w percepcję piękna i muzyki, węch natomiast miał pozostawać zmysłem niższym (1991, s. 439–440). Classen i Howes pisali, że upadkowi węchu towarzyszył wzrost znaczenia wzroku, sądząc za Michele Foucaultem i Walterem Ongiem, że od czasów oświecenia stale wzrastała wartość przypisywana wzrokowi i obrazom (Low, 2009, s. 7). Howes podaje, że zmysły wzroku i słuchu w kulturze europejskiej co do zasady były kojarzone z „ucywilizowanym zachowaniem” i „aktywnością intelektualną” (2003, s. 4–5), podczas gdy węch, według Classena, reprezentowały cechy takie jak dzikość czy szaleństwo (Classen, 1994, s. 4).

Badania nad percepcją multisensoryczną, w tym prace Carolyn Korsmeyer, wskazują jednak, że węch odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu doświadczeń estetycznych (Korsmeyer, 1999), co jest szczególnie zajmujące w kontekście fenomenologii ucieleśnionego poznania. Tak jak wzrok czy słuch pozwalają na zachowanie dystansu wobec przedmiotu percepcji, przynajmniej w sposób fizyczny, tak węch wręcz „pochłania” swojego odbiorcę. W tym sensie doświadczenie olfaktoryczne przypomina to, co Maurice Merleau-Ponty (2001) określał jako „percepcję ucieleśnioną”, w której podmiot nie jest biernym obserwatorem, lecz zawsze już osadzony w świecie poprzez swoje ciało i jego zmysłowe relacje z otoczeniem. Brak jednoznacznych ram do klasyfikowania zapachów wzbudza jednak wątpliwości co do bycia przez nie „pełnoprawnym” medium sztuki.

Mimo niewidzialności zapachów umiemy uczynić je naszym centralnym punktem percepcyjnym – podobnie jak czynimy to w przypadku muzyki. Obu tym formom ekspresji, mimo braku materialnej formy, udaje się oddziaływać na nasze zmysły i emocje. Doskonale pokazuje to *Olfactiano* autorstwa Petera de Cuperego – Belga, który to jest jednym z najbardziej znanych współcześnie artystów tworzących sztukę zapachową. Jego pianino, na którym można „zagrać” 27 zapachów, tworzy utwory z różnych ich mieszanin. Zapachowe koncerty de Cuperego trwają zazwyczaj 7–15 minut, tak, by zapach zdążył wypełnić całe pomieszczenie, jednak wcześniej artysta musi dokładnie sprawdzić wymiary pokoju, jego temperaturę czy wilgotność.

Zauważmy, że zapach, nawet jeśli rozprzestrzeniony w powietrzu, musi mieć ścisły związek z przestrzenią, ale to nie ona go definiuje – tak jak i oświetlenie dla odwiedzających galerię sztuki. To, co jednak odróżnia tu zapach od tradycyjnych mediów artystycznych, to jego zdolność do przemieszczania się poza wyznaczone granice ekspozycji. Struktura zapachu nie daje się sprowadzić do ustalonych relacji przestrzennych, bo te wytwarzają się dopiero w toku interakcji olfaktorycznego dzieła z odbiorcą.

Myśląc o strukturze zapachów, pojawiają się obawy, czy ich właściwości fizyczno-chemiczne mogą w ogóle stanowić podstawę do budowy wartości estetycznej i czy mogą funkcjonować jako „reprezentacja” w sztuce, tudzież czy mogą stanowić „znaki” wyrażające określoną treść artystyczną. Nawet, jeśliby przyjąć za Władysławem Witwickim (1933, s. 76), że wydaje się, że dobrze namalowane róże pachną i nie jest to obojętne dla wartości obrazu albo uznać je za urealnijające tło, to wciąż nie wykluczałoby to możliwości stanowienia przez nie sztuki będącej punktem osiowym dla innych zmysłów. Zarysowujące się tu problemy ontologiczne obejmują przede wszystkim pytania o możliwość pełnienia przez zapachy funkcji dzieł sztuki i ich status (np. czy są to podmioty właściwości, całości mereologiczne czy byty, które utrzymują się w sposób charakterystyczny dla obiektów [Skrzypulec, 2018]).

Sztuka zapachu jako doświadczenie cielesne

Z perspektywy fenomenologicznej można by twierdzić, powtarzając za Hiroshim Yagamata, że to węch jest zmysłem, który sprzyja naszemu wcielaniu się w przedmioty i jednoczeniu z nimi (Yagamata, 1992). Faktycznie, w przypadku sztuki olfaktorycznej, musi im towarzyszyć techniczna struktura, która wspierałaby dzieło i choć nie jest oczywiście jego centralnym elementem artystycznym, bywa oceniana jako konceptualna niekonsekwencja. Dopiero odpowiednie nastawienie estetyczne pozwala odbiorcy skupić się w pełni na zapachu jako przedmiocie sztuki i docenić jego subtelność. Sztuka olfaktoryczna powraca do klasycznego, etymologicznego pojęcia estetyki, w której to granice między dziełem a percepcją zacierają się, a odbiorca staje się integralnym elementem samego wydarzenia estetycznego. Bardzo trafnie ten moment zespolenia i zmysłowość oddaje Georg Simmel, który pisze:

Wąchając jakiś zapach, wchłaniamy to wrażenie czy też emanację tak głęboko do wewnątrz, w witalnym procesie oddychania asymilujemy go poniekąd tak ściśle, jak to nie jest możliwe wobec przedmiotu innych wrażeń zmysłowych. Gdy czujemy czyjś zapach, jest to najbardziej intymny rodzaj percepcji, ten ktoś wnika niejako w postaci wyziewu do rdzenia naszej zmysłowej istoty (...).

(Simmel, 2006, s. 202)

Mimo że podejście Simmela jest oczywiście uformowane na gruncie socjologicznym, wyraźnie wskazuje, że jest to sztuka, od której nie można się zdystansować, aby ją poznać, wymagająca wręcz pewnego rodzaju asymilacji z otoczeniem. Percepcja staje się zatem wyraźnie względna i podparta somatycznością i choć nie można tego podważyć, nie powinno się czynić z tego zarzutu. Simmelowska intuicja koresponduje z fenomenologiczną koncepcją ucieleśnionego poznania, w której odbiorca nie tylko doświadcza dzieła, ale dosłownie wchłania je, co czyni percepcję zapachu wydarzeniem nieodłącznym od podmiotowego przeżycia. To postrzeganie sztuki od wewnątrz.

Kiedy tylko zarzutem dla sztuki olfaktorycznej staje się rzekoma redukcja do doznania somatycznego pozbawionego warstwy kontekstualnej, cisną się na usta słowa Arnolda Berleanta, który twierdził, że w rzeczywistości nie da się odróżnić ciała i umysłu, a doświadczenie estetyczne w swojej najpełniejszej i najbogatszej formie jest sensorycznym doświadczeniem całej osoby (Berleant, 2007, s. 109). Wydaje się, że tę holistyczność należałoby w przypadku zapachów przyjąć. Być może pozostaje nam cieszyć się, że przez związek z cielesnością woń staje się dla nas „zbyt subiektywna”, bo pozwala nam ona skoncentrować się na sferze odczuć, od której to w tym dyskursie niektórzy chcieliby uciec.

Wydaje się, że właśnie to zauważał Berleant, pisząc, że „sztuka to nie własność przedmiotów, ale że rodzi się ona z percepcji ludzi wchodzących w interakcje z przedmiotami i zdarzeniami” (Berleant, 2007, s. 45–46), dochodząc do wniosku, że odbiorca współtworzy dzieła, z którymi ma styczność (oddając tym samym założenia estetyki zaangażowania). Jeśli tak jest, olfaktoryczne doświadczenie estetyczne nie powinno być sprawdzane jedynie do fizycznej percepcji woni, ale również analizowane jako dynamiczna relacja pomiędzy artystą, medium zapachowym a odbiorcą, w której znaczenie konstryuuje się w procesie percepcji. W tym ujęciu można dostrzec potencjał sztuki olfaktorycznej do podważenia tradycyjnych

kategorii estetycznych, takich jak piękno czy forma, i zastąpienia ich pojęciami immersji, intymności oraz procesualności odbioru. W sztuce zapachowej brak nam powszechnie przyjętych konwencji, a dzieła nie mają swoich stałych, fizycznych form.

Należy się zgodzić, że zmysł węchu często „zawiesza się” podczas wspomnianego aktu przedstawiania, ale same wystawy mają często również dodatkowe oznaczenia albo nawet instrukcje, aby odbiorca mógł zrozumieć koncept. Przykładowo w instalacji „7S” Nobu Shioya, mając świadomość „osamotnienia” węchu w kulturze, stawia sobie za cel edukację odbiorcy i pośrednio tłumaczy stosowane zabiegi, w tym ten, by każde „s”, które jest u niego „grzechem” (ang. *sin*), miało swój zapachowy odpowiednik i stanowiło spójną konceptualnie formę (zob. Shiner, Kriskovets, 2007). Docieramy tu do świadomej ingerencji autora w odbiór proponowanych przez niego zapachów, które wykorzystuje już nie tylko jako medium, lecz także element znaczeniowy, ukierunkowujący interakcję z dziełem. Shioya pokazuje, że percepcję zapachu można modelować, nadając mu określony sens w ramach całościowego doświadczenia artystycznego. Możemy wnioskować, że rola intencji artysty w kształtowaniu percepcji estetycznej jest kluczowa.

Takich opisów nie powinniśmy też traktować jako przejawów nieporadności sztuki olfaktorycznej, bo stają się one ważnym przyczynkiem do wciąż otwartej dyskusji, w której nawet jeśli uważamy, że zapachy są tworzone w sposób artystyczny, wątpimy, czy możemy uznać je za sztukę lub czy zamiast sztuką nie są po prostu jej częścią. Tłumaczenie zabiegów na wystawach nie zawsze musi być też tożsame z trudnością ich pojmowania, może również wskazywać potrzebę uzupełnienia naszej wiedzy wstępnej – niezbędnej do rozumienia sztuki zapachu. Tak jak, upraszczając, aby osiągnąć pewną biegłość pod kątem technicznym, na obrazy trzeba nauczyć się patrzeć, a z muzyką osłuchać, tak tutaj przyznajmy uczciwie, że najczęściej nie uczymy się uwrażliwiania na bodziec zapachowy. Paradoksalnie nie przeczy to opisywanej intymności zapachów i temu, że ich oddziaływanie jest głęboko zakorzenione w naszej indywidualnej historii i tożsamości. Z perspektywy fizjologicznej odgrywają wręcz kluczową rolę w procesach poznawczych i emocjonalnych, wpływając na nasze reakcje często na poziomie nieuświadomionym. Nosa w tej kwestii pozwolę sobie zadrzeć poniżej.

Neuroestetyczne i fizjologiczne ujęcie zapachu

Ta część analizy chciałabym, aby przybrała charakter nie tyle argumentacyjny, co ilustracyjny – z uwagi na to, że zapachy bardzo silnie oddziałują na naszą psychikę i zachowanie, co sprawia, że ocena dzieła sztuki może być niejako skazana na odpowiednie wystymulowanie chemiczne. W perspektywie neuropsychologicznej należy zauważyć, że emocje u ludzi często wywoływane są właśnie przez zapachy, co częściowo związane jest z powiązaniem układu węchowego z limbicznym (Lindstrom, 2005), ale jednocześnie przybliża nas do perspektywy pewnego kaprysu, jeśli myślelibyśmy o jakichkolwiek ustaleniach na płaszczyźnie teoretycznej czy aksjologicznej zapachów. Skoro zapachy mają tak silny wpływ na nasze ciało, powodując reakcje również niepożądane, takie jak odruchy wymiotne czy mimowolne gesty, powinniśmy spytać, czy – albo jak – sztuka olfaktoryczna może wykorzystać te reakcje w sposób kontrolowany – tak, aby wprowadzić głębszą refleksję nad ciałem i zmysłowością. Nasze reakcje na zapachy nie dadzą się przewidzieć, dopóki nie poczujemy ich przez własne nozdrza, a to stawia pytanie o granice oddziaływania zapachów na emocje w kontekście sztuki.

Warto zwrócić uwagę, że nadrodzina receptorowych genów węchowych jest największą w ludzkim genomie, obejmując tym samym aż 18 rodzin i 301 podrodzin (Sharma i in., 2019). Układ węchowy ma bezpośrednie połączenie z podwzgórzem, które to, pośrednicząc w interakcjach między układem limbicznym a wegetatywnym, wydziela neurohormony pełniące istotne funkcje w naszych reakcjach emocjonalnych i regulujące nasze instynkty i zachowania społeczne (angażując tym samym układ nagrody). Nie jest więc tajemnicą, że bodźce węchowe wpływają na ocenę wizualną obrazów czy zdjęć, ale tym, co może nas zatrzymać na dłużej jest fakt, że nieprzyjemne obrazy w połączeniu z nieprzyjemnymi zapachami wywołują silniejszą reakcję niż nieprzyjemne obrazy z przyjemnymi zapachami (Banks, Ng, Jones-Gotman, 2012).

Biorąc pod uwagę fizjologiczną zdolność do adaptacji i habituację węchu oraz jego zmienność osobniczą, trudno jest oczywiście wysnuwać w przypadku tego typu analiz jednoznaczne wnioski. Z wiekiem zmysł węchu ulega osłabieniu, zdarza się, że ludzie doświadczają zapachowych iluzji, anosmii (nie mogą poczuć zapachów) lub anosmii adaptacyjnej („przyzwyczajają się” do zapachu, co uniemożliwia im dalsze jego odczuwanie). Z tego względu ponownie powracamy do pytań, jak zapachy porównywać,

czy – i ewentualnie jakie – możemy przyjąć kryteria ich oceny, czym się sugerować przy próbach klasyfikacji oraz jak poddawać je krytyce. Nie przeczy to możliwości docenienia umiejętnie skomponowanego zapachu, zwróćmy jednak uwagę, że nie każdy będzie go zdolny poczuć.

Zauważmy, że performatywna symulacja zapachów różnych miast („Smellscapes”, zob. *Collectors Agenda*, b.d.) przedstawiana przez Sissel Tolaas kończy się w chwili wydechu. Trzeba przyznać, że próba opisanie przez woń konkretnych miast, takich jak Berlin czy Paryż, jest bardzo ciekawa conceptualnie, ale nie potrafi ona zastąpić doświadczenia audio-wizualnego; tutaj „nuty” nie są osadzone na pięciolinii, tak, by potem móc do nich wrócić (niemniej obróćcy odpowiedzieliby, że i nie to jest jej celem). Dane miasto jako zapach rozpoznamy najprawdopodobniej tylko wtedy, jeśli zostaniemy ukierunkowani, że to właśnie ono. Miejmy na uwadze, że ten sam zapach może wpływać na tę samą osobę w różny sposób w zależności od czasu, co zdaje się zdecydowanie bardziej zróżnicowaną perspektywą percepcyjną w porównaniu do pozostałych zmysłów.

Ciekawą linię argumentacyjną przytoczył znany perfumiarz, Edmund Roudnitska, który twierdził, że nie tworzy swoich perfum nosem, tylko umysłem, i nawet gdyby stracił zmysł powonienia, to wciąż mógłby je komponować (Roudnitska, 1977, s. 70). Strukturyzacja i projektowanie są bez wątpienia bardzo ważne, ale perspektywa artysty przekracza sam akt tworzenia. Gdzieś w tle nasuwa się przez to pytanie o to, czy artysta może wyrazić się poprzez zapach albo czy nie byłoby to swoiste wyśmianie neuroanatomii. Na poziomie kory mózgowej zapachy są kodowane syntetycznie, jako całościowe obiekty, i jako ludzie nie potrafimy rozpoznawać ich składników, jeśli jest ich więcej niż dwa (Mania, Szymusiak, 2012). Jednakże nawet tutaj zarysowuje się tendencja do eliminowania przyjemności fizycznej z doświadczenia estetycznego, jakbyśmy uznawali, że przyjemność fizyczna nie dorównuje procesom myślowym.

Możemy skazywać nasze nosy na relatywność, gdy bodziec musi zostać powtórzony lub zintensyfikowany z uwagi na naszą zdolność do adaptacji węchu lub niewystarczającą wrażliwość, jednakże lekceważąc dzieła zapachowe przez ich ulotność, pomijamy zupełnie perspektywę aktywnego doświadczenia estetycznego, zaciemniając koncept emocjonalnego zaangażowania w dzieło sztuki. Nie jest to wewnętrznie sprzeczne, te perspektywy są wręcz sobie bieżne, ale tak jak zapachy są silnie związane z indywidualnymi doświadczeniami i wspomnieniami, kiedy to powraca fantazmat

fenomenologicznej bliskości i poznania zapachu-w-przedmiocie w sposób cielesny, należałoby jednocześnie wskazywać na zależności kulturowe i lokalizacyjne (przy tym trudności w zachowaniu spójności zapachu). Podmiot nigdy nie będzie neutralnym odbiorcą, lecz zawsze osadzony będzie w swojej cielesności i pozostanie zależny od uwarunkowań społecznych. Wybrane problemy epistemologiczne obejmują tu więc m.in. pytania dotyczące możliwości istnienia i ewentualnych granic obiektywnej oceny sztuki olfaktorycznej czy pytania o stałe cechy estetyczne zapachów.

Samo przeżycie estetyczne w sztuce zapachu ma związek z rozwojem neuroanatomicznym, płcią, wiekiem, pobudzeniem emocjonalnym czy przyjmowanymi lekami, jednak wiedza neurobiologiczna pozwala nam namierzyć tutaj kilka punktów wspólnych. Możemy stwierdzić, że zapach zostanie nie tylko szybciej wykryty, lecz także dokładniej zidentyfikowany, jeśli będzie mu towarzyszyć semantycznie spójny obraz lub kolor – tj. przykładowo zapach cytryny zostanie łatwiej rozpoznany, jeśli będzie on elementem płynu o zabarwieniu żółtym, niż w sytuacji, gdy będzie znajdował się w płynie czerwonym (Mania, Szymusiak, 2012); z kolei osoby zawodowo zajmujące się zapachami mogą posługiwać się olfaktometrami, spektrometrami, chromatografami czy elektronicznymi nosami i oceniać zapachy w perspektywie ich składu, intensywności czy właściwości, więc można by postawić pytanie, czy udogodnienia technologiczne nie pozwalają nam zobiektywizować w jakimś stopniu jeśli nie percepcji, to samej sztuki.

Nawet jeśli by uznać, że zapach jest jedynie przebiegłym wykorzystaniem wiedzy biochemicznej i niewiele ma w sobie z artyzmu (m.in. dlatego, że jest często uzyskiwany przez konfiguracje synestetyczne), musimy przyznać, że sama przyjemność wynikająca z używania perfum jest związana nie tylko z ich właściwościami aromatycznymi, lecz jest także uwarunkowana społecznie². Nie chcę, by perspektywa fizjologiczna była tu traktowana jako jedyny ani wystarczający paradygmat interpretacyjny. Neuroestetyka dostarcza narzędzi do opisu mechanizmów percepcji węchowej, lecz sama w sobie nie wyczerpuje wielowymiarowości doświadczenia zapachowego – zwłaszcza w wymiarze symbolicznym i kulturowo-społecznym. Sama ocena zapachów jest głęboko zakorzeniona w normach i oczekiwaniach

² Podkreślił to Krajewski (2003), pisząc, że nabywając choćby perfumy, zaspokajamy pragnienie posiadania wyjątkowego przedmiotu i jeśli nie dzieła sztuki, to chociaż jego namiastki.

kulturowych, a zapachy „przyjemne” i „nieprzyjemne” często bardzo różnią się w zależności od badanej grupy. Zarysowuje się tu jednak pytanie, jak sztuka olfaktoryczna może radzić sobie z takimi różnicami, a przy tym unikać „uniwersalizowania” zapachów, które mają inne znaczenia w zależności od kontekstu. Zapach zdaje się być fenomenem granicznym, pod tym względem, że stale oscyluje pomiędzy tym, co fizjologiczne, a tym, co kulturowo i kontekstualnie aranżowane.

Przypomnijmy, że dopiero w 2004 roku lepiej poznaliśmy receptory węchowe i mechanizm działania zmysłu węchu, za co Richardowi Axel i Lindzie Buck została przyznana Nagroda Nobla w dziedzinie fizjologii lub medycyny. W latach dwudziestych ubiegłego wieku byliśmy pewni, że człowiek rozróżnia około 10 tysięcy zapachów, sto lat później, według badań z roku 2014 szacujemy, że jest to liczba przekraczająca bilion (Bushdid, Magnasco, Vosshall, Keller, 2014). Te spostrzeżenia niosą za sobą istotne konsekwencje dla tezy o poznaniu niekonceptualnym w estetyce, co kieruje nas ku wątkowi rozróżniania *implicite* i *explicite* w percepcji zmysłowej.

Rozróżnianie *implicite* możemy odnieść w tych warunkach do sytuacji, w której jednostka byłaby w stanie rozpoznać różnicę pomiędzy dwoma zapachami, ale nie potrafiłaby tego *explicite* wyartykułować lub świadomie sklasyfikować, natomiast rozróżnianie *explicite* oznaczałoby tutaj zdolność do świadomego ujęcia różnicy w terminach pojęciowych, np. poprzez nazwanie zapachu jako „jaśminowy” czy „piżmowy”. Badania Bushdida i jego współpracowników (2014) sugerują tym samym, że percepcyjna zdolność do różnicowania zapachów przekracza nasze zdolności konceptualne – ludzie mogą dostrzegać różnice między zapachami, ale niekoniecznie będą potrafili je nazwać lub sklasyfikować w znanych im kategoriach językowych. Nakazuje nam to przyjąć, że percepcja estetyczna może wcale nie wymagać konceptualizacji. Wiele doznań estetycznych może opierać się na percepcyjnych zdolnościach różnicowania (*implicite*), bez potrzeby konceptualnego ujęcia doznań, a samo doświadczenie estetyczne zapachu może mieć niemal nieograniczony wymiar pozapojęciowy. Kieruje nas to ku krytyce językowej teorii estetyki i tezie, że język nie jest jedynym narzędziem organizującym doświadczenie estetyczne, jednakże mimo wszystko chciałabym omówić tutaj istotny problem komunikacyjny, bo bezpośrednio wpływa on na sposób, w jaki odbiorcy interpretują i wartościują dzieła sztuki zapachowej. Brak spójnego języka teoretycznego oznacza niemożność systematycznego opisywania subdyscypliny.

Węch w pułapce języka: o trudnościach w opisie zapachów

O zapachach trudno jest mówić, bo i nie nazwalismy dotychczas pewnych zjawisk i doznań, a o nosie i węchu nie wyrażamy się w kulturze europejskiej szczególnie ciepło. Nawet w naszym języku ojczystym ktoś się ulatnia, inny nie śmierdzi groszem, ale ma wszystko w nosie, z nich zaś śmieje się leń śmierdzący, choć nie ma nosa, bo kogoś za niego wodzi. Nos staje się w naszym języku „nochalem”, „kinolem”, „kichawą” czy „trąbą” i, co ciekawe, ma to swoje odpowiedniki leksykalne również w innych językach (jak np. w języku angielskim: *hooter*, *snitch*, *snout*, *shnozz*, *snoot*, *nozzle* itd.). Zwróćmy uwagę, że to założenie nie jest nowe, bo już w *Perfumach – marzeniu we flakonie*, Joseph Stephan Jellinek stwierdza, że:

mówienie o perfumach jest niezwykle trudne. Możemy opisywać jedynie uczucia, które one w nas wywołają, a i to w stopniu dość ograniczonym, ponieważ w tej sferze do głosu dochodzi to, co jest ukryte głęboko w podświadomości.

(Jellinek, 1994, s. 13–14)

Można jednak odnieść wrażenie, że za kryterium podziału przyjmujemy najczęściej nie tyle uczucia *per se*, co przyjemność lub jej brak. Pomocna, może nie tyle w wyrażaniu odczuć, co struktur, okazuje się nomenklatura muzyczna, dzięki której sam proces tworzenia zapachów jest porównywany do komponowania (powiedzielibyśmy, że, o ironio, do czegoś równie niematerialnego) i to dlatego w perfumiarstwie mówi się o budowaniu kompozycji z nut zapachowych (górnych, średnich i podstawowych) czy ustalaniu w nich wiodącego akordu (np. kwiatowego czy szyprowego). Sam proces wytwarzania zapachów, pachnideł i perfum jest w kulturze albo definiowany w kategoriach alchemicznych tajemnic, albo upodabniany właśnie do tworzenia muzycznych arcydzieł (Krajewski, 2003). Niektóre zapachy mogą też być komponowane bezpośrednio na podstawie doświadczenia muzycznego, jak np. *Batucada* marki L'Artisan Parfumeur, o której mówi się wręcz jako o natchnieniu twórczym, ale już same porównania muzyczno-olfaktoryczne mogą wspierać wyrażanie naszych odczuć.

Możemy też przyjąć za Beatą Kuryłowicz, że zapachy tworzą kategorię trudną do opisu słownego, bo z racji tego, że odgrywają mniejszą rolę poznawczą (w porównaniu do zmysłu wzroku i słuchu), to na poziomie językowym nie wykształciliśmy środków pozwalających na opisanie tego

typu wrażeń (por. Kuryłowicz, 2011, s. 99), uznając je przez wieki jedynie za coś towarzyszącego. Oczywiście możemy się zastanawiać, czy wszelkie poznanie musi mieć charakter dyskursywny albo czy nie moglibyśmy tego samego argumentu odnieść do sztuk wizualnych czy muzyki, w których to kwestia przekładu od dawna jest żywo dyskutowana. Jednakże w tym wypadku nie mamy nawet podstawowych narzędzi umożliwiających równie (nie)precyzyjny opis doznań. Nie mamy pięciolinii, kolorów czy ustalonych terminów i systematycznej nomenklatury.

Zauważmy, że aby opisać zapachy, posługujemy się stale tymi samymi porównaniami („coś pachnie jak” czy „ma zapach czegoś”), zmieniając nawet strukturę gramatyczną zdania (względem „widzę” lub „słyszę” występujących najczęściej w połączeniu z biernikiem), nie mogąc usymbolizować ich inaczej niż poprzez opis czy peryfrazę. Oczywiście, nie mogąc wytworzyć pojęć, rozpaczliwie posługujemy się formułowaniem metafor synestezyjnych, które odwołują się do wrażeń pozostałych zmysłów, ale przyznajmy otwarcie, że nie stanowi to rozwiązania mogącego zastąpić wybrakowaną terminologię. Brak ujęzykowania można by spróbować odnieść do naszej niewystarczającej wiedzy osmologicznej, bo nie jesteśmy uczeni obcowania z zapachami przez pryzmat sztuki, nie poszerzamy gamy woni przez siebie już rozróżnianych, a finalnie nie rozróżniamy ich tak biegle, jak choćby kolorów. Leksykalnie zapach pozostaje jedynie artystycznym dodatkiem, perfumy mają nas „zdobić” i mówi się o ich „noszeniu” (Krajewski, 2003).

Podsumowanie

Refleksja nad statusem estetycznym sztuki olfaktorycznej ujawnia szereg napięć między efemeryczną naturą zapachów a potrzebą ich teoretycznego zakotwiczenia w filozofii sztuki. Wskazane przykłady oraz perspektywy, tj. ontologiczna, fenomenologiczna, neuroestetyczna i językowa, pokazują jednoznacznie, że zapach ma zdolność tworzenia znaczeń i powinien być traktowany jako pełnoprawne medium artystyczne. Poprzez tak wyraźny zwrot ku cielesności, sztuka olfaktoryczna uzmysławia nam, że jej sens konstituuje się w procesie percepcji, a dzieło istnieje w relacji intencjonalnej między artystą a odbiorcą.

Sztuka olfaktoryczna neguje perspektywę węchu jako zmysłu drugorzęd-
nego i wiążanego z instynktem lub ze zwierzęcą naturą, który wytraca się
wraz z biegiem cywilizacji (Jenner, 2011). Wydaje się, że przeżycie este-
tyczne związane z tym zmysłem wciąż traktujemy bardziej w perspektywie
doznania wymagającego innych umiejętności, przekonań oraz chęci niż
w przypadku innego rodzaju sztuki. Efemeryczność i nietrwałość zapachów
wymaga dużo bardziej złożonego procesu koncentracji na bodźcu, szcze-
gólnie, że istnieją zapachy, które znikają naprawdę szybko, ograniczając
znaczaco nasz czas percepcji – stając się przy tym oczywiście trudniejszymi
do rzetelnej analizy estetycznej. Z uwagi na swoją ulotność zapachy spra-
wiają również trudności konserwatorskie, kiedy to wyzwaniem staje się
znalezienie odpowiednich miejsc ekspozycji tak, aby ustawienie jednego
dzieła zapachowego obok drugiego nie osłabiało doświadczania któregoś
z nich, nie wspominając o konieczności stałego uzupełniania substancji pod-
czas trwania wystawy. W obrębie estetyki zapachu dochodzi do przesunięcia
akcentu z ontologii obiektu na fenomenologię zdarzenia, co wymaga więc
uzupełnienia istniejących narzędzi krytycznych o kategorie procesualności,
immersji i zmienności percepcyjnej. W tym kierunku prowadzi też dalsza
praca: nad językiem, nad praktykami ekspozycji i nad etosem krytyki poszu-
kującej dla niej adekwatnych kategorii opisu. Tam, gdzie brakuje pięciolini, i
trzeba stworzyć nowe notacje.

Sztuka olfaktoryczna wymaga predyspozycji, nauki, przemyslenia formy
przedstawienia czy, nawet jeszcze wcześniej, samej pracy z surowcem. Awer-
sja do poznania zmysłowego nastąpiła w historii filozofii bardzo wcześnie,
według Woleńskiego już Heraklit był pierwszym znanym jej krytykiem
(Woleński, 2005, s. 17–18), rzecz jednak w tym, że zdając sobie sprawę
z ograniczeń epistemicznych, tudzież olfaktorycznych złudzeń i iluzji,
musimy odważyć się na dopuszczenie perspektywy przeżycia estetycznego
i zobaczyć w tym wartość mimo osobniczej zmienności. Dużo mówi się
w naukach ścisłych o zapachach jako tle dla naszej świadomości (Herold,
Krause, 2021, s. 12) i wydaje się, że zapachy zdecydowanie powinniśmy
kojarzyć nie tylko z fizycznością, lecz także duchowością, nie czyniąc z tego
zarzutu. Trzeba się zgodzić, że mogą one budzić w nas ostre reakcje fizjolo-
giczne, ale nie wyklucza to ich wartości estetycznej – prób depersonalizacji
tego, co zmysłowe, nie powinniśmy przyjmować za warunek konieczny
do tworzenia osądu. Przyznajmy, że ciało ludzkie dopełnia, ulotny w swej

naturze, zapach i tworzy połączenie między naszymi doświadczeniami emocjonalnymi i fizycznymi, co pozwala pośrednio na jego wartościowanie estetyczne. Mimo to coraz bardziej wydaje się niestety, że potrzebujemy argumentów, które utwierdzą nas w przekonaniu, że zapachy są formą sztuki. Nawet jeśli nie uznamy sztuki zapachów za sprytną stymulację chemiczną, mającą w sobie niewiele z arcyzmu, należy przyznać, że ostatecznie i tak będziemy musieli wziąć pod uwagę ludzką fizjologię. Jeżeli jesteśmy w stanie dowieść, że zapach wpływa na percepcję dzieła sztuki, manipulując tym samym naszymi odczuciami, perspektywa neurobiologiczna wydaje się warta uwagi i konieczna również w analizie estetycznej. Powróćmy do tego, co postulował Terry Eagleton w *Ideologii estetyki* – pamięci o tym, że estetyka wywodzi się z dyskursu o ciele, a greckie słowo αἰσθησις oznaczające „percepcję” wskazuje na silną korelację wiedzy z ludzką sensualnością (Eagleton, 1990, s. 13). To, co ulotne i trudne do utrwalenia, staje się w istocie figurą samego doświadczenia estetycznego: sytuacyjnego, zakorzenionego w ciele, a zarazem otwierającego wymiar duchowości. To przestrzeń intencjonalna, w której spotykają się projekt artysty i akt odbioru.

Wydaje się, że konieczne jest tu dopuszczenie perspektywy ucieleśnionego poznania i metaforyczne złączenie się z zapachem. Warto jednak zauważyć, że jest to złączenie obustronne, bo tak, jak odbiorca musi dostosować się do zapachów, tudzież ich cech fizykochemicznych, aby je uchwycić, tak i one muszą być dostosowywane przez projektantów do możliwości odbiorcy, tak żeby zapach nie był choćby zanedbany. Nie ulega wątpliwości, że zapachy są trudnym, nazwijmy to, tworzywem do pracy przez swoją ulotność, ale nie powinniśmy tego traktować jako argumentu przeciwko tej sztuce, jeżeli jednocześnie jesteśmy w stanie zachwycić się performansami i happeningami albo dziełami tworzonymi z piasku czy kredy. Wydaje się, że obecnie głównym wyzwaniem w sztuce zapachów jest stworzenie ram do obiektywnego badania estetycznego doświadczenia zapachu.

Zmysł węchu jest nierównomiernie rozwinięty u różnych ludzi, szybko potrafimy „przyzwyczajać się” do zapachów, do tego dochodzą potencjalne zakłócenia odbioru przez inne zmysły i trudność w opisanu zapachów w słowach. Można by założyć, że większość osób *ad hoc* wskaże przykładowy obraz, ale już w przypadku sztuki olfaktorycznej, poza perfumami (o ile uznać je za sztukę, mając na względzie ścierające się ze sobą teorie kontekstualistyczne z założeniami sztuki projektowej), o przytoczenie przykładu przeciętnemu odbiorcy znacznie trudniej. Pewne pozostaje,

że nie powinniśmy łączyć myśli o sztuce zapachów jedynie z błyszczącym flakonikiem perfum na półce w łazience albo pojmować węchu jedynie jako zmysłu sugestywnego i pobudzającego, jak czynili to m.in. Zygmunt Freud czy Havelock Ellis. Niestety, mimo powstających dzieł zapachowych, można odnieść wrażenie, że zapach w estetyce wciąż nam ulatuje.

Bibliografia

- Banks, S.J., Ng, V., Jones-Gotman, M. (2012). Does Good + Good = Better? A Pilot Study on the Effect of Combining Hedonically Valenced Smells and Images. *Neuroscience Letters*, 514 (1), 71–76. <https://doi.org/10.1016/j.neulet.2012.02.059>.
- Berleant, A. (2007). *Przemyśleć estetykę. Niepokorne eseje o estetyce i sztuce*. Tłum. M. Korusiewicz, T. Markiewska. Universitas.
- Bushdid, C., Magnasco, M.O., Vosshall, L.B., Keller, A. (2014). Humans can Discriminate more than 1 Trillion Olfactory Stimuli. *Science*, 343 (6177), 1370–1372. <https://doi.org/10.1126/science.1249168>.
- Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. Routledge.
- Classen, C., Howes, D., Synnott, A. (1994). *Aroma: The Cultural History of Smell*. Routledge.
- Collectors Agenda (b.d.). *In the studio: Sissel Tolaas*. <https://www.collectorsagenda.com/in-the-studio/sissel-tolaas>.
- Corbin, A. (1996). *The Foul and the Fragrant: Odour and the Social Imagination*. Macmillan.
- Corbin, A. (1998). *We władzy wstępu: Społeczna historia poznania przez węch. Od odrazy do snu ekologicznego*. Tłum. A. Siemiek. Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Ingarden, R. (1988). *O dziele literackim: Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. PWN.
- Korsmeyer, C. (1999). *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*. Cornell University Press.
- Drobnick, J. (2006). Introduction: Olfactocentrism. W: J. Drobnick, *The Smell Culture Reader* (s. 1–9). Berg.

- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of the Aesthetic*. Basil Blackwell.
- Gołaszewska, M. (1984). *Estetyka i antyestetyka*. Wiedza Powszechna.
- Greehy, L.E. (2021). *Making Sense of Perfume*. University of Manchester.
- Herold, K., Krause, F. (red.) (2021). *Smell and Social Life Aspects of English, French and German Literature (1880–1939)*. Iudicium Verlag GmbH.
- Hoffmann, B. (2019). Georg Simmel i flakonik perfum. *Przegląd Socjologiczny*, 68 (1), 137–156. <https://doi.org/10.26485/PS/2019/68.1/6>.
- Howes, D. (2003). *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. The University of Michigan Press.
- Jay, M. (1993) *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press.
- Jellinek, J.S. (1994). *Perfumy – marzenie we flakonie. Istota perfum, ich działanie, dobór i zastosowanie zapachów klasycznych i nowoczesnych*. Warszawski Dom Wydawniczy.
- Jenner, M.S.R. (2011). Follow Your Nose? Smell, Smelling, and Their Histories. *The American Historical Review*, 116 (2), 335–351. <https://doi.org/10.1086/ahr.116.2.335>.
- Krajewski, M. (2003). *Kultury kultury popularnej*. Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kuryłowicz, B. (2011). Jak purpurowy zapach róży... Metafory synestezyjne w młodopolskich tekstach poetyckich. *Białostockie Archiwum Językowe*, 11, 99–114. <https://doi.org/10.15290/baj.2011.11.07>.
- Lindstrom, M. (2005). *Brand Sense: Build Powerful Brands Through Touch, Taste, Smell, Sight and Sound*. Kogan Page Limited.
- Low, K.E.Y. (2009). *Scents and Scent-Sibilities: Smell and Everyday Life Experiences*. Cambridge Scholars Publishing.
- Ludwig, R. (1999). *The Scented Ape: The Biology and Culture of Human Odour*. Cambridge University Press.
- Lundström, J.N., Mathe, A., Schaal, B., Frasnelli, J., Nitzsche, K., Gerber, J., Hummel, Th. (2013). Maternal Status Regulates Cortical Responses to the Body Odor of Newborns. *Frontiers in Psychology*, 4 (597). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00597>.
- Mania, K., Szymusiak, H. (2012). Między aromamarketingiem a neuromarketingiem: zapach i jego wpływ na emocje konsumenta. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu*, 244, 145–166.

- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Fundacja Aletheia.
- Mesz, B., Gorla, N., Zarzo, M. (2023). The Music of Perfume: Crossmodal Correspondences between Music and Smell. *Music Perception*, 41 (2), 110–129. <https://doi.org/10.1525/mp.2023.41.2.110>.
- Mulry, K. (2017). *Empire of the Senses: Sensory Practices of Colonialism in Early America*. Red. D. Hacke, P. Musselwhite. Brill.
- Nowak, L. (2008). Marketing sensoryczny. W: H. Mruk (red.), *Marketing – zagadnienia współczesne*. Wydawnictwo Forum Naukowe.
- Roudnitska, E. (1977). *L'Esthétique en question: Introduction à une esthétique de l'odorat*. Presses Universitaires de France.
- Sharma, A., Kumar, R., Aier, I., Semwal, R., Tyagi, P., Varadwaj, P. (2019). Sense of Smell: Structural, Functional, Mechanistic Advancements and Challenges in Human Olfactory Research. *Current Neuropsychology*, 17 (9), 891–911. <https://doi.org/10.2174/1570159X17666181206095626>.
- Shiner, L., Kriskovets, Y. (2007). The Aesthetics of Smelly Art. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65 (3), 273–286.
- Simmel, G. (2006). *Most i drzwi*. Tłum. M. Łukasiewicz. Oficyna Naukowa.
- Skrzypulec, B. (2019). Olfactory objecthood. *Philosophia*, 47, 881–900. <https://doi.org/10.1007/s11406-018-0017-3>.
- Spence, C. (2021). Musical Scents: On the Surprising Absence of Scented Musical/Auditory Events, Entertainments, and Experiences. *i-Perception*, 12 (5), 1–25. <https://doi.org/10.1177/20416695211038747>.
- Stamelman, R. (2006). *Perfume: Joy, Obsession, Scandal, Sin: A Cultural History of Fragrance from 1750 to the Present*. Rizzoli.
- Synnott, A. (1991). A Sociology of Smell. *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28 (4), 437–459. <https://doi.org/10.1111/j.1755-618X.1991.tb00164.x>.
- Witwicki, W. (1933). *Psychologia*. Wydawnictwo Zakładu Naukowego im. Ossolińskich.
- Woleński, J. (2005). *Epistemologia: Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Woolgar, C.M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. Yale University Press.
- Yagamata, H. (1992). Pour une esthétique du troisième sens: l'odorat. *La Revue d'Esthétique*, 21, 81–87.

Nota o autorce:

Anna Prus – studentka medycyny na Gdańskim Uniwersytecie Medycznym, doktorantka w Klinice Dermatologii, Wenerologii i Alergologii na Uniwersytecie w Getyndze oraz studentka Indywidualnych Studiów Międzydziedzinowych na Uniwersytecie Gdańskim.

Address for correspondence: Medical University of Gdańsk, Zwycięstwa 41–42, 80-210 Gdańsk.

Cytowanie

Prus, A. (2026). Neuroestetyka zapachu: o wyzwaniach i ograniczeniach sztuki olfaktorycznej. *Analiza i Egzystencja*, 73 (1), 123–142. DOI: 10.18276/aie.2026.73-05.

