

Recenzje

Doniosłe nonsense, czyli mistycyzm Wittgensteina

Ireneusz Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Aureus, Kraków 2006, 368 s.

Najnowsza książka Ireneusza Ziemińskiego pomyślana została jako rozwinięcie wydanej w 1999 roku monografii poświęconej problematyce śmierci w anglosaskiej filozofii analitycznej¹. Podjęcie badań nad zagadnieniami *stricte* egzystencjalnymi było próbą spenetrowania szlaków rzadko uczęszczanych i niekojarzonych z dociekaniem filozofów analitycznych.

Kolejnym owocem owych badań jest książka *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia* poświęcona egzystencjalnym wątkom w myśli Ludwiga Wittgensteina, uznawanego za jednego z prekursorów filozofii analitycznej. Omawiany aspekt filozofii Wittgensteina, znany pod hasłem wywoławczym „mistycyzm” *Traktatu*, nie od początku zauważony i doceniony przez komentatorów ze względu na fakt, że sam autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* bardzo niewiele na ten temat napisał, doczekał się wcale niemałej liczby ogólnych opracowań. Mianem Wittgensteinowskiego mistycyzmu określa się zbiór uwag i aforyzmów dotyczących wartości, granic języka, woli, podmiotu metafizycznego, sensu życia *etc.* Zagadnienie śmierci podmiotu wpisujące się niewątpliwie w sferę tego, co mistyczne, jest, jak słusznie zauważa Ziemiński, z reguły pomijane w monografiach ogólnych dotyczących koncepcji języka wiedeńskiego filozofa i marginalizowane w pracach poświęconych samej myśli etyczno-religijnej autora *Dociekań filozoficznych*.

Ziemiński stara się wypełnić tę lukę w piśmiennictwie filozoficznym, wskazując na oryginalność, atrakcyjność i spójność egzystencjalnego wymiaru myśli Wittgensteina. Książka *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia* ma dobrze przemyślaną, ciekawą i przejrzystą strukturę. Albowiem lapidarne ze swej natury uwagi autora *Traktatu* potraktowane są, zgodnie z sugestią wyrażoną niegdyś przez samego Wittgensteina, jako nagłówki poszczególnych rozdziałów i podrozdziałów. Ziemiński odczytuje tezy zawarte w *Traktacie* przez pryzmat uwag z dzienników

¹ I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.

powstałych w latach 1914–1916 oraz wykładów o etyce (z 1929 r.) i wierze (z 1938 r.)². U podstaw przedstawionej interpretacji znajduje się więc metodologiczne założenie, iż poglądy filozofa na kwestie aksjologiczne nie uległy zasadniczej zmianie, a raczej – że z biegiem czasu dojrzały, uzyskując pełny wyraz w pracach poprzedzających powstanie *Dociekań*. Przyjęcie takiej perspektywy prowadzi do swoistej fenomenologizacji dyskursu o podmiocie transcendentalnym, co może dziwić czytelnika ograniczającego swoją interpretację jedynie do lektury *Traktatu*.

Jednym z celów autora książki *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia* było wykazanie istotności oraz spójności myśli egzystencjalnej Wittgensteina zarówno z założeniami *Traktatu*, jak i uwagami pochodzącymi z notatek, wykładów czy prywatnych rozmów filozofa, o których można przeczytać w znanych publikacjach o charakterze biograficznym³. Opierając się na takich, rozproszonych w gruncie rzeczy, źródłach, Ziemiński rekonstruuje logiczną strukturę poglądów Wittgensteina. Dokonuje wnikliwej analizy pojęciowej, przeprowadza wnioskowania, dochodząc nierzadko do śmiałych i zaskakujących konkluzji. Wnioski te nie pojawiają się jednak jak *deus ex machina*, ponieważ poszczególne etapy rozumowania przedstawione są w sposób jasny i, jak się wydaje, spójny. Rekonstrukcja egzystencjalnego aspektu filozofii Wittgensteina polega na ukazaniu związków logicznych między poszczególnymi tezami. Różni się ona od koncepcji rekonstruowanej tym, że zawiera argumentację. Jak wiadomo, twórczość filozoficzna Wittgensteina, szczególnie wczesnego, przyjmuje często formę spisu prawd objawionych, w którym, ze względów być może estetycznych, na argumentację nie ma miejsca.

W interpretacji Ziemińskiego nie brak subtelnych pojęciowych rozróżnień, polemik z komentatorami prac Wittgensteina (np. W. Shibles, W.H. Bruening, C. Barret) i nawiązań do alternatywnych ujęć tej problematyki w historii filozofii. W książce czytelnik znajdzie zwięzłe, aczkolwiek wnikliwe analizy porównawcze stanowiska Wittgensteina i Schopenhauera, Kanta, Nietzschego, Heideggera, Bergsona, Kierkegaarda, Spinozy, Augustyna, Epikura czy Montaigne’a, co stanowi udaną bez wątpienia próbę wielopłaszczyznowego ujęcia omawianych zagadnień. Analizy te mają pokazywać, że koncepcja Wittgensteina, mimo występujących (czasami pozornych) podobieństw do znanych teorii, jest w pewnym istotnym sensie stanowiskiem bezprecedensowym.

Ziemiński nie krytykuje stanowiska Wittgensteina, ponieważ, jak wspomniałam, uważa je za spójne, jednakże w dążeniu do koherencji własnej interpretacji stara

² L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przeł. M. Poręba, Warszawa 1999; L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

³ Np. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR Warszawa 2000; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, przeł. Adam Lipszyc i Łukasz Sommer, KR, Warszawa 2003.

się przewidzieć kierunek i cel możliwej krytyki. Przewidywania te są niewątpliwie bardzo trafne, choć zdarza się, że autor ustosunkowuje się do problematyczności używanych przez siebie pojęć trochę „za późno”. Także odparcie potencjalnych zarzutów czy też odpowiedzi na ewentualne obiekcje lub wątpliwości nie zawsze można uznać za satysfakcjonujące. Do grona najbardziej kontrowersyjnych narzędzi pojęciowych zaliczyłabym pojęcie „podmiotu transcendentального”, „realności”, „metafizyczności” i „metaforyczności” (s. 136, 209–210). Do niektórych z tych kwestii będzie jeszcze okazać powrócić.

Książka składa się z sześciu rozdziałów. W rozdziale I „Powiedz im, że miałem cudowne życie” autor usiłuje odkryć sens tytułowego zdania, wypowiedzianego przez Wittgensteina na łożu śmierci. Interpretacja ta oparta jest na materiale biograficznym, na podstawie którego można wnosić, że filozof musiał rozumieć sformułowanie „cudowne życie” w sposób dość osobliwy. Źródła biograficzne wskazują na to, że nieprzeciętna osobowość Wittgensteina raczej utrudniała mu niż ułatwiała osiągnięcie szczęścia. Wiele bowiem od siebie wymagał, prowadził – nie waham się powiedzieć – neurotyczną walkę z samym sobą⁴ o to, by być „prawdziwym człowiekiem”. Był przekonany o tym, że „nie jesteśmy tu dla przyjemności” (s. 51).

Zdanie: „powiedz im, że miałem cudowne życie”, Ziemiński interpretuje w odniesieniu do tego, jak Wittgenstein rozumiał aktywność filozoficzną. Filozofia i życie powinny stanowić jedność (s. 27). Działalność filozoficzna opisywana jest w kategoriach etycznych jako metoda soteriologiczna, wybawiająca od zła (także śmierci) (s. 9, 33). Określenie „cudowne życie” Ziemiński uznaje za szczerą, subiektywną ocenę całości własnego życia, dokonaną z punktu widzenia jego końca. Etyczna (w Wittgensteinowskim sensie) interpretacja tego sformułowania, za którą opowiada się autor, pozwala widzieć zgodność między doświadczeniami życiowymi a ich końcową oceną. Wittgenstein podejmował wysiłek bycia prawdziwym (uczciwym, przyzwoitym) człowiekiem, polegający na wypracowaniu pewnej postawy wobec życia i śmierci, mianowicie pogodnej zgody na los. Wysiłek ten to dążenie do osiągnięcia harmonii między podmiotem a światem (s. 30). Ostatnie zdanie wypowiedziane przed śmiercią przez Wittgensteina można potraktować jako ostateczne usprawiedliwienie własnego życia, przyznanie mu racji bytu, sensowności związanej z realizowaniem wartości absolutnych (s. 52). Ostatecznym uwieńczeniem takiego życia jest „dobra śmierć”, będąca rezultatem postawy pogodnej akceptacji swego losu (s. 54).

Rozdział II „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu” poświęcony jest dociekaniom natury ontologicznej. To przeszło pięćdziesięciostronicowy komentarz do zaledwie kilku tez, m.in.: „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu. Śmierci się nie

⁴ Sam Wittgenstein w liście do żony Malcolma pisał: „Widzisz, głównym źródłem moich kłopotów jestem ja sam, a to niestety będzie mi towarzyszyć wszędzie, dokądkolwiek się udam”, w: N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, wyd. cyt., s. 147.

doznaje”, „śmierć nie jest faktem w świecie”, „ze śmiercią świat się nie zmienia, lecz kończy”⁵. Przez odwołanie do podstawowych kategorii ontologicznych filozofii wczesnego Wittgensteina takich jak fakt, zdarzenie czy świat Ziemiński próbuje pokazać to, o czym nie można sensownie mówić, jako że, zgodnie z założeniami *Traktatu*, przekracza granice języka. Śmierć podmiotu jest tym, co niewyrażalne, więc wszelkie próby jej opisu rodzą nonsensy. Jednakże autor nie widzi *Traktatu* jako dzieła z zakresu pozytywizmu logicznego programowo odrzucającego wszelką metafizykę i odróżnia pejoratywnie rozumiany nonsens, który zwodzi, od nonsensu doniosłego egzystencjalnie i aksjologicznie, który oświeca (s. 90). Chociaż próba ujęcia śmierci jest przedsięwzięciem niezwykle trudnym ze względów epistemologicznych i językowych, Ziemiński próbę tę podejmuje, wskazując też, na czym owe trudności polegają.

Naczelną kwestią w tym rozdziale jest skonfrontowanie kilku zdań Wittgensteina na temat śmierci z ontologicznymi założeniami *Traktatu*. Na drodze analizy pojęciowej Ziemiński stara się wyświecić sens wymienionych powyżej tez, a więc odpowiedzieć na takie pytania jak to, czy według Wittgensteina śmierć w ogóle nie jest zdarzeniem czy też jest zdarzeniem, ale nie w życiu; ponadto, czy jest ona faktem, ale nie w świecie, czy też nie jest faktem w żadnym sensie słowa.

Przede wszystkim należy wyraźnie podkreślić, iż wedle interpretacji Ziemińskiego, Wittgensteinowskie tezy o śmierci (a także o szczęściu, o którym mowa w kolejnych rozdziałach) odnoszą się do podmiotu transcendentnego, a nie empirycznego⁶. Na fakt, iż Wittgenstein pisał o śmierci „ja transcendentnego” (filozoficznego), wskazuje szczególnie teza, że śmierć jest kresem świata, a nie zmianą w świecie. Podmiot bowiem, zgodnie z idealistyczną koncepcją zawartą w *Traktacie*, jest warunkiem i granicą świata, a nie jego częścią, dlatego nie sposób go opisać w języku faktualnym (jedynym sensownym). Nie sposób uczynić go przedmiotem obserwacji, albowiem „żadna część naszego doświadczenia nie jest zarazem *a priori*”⁷. Nie jest on więc w doświadczeniu obecny, redukuje się do bezwymiarowego punktu, któremu przyporządkowana jest rzeczywistość, i ujawnia w zdaniu „świat jest moim światem”. Świat z kolei to życie, życie zaś to istnienie podmiotu – warunku świata (s. 68, 213)⁸.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN Warszawa 2000. (dalej jako *TLP*), 6.4311, 6.431.

⁶ Uwagi Wittgensteina na temat śmierci nie dotyczyły śmierci człowieka, biologicznego faktu w świecie. Nie dotyczyły też śmierci własnej traktowanej jako zdarzenie przyszłe należące do świata, ponieważ podmiot nie widzi jej jako własnej. Na temat śmierci drugiego człowieka: I. Ziemiński, „Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci”, „Diametros” nr 11, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?pdf=125>

⁷ L. Wittgenstein, *TLP* 5.634.

⁸ L. Wittgenstein, *TLP* 5.64., 5.621., 5.641. Stanowisko Wittgensteina określane jest przez niektórych komentatorów jako transcendentny solipsyzm, np. B. McGuinness czy H.J. Glock.

Na podstawie kilku tez dotyczących podmiotu metafizycznego, a także opisu struktury ontologicznej zdarzenia oraz faktu Ziemiński ustala, że relacją logiczną między pojęciem śmierci a pojęciem świadomości, świata i życia jest relacja wykluczania (s. 73). Analiza ontologiczna pojęć doprowadza autora do wniosku, że śmierć podmiotu nie jest faktem w świecie (ani pozytywnym, ani negatywnym), jest natomiast zdarzeniem (z racji m.in. niepowtarzalności i dynamiczności, które są cechami konstytutywnymi zdarzenia), ale nienależącym do życia, historii podmiotu (s. 64). Odpowiednikiem epistemologicznym tej ontologicznej (metafizycznej)⁹ tezy jest zdanie, iż własnej śmierci się nie doświadcza, nie przeżywa, sprzeczne jest bowiem pojęcie świadomości braku świadomości, doświadczenia braku doświadczenia lub też obecności nieobecności (s. 77).

Śmierć jako zdarzenie nie konstituuje życia, ale ostatecznie je kończy, stanowi kres możliwego doświadczenia (s. 81). Przybliżając czytelnikowi sens tezy o pozaempirycznej zdarzeniowości śmierci, Ziemiński przedstawia szereg określeń. Z jednej strony, „śmierć dla podmiotu nie jest obecna jako zdarzenie realne”, z drugiej zaś strony – jest realna metafizycznie jako siła ostatecznie unicestwiająca (s. 72). Innymi słowy, z pierwszoosobowego punktu widzenia autentyczna (czyli niewidziana jak cudza) śmierć własna jest niemożliwa do uchwycenia, niepoznawalna i niewyraźna w języku. Jej istota nie odsłania się w perspektywie teraźniejszości, ponieważ nicość nie może być obecna w doświadczeniu *hic et nunc*. Ponadto nie mamy pojęcia nicości, jest ono wewnętrznie sprzeczne. Z tego powodu pomyślenie własnej śmierci jest niemożliwe, a ona sama jawi się jako nierealna, epistemologicznie nierzeczywista (s. 345).

Jednakże na tego typu konstatacjach próba językowego ujęcia śmierci się nie kończy. Ziemiński przypisuje śmierci realność metafizyczną (s. 72). Ujmuje ją w kilku metaforycznych kategoriach: siły unicestwiającej, horyzontu rzeczywistego samego w sobie, zła metafizycznego niweczącego realność, katastrofy metafizycznej, czegoś, co przychodzi z zewnątrz, a nawet aberracji metafizycznej (s. 87, 105). W tym kontekście narzuca się wręcz pytanie, z jakiej perspektywy to widać, skoro z perspektywy podmiotu transcendentalnego własna śmierć nie jest realna? Czy realność metafizyczna śmierci, czyli to, czym jest ona sama w sobie, jest czymś, co trzeba założyć? Metaforyka użyta w określaniu śmierci (np. metafora siły) przypomina w pewnym sensie Kantowski postulat istnienia rzeczy samej w sobie, krytykowany i odrzucany przecież w interpretacji Ziemińskiego jako sprzeczny wewnętrznie. Można by argumentować, że paradoksy, które pojawiają w próbie ujęcia śmierci, są nieuniknione, ponieważ zagadnienie to należy do sfery tego, co niewyraźne i nieopisywalne; że podejmując problematykę mistyczną, egzystencjalną, skazani jesteśmy na metafory, które mogą nieść ze sobą pozory sensu, a także na określenia wzajemnie sprzeczne (być może pozornie).

⁹ Autor traktuje te pojęcia jako synonimiczne, s. 61.

Ziemiński, świadomy owych pułapek językowych, formułuje myśli w sposób ostrożny, dbając o jasność, precyzyjność i koherencję własnej wykładni. Ta wieloaspektowa i obszerna interpretacja wydaje się być *prima facie* spójna, jednakże można dostrzec w niej pewne niejasności, by nie rzec – sprzeczności. Dotyczą one na przykład użycia predykatu „realny”. W wielu wymienionych przeze mnie powyżej kontekstach autor określa śmierć jako realną metafizycznie, tymczasem w podsumowaniu książki znajdujemy tezę przeciwną: śmierć jest metafizycznie nierzeczywista, ponieważ w wymiarze ontycznym jest nicością i nie należy do życia podmiotu warunkującego świat (s. 345). niespójność ta może być wynikiem, po pierwsze, braku wyraźnej relatywizacji tezy do punktu widzenia, po drugie, swoistej ekwiwokacji, wynikającej z braku pogłębionej analizy pojęciowej terminu „metafizyka” w filozofii wczesnego Wittgensteina lub z nakładania na tę koncepcję znaczeń, należących do innych tradycji filozoficznych. Faktem jest, że Wittgensteinowska „metafizyka” jest terminem niezwykle pojemnym, ale błędem wydaje mi się traktowanie go na równi z terminem „ontologia”. To drugie jest bowiem na gruncie *Traktatu* podrzędne względem pierwszego. Filozoficzne tezy o faktach mają status tez ontologicznych i metafizycznych, tezy o wartościach natomiast są jedynie metafizyczne.

Kolejna wątpliwość, która może nasunąć się czytelnikowi, wiąże się z tym, że w książce mowa jest o śmierci podmiotu transcendentального, a nie empirycznego. Jest to wątpliwość nie bezzasadna, ponieważ, po pierwsze, niektóre rozważania na temat śmierci można by równie dobrze zastosować do „ja empirycznego”, po drugie, pojęcie podmiotu transcendentального jest abstrakcyjne i niewyraźne. Autor dostrzega tę drugą trudność, jednakże nie podejmuje szczegółowej analizy tego pojęcia, nie jest to zresztą przedmiotem tej, i tak obszernej, książki. Ziemiński ujmuje „ja metafizyczne” jako warunek epistemologiczny i ontologiczny świata, co jest dla niego równoznaczne z tezą o korelacji podmiotu i przedmiotu, niemożliwości pomyślenia, a nawet istnienia „ja” bez świata i świata bez „ja” (pojęcie świata niedanego żadnemu podmiotowi jest wewnętrznie sprzeczne) (s. 68, 98, 100–102). Interpretacja, wedle której podmiot warunkuje świat w sensie ontologicznym, może budzić wątpliwości, ponieważ tego rodzaju metafizyczny idealizm (czy też solipsyzm transcendentálny) implikuje skrajną subiektywizację rzeczywistości. Autor broni swojego stanowiska, odwołując się do Schopenhauerowskiego argumentu o sprzeczności wewnętrznej naiwnego realizmu (metafizycznego) oraz na drodze wyjaśnień, iż wedle tej wykładni to istnienie świata jest uwarunkowane przez podmiot, a nie forma logiczna świata, która jest od podmiotu niezależna (przypis 105, s. 104). Interpretacja ta opiera się także na tezie, iż wraz ze śmiercią podmiotu „świat się nie zmienia, lecz kończy”.

Oczywiście pytania, które nasuwają się w związku z zagadnieniem korelacji podmiotu i przedmiotu, prowadzą do problemów wygenerowanych przez kantyzm, które

Wittgenstein chciał przezwyciężyć¹⁰. Nie sposób bliżej określić, na czym polega wspomniana korelacja bez wypowiadania enigmatycznych (albo trywialnych) zdań typu „Świat jest moim światem” lub (mniej lub bardziej zrozumiałych) nonsensów. Ziemiński stara się wyjaśnić kwestię dotyczącą relacji przedmiot–podmiot, powiadając, że „ja jest możliwe, bo świat z definicji wymaga podmiotu jako swego warunku” (s. 101), co stanowić ma interpretację tezy z *Traktatu* „Ja pojawia się w filozofii przez to, że »świat jest moim światem«”. Jest to interpretacja słuszna, jednakże wskazuje na to, iż korelacja, wzajemna współzależność podmiotu i przedmiotu nie dotyczy tych samych płaszczyzn, z jednej bowiem strony świat jest warunkiem podmiotu w sensie logicznym, pojęciowym, co oznacza, że w definicji świata założona jest konieczność istnienia podmiotu jako warunku świata, z drugiej strony podmiot jest warunkiem świata nie tylko w sensie logicznym (epistemologicznym), ale także, zdaniem Ziemińskiego, w sensie ontologicznym. Warunkowanie świata ze strony podmiotu polega na niemożliwości „istnienia świata czysto obiektywnego w żaden sposób nie odniesionego do ja”, a także pomyślenia świata „nie odniesionego do żadnego podmiotu” (s. 100). W pierwszym przypadku chodzi autorowi o warunkowanie metafizyczne i istnienie świata, w drugim o warunkowanie epistemologiczne i pojęcie świata.

Moc rozstrzygającą miałyby, według mnie, określenie, co znaczy „w żaden sposób nie odniesionego do ja”, czyli poczynienie wyraźnych rozstrzygnięć na temat „ja transcendentalnego”, pozwalających uznać „ja” za warunek ontologiczny świata lub nie. Kluczowe w tym kontekście wydają się kwestie: czy „ja metafizyczne” jest funkcją czysto logiczną, czy też jest w jakimś sensie bytem i podlega indywidualizacji, a także, czy jest pojęciem jednostkowym (zakłada się istnienie jednego podmiotu) czy ogólnym (wielość podmiotów), czy może pustym, jeśli weźmie się pod uwagę ontologię *Traktatu*. Autor nie uznaje jednakże za konieczne poczynienia ostatecznych rozstrzygnięć w kwestii ilości podmiotów, ponieważ nie zmienia to faktu, że Wittgenstein pisał o śmierci będącej kresem podmiotu metafizycznego i świata zarazem (s. 106). Jednakże brak wyraźnych ustaleń sprawia, że tezy o śmierci stają się jedynie poetyckimi metaforami i w sensie potocznym uchodzą za problem abstrakcyjny, wyimaginowany. Poza tym niczego nowego na temat śmierci się nie dowiadujemy, ponieważ wnioski przedstawione w interpretacji Ziemińskiego wynikają analitycznie z Wittgensteinowskich założeń (mocno arbitralnych, nawet jak na założenia), z którymi można się zgodzić bądź nie.

O jakim podmiocie więc mowa w kontekście rozważań na temat śmierci? Z jednej strony „ja metafizyczne” jest ujmowane przez Ziemińskiego jako czysta, epistemiczna funkcja „ja empirycznego” (i ma charakter logiczny) (s. 73, 105, 210), z drugiej zaś podlega swoistej fenomenologizacji i subiektywizacji. Jawi się przez to jako zagadkowe połączenie warunku czysto logicznego i bytu

¹⁰ Na temat przezwyciężenia w *Traktacie* sporu idealizm–realizm Ziemiński pisze na s. 108 (przypis 112), s. 337.

zindywidualizowanego, który to byt ponadto w końcowych partiach książki ulega absolutyzacji (s. 210). Jeśliby podmiot transcendentálny był funkcją czysto logiczną, to, jak sądzę, nonsensownym byłoby mówienie, że podmiot taki żyje. Zatem także mówienie o jego śmierci wydaje się absurdalne. Nie taką absurdalność ma jednak na myśli Ziemiński, uznając śmierć podmiotu za w pewnym sensie niemożliwą (bo wewnętrznie sprzeczną) czy też za aberrację metafizyczną. Podmiot jest zindywidualizowany przez to, że stanowi swoisty „mikrokosmos”. Nie sposób określić sposobu istnienia „ja”, gdyż wszelka próba mówienia o nim jest jego uprzedmiotowieniem, a także wykroczeniem poza granice sensownego dyskursu (faktualnego) (s. 211). Według Wittgensteina istnienie „ja” to jego życie. Kres życia (śmierć) nie jest możliwy ani rzeczywisty w sensie epistemologicznym, ponieważ podmiot nie może go pomyśleć ani doświadczyć.

Ta uwaga toruje autorowi drogę do rozdziału III na temat możliwego rozumienia pojęcia nieśmiertelności i życia wiecznego, a także rozdziałów kolejnych, w których zagadnienie śmierci powraca w kontekstach aksjologicznych, w tle rozważań o szczęściu i samobójstwie. Ziemiński podejmuje próbę zarysowania spójnej koncepcji Wittgensteinowskiej etyki, opartej na dwóch fundamentalnych, bezwzględnych i absolutnych regułach: nakazie szczęścia oraz zakazie samobójstwa.

Wittgensteinowskie rozumienie życia (jako istnienia podmiotu metafizycznego) implikuje określone wnioski dotyczące możliwości śmierci i tzw. życia po śmierci. W dotychczasowych rozważaniach autor ustalił, iż śmierć jest w sensie epistemologicznym wykluczona, niemożliwa. Z kolei życie po śmierci jest, na gruncie Wittgensteinowskich założeń, niemożliwością logiczną (jako pojęcie wewnętrznie spreczne), ponieważ śmierć jest kresem podmiotu (warunku świata) i świata (s. 121). Autor *Traktatu* odrzuca, zdaniem Ziemińskiego, realistyczny model życia pozagrobowego (jest ono metaforą, będącą wyrazem wartości, i nie odnosi się do żadnych faktów metafizycznych), przenosząc pojęcie zbawienia z płaszczyzny religijnej, eschatologicznej na etyczną i doczesną. Życie wieczne, zbawienie, wyzwolenie, szczęście to cele osiągalne za życia. W rozdziale III „Żyje wiecznie, kto żyje w teraźniejszości” autor przedstawia Wittgensteinowskie ujęcie życia wiecznego, będące urzeczywistnieniem stanu „bezczasowej teraźniejszości”. Stan ten jest intencjonalnym wyjściem poza czasowość, oznacza postawę trwania w teraźniejszości. Teraźniejszość nie jest kategorią czasu, ponieważ nie przemija. Tak rozumiany stan beczasowej teraźniejszości stanowi rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni i ukazuje inny, niewymieniony dotąd, aspekt niemożliwości śmierci. Jest ona nieobecna dla podmiotu, który żyje *hic et nunc*. Jak twierdzi Ziemiński, „życie wieczne w sensie metaforycznym jest realnym zwycięstwem nad śmiercią, eliminuje ją bowiem z horyzontu naszego doświadczenia” (s. 205).

Dalsze rozdziały: IV „Żyj szczęśliwie”; V „Lęk przed śmiercią jest oznaką złego życia”; VI „Samobójstwo jest grzechem elementarnym”, są próbą ugruntowania Wittgensteinowskiej etyki. Dążenie do szczęścia (istnienia pełnego, dobre-

go, autentycznego i doskonałego) wyrażającego się w postawie niezaangażowania w świat, swoistego uwolnienia od świata (i czasu), jest bezwzględnym imperatywem etycznym. Niezależnie od tego, czy pojęcie szczęścia jest tylko ideą regulatywną czy posiada jakąś egzemplifikację, należy je rozumieć jako stan bezczasowego, niezmiennego trwania i patrzenia na całość świata *sub specie aeterni*.

Nakaz „żyj szczęśliwie” ma sens metafizyczny, ale nie tylko w tym znaczeniu, w jakim wartości etyczne, znajdujące się poza światem faktów, są metafizyczne. Imperatyw ten nie wyraża jedynie obiektywnych wartości etycznych, ale także gloryfikuje wartość bytu, istnienia. W koncepcji Wittgensteinowskiej pobrzmiewa klasyczne utożsamienie bytu i dobra oraz nicości i zła, jednakże nie ma ono charakteru religijnego. Szczęście jako stan metafizyczny (a nie psychologiczny) podmiotu transcendentalnego jest celem samym w sobie i wartością absolutną, ponieważ wyklucza egzystencjalny lęk przed czekającą nas w przyszłości nicością (śmiercią) lub przed wiecznym (czasowo nieskończonym) potępieniem (karą). Eliminuje także życie przyszłością, w którym obecna jest nadzieja na nagrodę w postaci zbawienia, oraz rozmaite złudzenia, troski, niepewność. Tym samym wykluczona zostaje możliwość śmierci, jest ona bowiem nieobecna dla szczęśliwego podmiotu. W ten sposób byt zostaje ocalony, a problem dotyczący sensu życia rozwiązany przez to, że znika. Tak rozumiane szczęście jest w ujęciu Ziemnińskiego gwarantem zachowania istnienia podmiotu oraz świata.

Ten metafizyczny wymiar reguł etycznych jest widoczny także w absolutnym zakazie samobójstwa. Jest ono grzechem elementarnym i złem samym w sobie, ponieważ śmierć jest kresem nie tylko podmiotu, ale i świata. W jego wyniku przekreślona zostaje możliwość realizacji wartości obiektywnych, osiągnięcia szczęścia i, co za tym idzie, ocalenia bytu. Ze względu na wyodrębnione fundamentalne i ogólne reguły autor kwalifikuje Wittgensteinowską etykę do kategorii etyk formalnych (obok Kantowskiej). Nakaz i zakaz metafizyczny „*nie ustanawiają* wartości moralnych dobra i zła, a *jedynie wyrażają* ich absolutną treść” (s. 336), są warunkami możliwości etyki. Szczęście jest dobrem absolutnym, samobójstwo zaś jest absolutnym złem – i jak wszystkie wartości, są transcendentne względem faktów oraz transcendentalne (s. 328).

Ziemniński podjął udaną próbę całościowego ujęcia egzystencjalnego aspektu myśli Wittgensteina. Przedstawiona interpretacja jest niewątpliwie inspirująca ze względu na wypełnienie luk między wyrwanymi z kontekstu uwagami autora *Traktatu* oraz dodanie swoistej filozoficznej nadbudowy. Książkę tę polecam nie tylko sympatykom wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina, ale także każdemu czytelnikowi, potrafiącemu docenić rzetelną analizę filozoficzną.