

# Agnieszka Smrokowska-Reichmann

---

## Przesycenie. Koncepcje Jürgena Habermasa i Jeana Baudrillarda na tle katastrofizmu neohumanistycznego St. I. Witkiewicza

---

Analiza i Egzystencja 30, 127-149

---

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

AGNIESZKA SMROKOWSKA-REICHMANN\*

PRZESYCENIE. KONCEPCJE JÜRGENA HABERMASA  
I JEANA BAUDRILLARDA  
NA TLE KATASTROFIZMU NEOHUMANISTYCZNEGO  
STANISŁAWA I. WITKIEWICZA

Słowa kluczowe: neokatastrofizm, ponowoczesność, uczucia metafizyczne, działanie komunikacyjne, konsumpcjonizm, podmiot

Keywords: neo-catastrophism, postmodernity, metaphysical feelings, communicative action, consumerism, subject

## 1. Wyznaczniki neokatastrofizmu

Wśród idei i koncepcji filozoficznych można dostrzec swoistą ewolucję. Niewątpliwie do takich ewoluujących idei należy idea racjonalności, którą zarówno Habermas, jak i Baudrillard rozwijają w sposób niezwykle

---

\* Dr Agnieszka Smrokowska-Reichmann ukończyła studia i doktoryzowała się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie jest adiunktem w Zakładzie Filozofii i Socjologii Turystyki Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie. E-mail: [agnieszka@tematy.eu](mailto:agnieszka@tematy.eu).

Address for correspondence: Department of Philosophy and Sociology of Tourism, University School of Physical Education in Krakow, Al. Jana Pawła II 78, 31-571 Kraków. E-mail: [agnieszka@tematy.eu](mailto:agnieszka@tematy.eu).

interesujący (odpowiednio: racjonalność jako rozum komunikacyjny<sup>1</sup> i racjonalność znikająca pod naporem symulacji<sup>2</sup>). Ewolucja dotyczy także poglądu znanego w historiozofii pod nazwą katastrofizmu. I tutaj znowu Habermas i Baudrillard, zajmujący się w swoich pracach przede wszystkim opisywaniem społeczeństwa i diagnozowaniem jego obecnej kondycji, wypracowali coś, co określam terminem „neokatastrofizm”.

Neokatastrofizmem nazywam opis zjawiska autodestrukcji współczesnych zachodnich postindustrialnych społeczeństw informatycznych. Współczesny świat społeczny dokonuje aktu samozniszczenia, generując mechanizmy destrukcji, które działają w aksjosferze, w obszarze etycznym, na płaszczyźnie relacji interpersonalnych, a nawet w pewnym sensie w wymiarze ontologicznym (co pojawia się zwłaszcza u Baudrillarda)<sup>3</sup>. Mechanizmami destrukcji posługuje się **system**, zajmujący zasadnicze miejsce w koncepcji społeczeństwa zarówno Habermasa, jak i Baudrillarda. System ów, należąc w sposób integralny do świata społecznego – więcej, będąc jego konstytutywną częścią – zwraca się jednak przeciw niemu, a zatem koniec końców również przeciw samemu sobie.

Opisywany przez Habermasa i Baudrillarda system operuje wygenerowanymi mechanizmami destrukcji, tak że jej rozmiary, a nawet sam fakt jej istnienia pozostają zakryte przed podmiotami – mieszkańcami świata społecznego, a zarazem twórcami samego systemu. Podmioty są oczywiście świadome istnienia systemu, gdyż to w jego strukturach egzystują i działają, to jego materialna reprodukcja, jak mówi Habermas, stanowi podstawę reprodukcji symbolicznej w społeczeństwie. Natomiast mechanizmy destrukcji są na tyle nieprzejryste i wielopoziomowe, że podmioty pozostają odnośnie do nich nieświadome. Złożoność i wysokie zorganizowanie mechanizmów destrukcji sprawia, że w rzeczywistości społecznej nie zachodzi ani degeneracja, ani deprivacja – ale przeciwnie: wzrost, potęgowanie się precyzji i perfekcji. Katastrofa polega więc, używając nomenklatury Baudrillarda, na

---

<sup>1</sup> Zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.

<sup>2</sup> Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 1995.

<sup>3</sup> Zob. A. Smrokowska-Reichmann, *Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja. Między Baudrillardem a Habermasem*, „Principia” 2008, t. 50, s. 267–282; teŝe, *Terroryzm a Zło według Jeana Baudrillarda*, [w:] *Etyka a zło*, D. Probućka (red.), Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego 2013, s. 231–242.

implozji, a nie na eksplozji, a podmiotowi grozi nie zubożenie, lecz nadmiar możliwości działania i samorealizacji, zmieniający go ostatecznie w pustą funkcję jego zaktualizowanej potencji, jak chce Baudrillard, bądź też w klienta terapeutokratycznego państwa paternalizmu, jak twierdzi Habermas<sup>4</sup>.

Neokatastrofa odbywa się zatem jako proces podskórny, drążący tkankę rzeczywistości społecznej. Jednak, aby móc pozostać niewidoczną, używa, niby sięgających daleko macek, mediów sterowania oraz mediów przekazu. Dlatego typowe dla neokatastrofy jest także i to, że odbywać się ona może jedynie w społeczeństwie, w którym dokonała się już rewolucja informatyczna. Należy zatem podkreślić, że diagnozy Baudrillarda i Habermasa dotyczą krajów bogatego ponowoczesnego Zachodu.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech neokatastrofizmu jest odwrócona chronologia. Neokatastrofiści nie przepowiadają, ponieważ katastrofa już się wydarzyła (albo właśnie się wydarza), ale w ten sposób, że pozostała (pozostaje) niedostrzeżona przez większość ogółu. Neokatastrofiści nie widzą do przodu – widzą w głąb. W ten sposób w pozornie nienaruszonej strukturze rzeczywistości społecznej zauważają rakowaty rozrost mechanizmów zagrażających społecznej integracji. Przenikliwość filozoficzna Baudrillarda i Habermasa polega na prowadzeniu z miejsca w terażniejszości analiz dotyczących – to prawda – przede wszystkim opisu terażniejszości, ale zarazem dających przedsmak przyszłości. Różnica między Baudrillardem a Habermasem polega na tym, że ten pierwszy widzi katastrofę jako zakończoną i nieodwracalną (czas przeszły dokonany), a ten ostatni usiłuje jeszcze jej przeciwdziałać (być może odnosząc skutek wręcz odwrotny, czyli zwiększając jej potencjał).

## 2. Proto-neokatastrofizm?

Koniec dotyka (dotknął) Zachodu, ale oczywiście nie jest to zmierzch i upadek, o którym pisał tradycyjny katastrofista Oswald Spengler. Społeczeństwa Zachodu w sensie cywilizacyjnym pomnażają nadal swoją potęgę. System, na różne sposoby opisywany przez Baudrillarda i Habermasa, rośnie w siłę.

---

<sup>4</sup> Zob. A. Smrokowska-Reichmann, *Między kierunkowaniem a sterowaniem. Społeczeństwo Habermasa jako świat życia i system*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, 1 (13), s. 241–258.

Jednakże jeżeli zajrzemy za tę fasadę, zobaczymy albo coraz bardziej kurczący się świat życia, albo tylko pustkę czasu martwego. Wydaje się, że na określenie tak poważnego w swych konsekwencjach fenomenu wypada użyć pojęcia mocniejszego, niż zrobił to A. Gehlen, rozważający zjawisko zubożenia kulturowego. Jednocześnie takich klasycznych przedstawicieli katastrofizmu historiozoficznego, jak von Hartmann, Danielewski czy wspomniany Spengler, nie można nazwać bezpośrednimi prekursorami myśli neokatastroficznej.

Wśród całej grupy dwudziestowiecznych katastrofistów widzę tylko dwóch, których intuicje bliskie były intuicjom neokatastroficznym. Mam na myśli historiozofie Stanisława Ignacego Witkiewicza oraz Mikołaja Bierdiajewa. Tego ostatniego świadomie wyłączam z mojej analizy, ponieważ jako katastrofista eschatologiczny, należy on do zupełnie innego paradygmatu niż Habermas i Baudrillard (którzy, w przeciwieństwie do Bierdiajewa, nigdy nie wyrzekli się całkowicie marksizmu). Natomiast katastrofizm neohumanistyczny Witkacego może z powodzeniem posłużyć do dokładniejszego wyeksplikowania specyfiki myśli neokatastroficznej. W koncepcjach Witkacego można bowiem łatwo zauważyć pewne elementy, które nie są wprawdzie tożsame z cechami mechanizmów neokatastroficznych, ale stanowią niejako ich forpocztę.

W filozofii Witkacego wyraźnie pojawia się przecucie końca, który nie wygląda na koniec i który potrafią zarejestrować tylko nieliczni. Najbardziej oczywisty u Witkacego katastrofizm przepowiadający bliskie zawirowania historii nie jest jednak, moim zdaniem, tym elementem koncepcji Witkacego, który czyniłby z niego prekursora neokatastrofizmu. Natomiast Witkiewiczowska teoria zaniku uczuć metafizycznych w wielu swoich aspektach stanowi przecucie koncepcji neokatastroficznych Habermasa i Baudrillarda.

### 3. Zanik uczuć metafizycznych

Jan Leszczyński twierdzi, że przez ostatnie dziesięć lat życia Witkacy miał tylko jedną pasję, którą była filozofia. „W tych czasach mawiał on wprost, że bez filozofii życie byłoby nie do zniesienia”<sup>5</sup>. W 1935 roku ukazuje się

---

<sup>5</sup> J. Leszczyński, *Słowo wstępne*, [do:] S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa: PWN 1959, s. 6.

dzieło Witkacego *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*, w którym wyłożył swoje przemyślenia dotyczące bytu i poznania oraz zaatakował niektóre stanowiska filozoficzne, jak irracjonalizm czy pragmatyzm, a także poglądy Koła Wiedeńskiego. Natomiast teoria uczuć metafizycznych została przez Witkacego szczegółowo przedstawiona w pracy *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym*.

Krytycy i komentatorzy Witkacego nie mają wątpliwości, że katastrofizm w ogromnej mierze konstytuuje jego myśl filozoficzną, choć jak twierdzi L. Gawor, „nie jest poglądem podanym czytelnikowi w sposób usystematyzowany”<sup>6</sup>. Z różnorodności tekstów Witkacego, nie tylko pism filozoficznych, ale także powieści i dramatów, wyłania się obraz katastrofy, która jednak „nie jest prostym jedynie przeświadczeniem autora o zagładzie świata w ogólności, a cywilizacji europejskiej w pierwszym rzędzie”<sup>7</sup>. Katastrofizm Witkacego jest bowiem w istocie „całościową i koherentną, pesymistyczną filozofią kultury”<sup>8</sup>.

Opis rozwoju społecznego przez Witkacego stanowi jakby przedsmak tego, co kilkadziesiąt lat później powie dobitniej i bardziej konsekwentnie Baudrillard, oraz tego, co będzie nieuchronnie wynikało z pozornie optymistycznej koncepcji teorii działania komunikacyjnego Habermasa. Rozwój społeczny zdaniem Witkacego jest procesem nieodwracalnym i koniecznym, a polegającym na dokonywaniu się zmian, których celem jest dobro i sprawiedliwość ogólna. Ale tak jak u Habermasa i Baudrillarda, za to dążenie do pewniejszego, bezpieczniejszego życia przychodzi zapłacić wysoką cenę. Drugorzędne skutki zmian nazywanych rozwojem społecznym są na tyle niebezpieczne, że Witkiewicz pisze: „Bylibyśmy szczęśliwi, gdybyśmy mogli wierzyć w teorię wprost przeciwną i wdzięczni będziemy każdemu, kto **udowodni** niesłuszność wypowiedianych tu poglądów”<sup>9</sup>.

Witkacy rozróżnia dwa kryteria definiowania wartości rozwoju. Pierwsze – wartość tę określa wspomniane już ogólne dobro **społeczeństwa**. Ale jest i drugie kryterium, które kłóci się z pierwszym, ponieważ wyznacza

---

<sup>6</sup> L. Gawor, *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Macieja Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998, s. 68.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 69.

<sup>9</sup> S.I. Witkiewicz, *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym*, [w:] tegoż, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, dz. cyt., s. 119.

wartość rozwoju w kategoriach istnienia uczuć metafizycznych u **jednostki**. Tymczasem jednostka w procesie rozwoju społecznego doświadcza zaniku, a nie potęgowania się tych uczuć. To zatem, co w rozumieniu pierwszym jest rozwojem, w rozumieniu drugim jest regresem. Ta jednoczesność progresu i regresu dokonującego się w rzeczywistości społecznej, postępu w jednym wymiarze, który równocześnie jest cofaniem się wymiarze innym – widać wyraźnie w Habermasowskiej koncepcji podwójnej struktury ewolucji społecznej oraz rozdwojonej racjonalizacji systemu i *Lebenswelt*. Widać to także u Baudrillarda, który nieustanny wzrost cywilizacyjny, budzący u wielu zachwyty i dumę, porównuje do multiplikacji i narastania komórek nowotworowych.

Aby jednak przejść do teorii rozwoju społecznego według Witkacego, należy najpierw przyrzeć się bliżej kilku podstawowym terminom, stanowiącym zworniki filozofii autora *Niemytych dusz*. Chodzi tu w szczególności o teorię uczuć metafizycznych, ponieważ – jak stwierdza Rogatko – „ze sprawą uczuć metafizycznych łączą się ściśle poglądy Witkacego na rozwój społeczny, rozważania na temat przeszłości i przyszłości kultury, koncepcja procesu tworzenia i odbioru dzieła sztuki, założenia teorii Czystej Formy”<sup>10</sup>.

#### 4. Istnienia Poszczególne wobec Prawdy Absolutnej

Według Witkacego bez uczuć metafizycznych nie da się dokonać bezpośredniego ujęcia pojęciowego Prawdy Absolutnej, która objawia nam tajemnicę i piękno, a zarazem straszliwość i grozę Istnienia. Komentatorzy Witkacego słusznie zauważają, że jego filozofia koncentruje się przede wszystkim wokół zagadnień ontologicznych. Jednak, jak stwierdza Stefania Lubańska, Witkacy przez ontologię rozumiał „syntezę tego, co się znajduje w poglądach fizykalnych, psychologicznych oraz tzw. poglądzie życiowym”<sup>11</sup>. Podobnie jak u wszystkich filozofów mających upodobanie raczej w syntezie niż w analizie, kluczowe pojęcia w koncepcjach Witkacego nie dają się łatwo zdefiniować (co jest problemem także u Baudrillarda). Lubańska zauważa,

<sup>10</sup> B. Rogatko, *Walka o treść Irzykowskiego jako polemika z programem estetycznym S.I. Witkiewicza*, „Pamiętniki Literackie” 1971, z. II, cyt. za: S. Lubańska, *Uczucia metafizyczne u podstaw kultury. Z badań nad filozofią St.I. Witkiewicza*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP”, z. 70, Prace Filozoficzne III, s. 144.

<sup>11</sup> S. Lubańska, dz. cyt., s. 139.

że sam Witkacy miał trudności ze zdefiniowaniem takich używanych przez siebie pojęć, jak „uczucia metafizyczne” i „niepokój metafizyczny”, oraz z wykazaniem ich współzależności.

Według Beaty Szymańskiej Witkacy przypisuje uczuciu metafizycznemu aż 8 znaczeń:

- poczucie własnej jedności i zarazem tożsamości;
- poczucie odrębności, odmienności od reszty istnienia;
- związane z tym poczucie indywidualności;
- związane z tym poczucie osamotnienia;
- odczucie Tajemnicy Istnienia;
- poczucie jedności ze światem;
- poczucie lęku i zagrożenia;
- zadowolenie estetyczne<sup>12</sup>.

W *Narkotykach* czytamy:

Jest w człowieku pewne nienasycenie istnieniem samym, nienasycenie pierwotne, związane z samym faktem koniecznym istnienia osobowości, [...] nienasycenie to [...] nazwałem kiedyś uczuciem metafizycznym<sup>13</sup>.

Ze słów tych można wywnioskować, że zanik uczuć metafizycznych oznacza likwidację odczuwania braku, jakim niewątpliwie jest poczucie czy też świadomość nienasycenia. Jednak wypełnienie tej pustki nie jest niczym pozytywnym, wręcz przeciwnie. Dla kondycji człowieka **nienasycenie** okazuje się bowiem o wiele korzystniejsze niż **sytość**, a tym bardziej **przesyt**. Podobny paradoks pojawia się u Baudrillarda, który pisze o „technicznym nasyceniu życia”, o „nadmiarze możliwości i sposobów urzeczywistniania potrzeb i pragnień”<sup>14</sup>. Nie chodzi tu bynajmniej tylko o naiwnie pojmowany konsumpcjonizm, ale przede wszystkim o specyficzne postnowoczesne nastawienie do rzeczywistości, którą człowiek opisuje, wyjaśnia, przeświecła, czyści z negatywności, sterylizuje. W efekcie mamy do czynienia ze społeczeństwem, które Baudrillard nazywa profilaktycznie wybielonym i wydezynfekowanym, społeczeństwem, którego nie interesują ani projekty

---

<sup>12</sup> B. Szymańska, *Teoria poezji St.I. Witkiewicza*, „Studia Estetyczne” 1971, t. 8, s. 175, cyt. za: S. Lubańska, dz. cyt.

<sup>13</sup> S.I. Witkiewicz, *Narkotyki*, Warszawa: PWN 1993, s. 18.

<sup>14</sup> J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji zła*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 1998, s. 9.



przyszłości, ani pamięć o mitach przeszłości, które nie da się porwać wielkim ideom<sup>15</sup>. W takim świecie społecznym oczywiście nie zostaje już miejsca na żadną tajemnicę, a zwłaszcza Tajemnicę Istnienia. Tej bowiem nie da się doświadczyć ani nawet przeczuć bez współdziałania uczucia metafizycznego i niepokoju metafizycznego.

Rogatko podaje następujące definicje obu pojęć:

Niepokój metafizyczny – to uczucie swojej jedności w wielości Istnień Poszczególnych oraz płynącej stąd transcendentalnej samotności, a Uczucie Metafizyczne – to uczucie jedności w wielości swych stanów psychicznych. Dopiero oba nastroje zsumowane obejmują Tajemnicę Istnienia<sup>16</sup>.

Obok pojęć uczucia i niepokoju metafizycznego pojawiają się więc dwa inne, konstytutywne dla filozofii Witkacego pojęcia: Istnienie Poszczególne i Tajemnica Istnienia. Zrozumienie tych kategorii ontologicznych jest kluczowe dla poprawnej interpretacji motywu katastroficznego w koncepcjach społecznych autora *Niemytych dusz*. Istnienie Poszczególne to inaczej monada. Witkacy odkurza to Leibnizowskie pojęcie i, podobnie jak Leibniz, twierdzi, że cała rzeczywistość, cały świat – w sensie całości istnienia – składa się z monad.

Naturalnie monadologia Witkacego pod względem subtelności i szczegółowości rozważań ontologicznych nie może się równać z monadologią Leibniza. Ale też wydaje się, że Witkacy sięgnął po pojęcie monady jedynie jako pojęcie użyteczne do opisanego tego, co naprawdę go zajmuje, a mianowicie Tajemnicy Istnienia. Według Witkacego istnieją byty samodzielne, czyli właśnie monady, oraz pozbawione bytu samodzielnego jakości. Monady wykazują różny stopień złożoności. Te najprościej zorganizowane składają się na świat materii nieożywionej, natomiast monady o bardziej skomplikowanej strukturze tworzą świat materii ożywionej, w następującym porządku rosnącym: roślina, zwierzę, człowiek. Wszystkie monady będące istotami żywymi obdarzonymi świadomością noszą miano Istnień Poszczególnych. Na szczycie ich hierarchii znajduje się oczywiście człowiek. Witkacy wprowadza tu nieskomplikowany dualizm: człowiek-monada złożony jest z ciała

---

<sup>15</sup> Zob. J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2007.

<sup>16</sup> B. Rogatko, dz. cyt., s. 143.

i świadomości. Ważne jest jednak inne założenie Witkacego, to mianowicie, że dualizmowi owemu odpowiada dualistyczna struktura rzeczywistości, będąca połączeniem czasu i przestrzeni. Istnienia Poszczególne są zanurzone w rzeczywistości, czyli w Istnieniu, w sposób odpowiedni i nierozłączny, to znaczy naturalnym habitatem ciała jest przestrzeń, natomiast świadomość trwa w czasie.

Dualistyczna monada w dualistycznej rzeczywistości jest podmiotem poznającym, to znaczy odróżnia „ja” od „nie-ja” poprzez odpowiednie porządkowanie jakości, które odbiera z istnienia pozapodmiotowego. Prowadzony przez monadę proces poznawczy jest, zdaniem Witkacego, dowodem na to, iż podstawową funkcję świadomości monady ludzkiej stanowi wyodrębnienie własnej indywidualności z całości istnienia. To właśnie dzięki tej funkcji powstaje zindywidualizowana świadomość i poczucie osobniczej jedności każdej z monad. Całość tego procesu budowania tożsamości podmiotowej określa Witkacy mianem „jedności w wielości”<sup>17</sup>. Ta jedność w wielości stanowi właśnie Tajemnicę Istnienia. Witkacy pisze: „Tajemnicą Istnienia jest jedność w wielości i nieskończoność jego tak w małości, jak i wielkości, przy jednoczesnej konieczności ograniczenia Istnienia Poszczególnego”<sup>18</sup>.

Monada w procesie poznania, uświadamiając sobie własną odrębność w całości bytu, własną skończoność w jego nieskończoności, zaczyna rozumieć – bynajmniej **nie zagadkę bytu**, ale to, że **byt jest zagadką**. Nie da się jej rozszyfrować do końca, nie da się znaleźć odpowiedzi na następujące pytania:

Czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? W tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? W tej grupie istnień, na tej właśnie planecie? Dlaczego w ogóle istnieję? Mogłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? Mogłaby przecież być Absolutna Nicość, niewyobrażalna nawet w postaci pustej przestrzeni, bo przestrzeń jest tylko jedną z dwóch stron dwoistej formy istnienia, a nie Nicości? Jakim sposobem mogłem nie istnieć wcale przed moim początkiem?<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Por. L. Gawor, dz. cyt., s. 79.

<sup>18</sup> S.I. Witkiewicz, *Nowe formy*, dz. cyt., s. 17.

<sup>19</sup> Tamże.

Wyjaśnienie tych wątpliwości nie jest możliwe, ale i nie jest konieczne. Wystarczy fakt, że człowiek ich doświadcza, czyli że jego udziałem stają się uczucia metafizyczne i że potrafi przeżyć metafizyczny niepokój. Zagładanie w głąb bytu jak w „przepaść bezdennej tajemnicy”<sup>20</sup> to zdaniem Witkacego jedyne wartościowe momenty w życiu ludzkim.

## 5. Szczęście, dobrobyt i zbawienie

Uświadomienie sobie skończoności własnego „ja” wobec nieskończoności bytu pozwala zrozumieć, że „świat jawi się nam zarówno jako jedność i wielość, jako byt trwały a jednocześnie zmienny”<sup>21</sup>. Umiejętność doświadczenia Tajemnicy Istnienia nie daje człowiekowi szczęścia w potocznym rozumieniu, ale za to pozwala mu zbliżyć się do nieskończoności i unaocznia ją sobie. Pozwala także nasycać się prawdą, pięknem i grozą, bijącymi od Tajemnicy Istnienia. Widzimy tu wyraźnie, że pisząc o groźnym pięknie i prawdzie tajemnicy bytu, Witkacy wyprzedza o dziesięciolecia Lyotardowską estetykę wzniosłości. Doświadczając tremendum Tajemnicy Istnienia, człowiek przeżywa sam siebie w niepowtarzalności swojego indywidualnego bytu. Jest bardziej – czy może jest dopiero naprawdę – człowiekiem.

Starając się myślał oznaczyć granice niezgłębionej Tajemnicy Istnienia, widzimy dopiero świat w jego istotnej wewnętrznej piękności. Każda chwila naszego życia, w której możemy to pojmować, nabiera nieskończonej wartości, a śmierć nie jest potworną otchłanią [...] tylko koniecznym prawem istnienia<sup>22</sup>.

Zanik uczuć metafizycznych oznacza, że ludzie zamiast tych doświadczeń wybierają gwarancję ogólnej szczęśliwości. Przychodzi za to zapłacić cenę karlenia intelektu oraz regresu filozofii, religii i sztuki, które stanowią intelektualny owoc uczuć metafizycznych. Witkacy przepowiada, że na tle „zupelnej wygody życia” będziemy się bawić żonglowaniem pojęciami „mającymi niegdyś groźne i piękne znaczenie nigdy nie dających się zgłębić

---

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 141.

<sup>21</sup> Tamże, s. 6.

<sup>22</sup> Tamże, s. 144.

tajemnic<sup>23</sup>. „Po co bowiem pojmować coś”, pyta gorzko Witkacy, „co nie jest użyteczne, z czego nie można zrobić ani osobistych pieniędzy, ani ogólnego szczęścia”. I kolejna wizja przyszłości, która wydaje się pasować jak ulał do społeczeństwa ponowoczesnego: „Ludzie przyszłości nie będą potrzebować ani prawdy, ani piękna; oni będą szczęśliwi – czyż to nie dość?”<sup>24</sup>.

Witkacemu nie chodzi tu o szczęście, które umownie możemy określić jako szczęście sokratejskie. Gdy Witkacy używa pojęcia „szczęście”, jest to raczej przeczucie tego, co zostanie później poddane dokładnej analizie przez Baudrillarda: a mianowicie szczęście w rozumieniu ponowoczesnego społeczeństwa konsumpcji. Píše Baudrillard:

Szczęście, wypisane ognistymi zgłoskami w każdej choćby najbardziej pozbawionej znaczenia reklamie wycieczki na Wyspy Kanaryjskie czy soli kąpielowej stanowi absolutny punkt odniesienia dla społeczeństwa konsumpcji, jest ściślym odpowiednikiem **zbawienia**<sup>25</sup>.

To szczęście utożsamione ze zbawieniem nawiedza, zdaniem Baudrillarda, postindustrialne społeczeństwo konsumpcyjne z siłą równą ideologii, ponieważ mit Szczęścia zastąpił inny mit, podnoszony już przez Rewolucję Francuską, a kontynuowany przez wszystkie inne rewolucje, nie wyłączając rewolucji przemysłowej. Chodzi mianowicie o mit Równości. Zastąpienie dążenia do egalitaryzmu dążeniem do szczęścia jest jednak, zdaniem Baudrillarda, możliwe tylko wtedy, gdy szczęście to będzie wartością wymierną, a jeszcze ściślej mówiąc, gdy stanie się „**dobrobytem**, mierzalnym z pomocą przedmiotów i znaków”<sup>26</sup>. Baudrillard przywołuje także kategorię „wygody” używaną przez Tocqueville’a, „który dawno temu zauważył już ową tendencję właściwą społeczeństwom demokratycznym dążącym do coraz większego dobrobytu jako formy ograniczenia i pochłaniania wpływu społecznego nieszczęścia i zrównania wszystkich szans”<sup>27</sup>. Społeczeństwo konsumpcyjne nie rozumie szczęścia, które byłoby niezależne od znaków,

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 124

<sup>24</sup> Tamże, s. 128.

<sup>25</sup> J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne, jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2006, s. 45.

<sup>26</sup> Tamże, s. 46.

<sup>27</sup> Tamże.

które nie potrzebowałyby udowadniania za pomocą wymiernych i postrzegalnych kryteriów.

Według Baudrillarda żadna rewolucja, czy to Rewolucja Burżuazyjna, czy też jej spadkobierczyni (którą nazywa Rewolucją Dobrobytu), nie jest w stanie (albo nie chce?) urzeczywistnić głoszonej zasady równości ludzi. Postulat: wszyscy ludzie są równi okazuje się tylko pustym hasłem bez pokrycia. Co ciekawe, zdaje się, że podobnie rzecz widzi inny krytyk, ale i po części spadkobierca Marksa – Habermas. Cała koncepcja działania komunikacyjnego opiera się przecież na założeniu, że ludzie **nie są** równi. Habermas chce im zapewnić za to równe szanse uczestniczenia w dyskursie społecznym. Habermasowska koncepcja idealnej sytuacji rozmowy i strzegących jej trzech zasad: partycypacji, symetrii i wolności dyskusji stanowi wzór dla społeczności interlokutorów, którzy bynajmniej **nie są** równi, a więc w imię integracji społeczeństwa powinni realizować w praktyce postulat solidarności.

Powstaje tu jednak pytanie, na ile postindustrialne społeczeństwo dobrobytu jest w stanie pójść drogą światopoglądu komunikacyjnego Habermasa (a może – do jakiego stopnia jest w stanie urzeczywistnić jego komunikacyjną utopię). Czy przypadkiem nie bardziej trafnie i prawdziwie brzmi konstatacja Baudrillarda, twierdzącego, że:

zasada demokratyczna przesuwana się z rzeczywistej równości uprawnień, odpowiedzialności, społecznych szans, szczęścia (w pełnym tego słowa znaczeniu) na równość wobec Przedmiotu i innych **widocznych** oznak społecznego sukcesu i szczęścia<sup>28</sup>.

Mamy tu nadal do czynienia z demokracją, tyle że jest to demokracja nazwana przez Baudrillarda „demokracją statusu, demokracją telewizji, samochodu i zestawu stereo”<sup>29</sup>.

Jak już wspomniano, neokatastrofa dotyka właśnie syte, zadowolone, zanurzone w dobrobycie postindustrialne społeczeństwa konsumpcji. Witkacemu oczywiście nie przychodzi jeszcze przez myśl, aby używać takich pojęć, jakie spotkamy w koncepcjach Baudrillarda i Habermasa, jak np.: „społeczeństwo konsumpcyjne”, „terapeutokracja”, „upieniężenie”. Ponadto – w przeciwieństwie do Habermasa i do Baudrillarda – przedstawia

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 47.

przyszłość społeczeństwa, które **odwróciło się** od kapitalizmu. Jednak trudno nie zauważyć bezsprzecznych analogii między prognozami Witkacego a diagnozami obu filozofów. Witkacy stwierdza, że w społeczeństwie przyszłości dojdzie do radykalnego przeorganizowania zawartości aksjosfery, w której miejsce wartości naczelnej zajmie dobrobyt<sup>30</sup>. Pociągnie to za sobą skutki katastrofalne dla tak zwanej kultury wysokiej, ale ostatecznie dla całego społeczeństwa, ponieważ – jak retorycznie pyta Witkacy – „niestety, dobrobyt ma swoje nieprzekraczalne granice i potem co?”<sup>31</sup>. Gawor celnie konstatuje:

Szczęście nie jest tutaj [tzn. w opisywanym przez Witkacego społeczeństwie masowym – przyp. A.S.R.] rozumiane jak indywidualne, zapierające dech w piersiach uniesienie, jako stan podniosłej ekstazy. Ma ono tutaj wymiar zasady utylitarnej (jak największa ilość szczęścia dla największej liczby osób), a jest ujmowane jako bezmyślne, w otoczeniu dóbr materialnych, z napełnionym żołądkiem, syte i w zdrowiu – trwanie<sup>32</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno Habermas, jak i u Baudrillard przedstawiają i analizują społeczeństwo bardziej wyrafinowane niż to przedstawione choćby w *Szewcach* Witkacego, ale być może powodem owego większego wyrafinowania jest tylko fakt, że od czasów Witkacego wyrafinowaniu uległ sam dobrobyt. Ale już Witkacy formułował przekonania, które wydają się wprost wyjęte z pism Baudrillarda, jak np.: „mam wrażenie, że domek z ogródkiem, wycieczki po całym świecie i spopularyzowana wiedza są jedynym rozwiązaniem szczęśliwych wolnych chwil przyszłego człowieka”<sup>33</sup>. Należy dodać, że dla Witkacego zanik uczuć metafizycznych jest tragiczny nie tylko dlatego, że uniemożliwia zbliżenie się do Tajemnicy Istnienia, ale także ze względu na konsekwencje tej separacji, a więc uwiąd religii, sztuki i filozofii, jako trzech komponentów kultury wysokiej, które przetwarzały piękno i grozę istnienia, a zarazem z tego wyrastały.

---

<sup>30</sup> Por. L. Gawor, dz. cyt., s. 106.

<sup>31</sup> S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 139.

<sup>32</sup> L. Gawor, dz. cyt., s. 107.

<sup>33</sup> S.I. Witkiewicz, *Narkotyki*, dz. cyt., s. 214.

## 6. Determinizm rozwoju społecznego

Katastrofistyczna historiozofia Witkacego nie ogranicza się tylko do narysowania wizji upadku. O katastrofie stanowi bowiem nie tylko sam fakt nadchodzącego (czy wręcz już zaczynającego się) załamania, ale także nieuchronność tego procesu. Zanik uczuć metafizycznych i wszystkie jego konsekwencje wpisane są w przebieg rozwoju społecznego i zostają stopniowo realizowane, jak gdyby były entelechią społeczeństwa. W sam projekt wspólnot ludzkich wprogramowane jest, według Witkacego, nieuniknione i obiektywne prawo uspołecznienia, które z wolna, ale konsekwentnie nadaje społeczeństwu coraz więcej cech społeczeństwa masowego, a *Homo metaphysicus trepidus* (człowieka drżenia metafizycznego) zamienia w „hiperrobociarza”<sup>34</sup>.

W koncepcji Habermasa promowanie działania komunikacyjnego ma być obroną (wielu krytyków zadaje pytanie: czy skuteczną?) przed innym rodzajem nieuniknionego procesu, jaki dokonuje się w społeczeństwie, a mianowicie przed powolnym zanikiem sprzężenia między światem życia a systemem. Także u Habermasa ewolucja społeczna jest pewnym rodzajem determinizmu, z którego wypływają nieuniknione i niebezpieczne konsekwencje. Co ciekawe, mimo swojego programowego optymizmu Habermas wręcz podkreśla deterministyczny i niebezpieczny charakter analizowanej przez siebie ewolucji społeczeństwa. Oto uderzający cytat z *Teorii działania komunikacyjnego*:

Jeżeli tę tendencję do zanikania sprzężenia między systemem a światem życia odwzorujemy na płaszczyźnie dziejów form wzajemnego porozumienia prezentowanych w aspekcie systematycznym, to **niespodziewanie odsłoni się nam nieodparta ironia powszechnodziejowego procesu oświecenia: Racjonalizacja świata życia umożliwi taką hipertrofię złożoności systemu, że uwolnione imperatywy systemowe rozsadzają pojemność świata życia, który przez te imperatywy jest instrumentalizowany**<sup>35</sup>.

Cechą wspólną Witkacego, Habermasa i Baudrillarda jest także i to, że wszyscy trzech obficie sięgają do dziedziny antropologii kulturowej, której

<sup>34</sup> Por. L. Gawor, dz. cyt., s. 78.

<sup>35</sup> J. Habermas, dz. cyt., t. 2, s. 272.

obserwacje służą im następnie za podstawę budowania teorii z dziedziny filozofii społecznej. Leszek Gawor przypomina, że Witkacy z antropologią kulturową zetknął się także w praktyce, prowadząc badania naukowe w Australii, i to wspólnie z samym Bronisławem Malinowskim. Stąd, zdaniem Gawora, bierze się „pewna biegłość” Witkacego w antropologii oraz „fascynacja problematyką początku drogi dziejowej ludzkości”<sup>36</sup>. Z kolei tytaniczny umysł Habermasa, w połączeniu z jego dogłębną wiedzą filozoficzną i socjologiczną, pozwalała mu swobodnie poruszać się również w obszarze antropologii kulturowej. Zresztą warto odnotować, że nazwisko Malinowskiego pojawia się także w *Teorii działania komunikacyjnego*, i to właśnie w części poświęconej analizie procesu zaniku sprzężenia między światem życia a systemem. Antropologia i etnografia żywo zajmują też Baudrillarda, co pokazują wyraźnie jego prace, jak choćby *Wymiana symboliczna i śmierć* (co ciekawe, i tam pojawia się, obok Marcela Maussa, Bronisław Malinowski).

## 7. Reifikacja struktur systemowych

Naturalnie Witkiewiczowska teoria ewolucji społecznej jako nieuchronnego pochodzenia uspołecznienia jest zakrojona na znacznie mniejszą skalę niż Habermasa koncepcja ewolucji społecznej jako koniecznego procesu różnicowania drugiego stopnia. Mimo to u obu filozofów odnajdziemy podobną intuicję, dotyczącą deterministycznego charakteru rozwoju społecznego, który – chociaż potrzebny i nieunikniony – skutkuje jednak negatywnymi fenomenami społecznymi.

W filozofii Habermasa społeczeństwo jest bytem składającym się z relacji interpersonalnych. Odmienny charakter owych stosunków, a dokładniej przyporządkowanie ich przez Habermasa albo do domeny działania komunikacyjnego, albo do domeny działania celowo-racjonalnego, każe myśleć o społeczeństwie jako o całości, którą konstytuują dwie części: system i świat życia. Żadna z nich nie może istnieć w oderwaniu od drugiej. Ewolucję tego całościowego, a jednak podwójnego tworu, jakim jest społeczeństwo, Habermas rozdziela na dwie gałęzie: ewolucję świata życia i ewolucję systemu. W obu przypadkach ewolucja polega na różnicowaniu

---

<sup>36</sup> L. Gawor, dz. cyt., s. 71.



się, ale to różnicowanie się przybiera dwie różne formy. Jeśli idzie o świat życia, różnicowanie prowadzi do wzrostu racjonalności *Lebenswelt*, racjonalności nie ześrodkowanej w podmiocie, ale racjonalności komunikacyjnej, której przejawem jest działanie komunikacyjne. Natomiast różnicowanie się systemu polega na wzroście jego złożoności. Coraz większe skomplikowanie systemu wymaga coraz bardziej kompetentnego operowania działaniem racjonalnym, ale racjonalnym nie ze względu na komunikację, czyli porozumienie, lecz racjonalnym ze względu na cel: *zweckrationales Handeln*.

W ten sposób nieustanne, podwójne różnicowanie się społeczeństwa prowadzi je na kolejne, coraz wyższe etapy rozwoju. Habermas odwołuje się tu do tradycyjnych socjologicznych podziałów, wyróżniając: etap społeczeństw plemiennych, etap społeczeństw tradycyjnych bądź zorganizowanych w państwa i etap społeczeństw nowoczesnych, czyli takich, które są w stanie wyłonić z siebie odrębny i dojrzały ukształtowany system gospodarczy<sup>37</sup>.

Podobnie jak u Witkacego, ewolucja społeczna według Habermasa nie ma charakteru jedynie pozytywnego, mimo że musi się wydarzyć, również z tego względu, aby mogła dokonywać się emancypacja działania komunikacyjnego. Nieustanny rozwój tak w dziedzinie reprodukcji symbolicznej, jak i materialnej społeczeństwa sprawia jednak, że pojawia się coraz większy rozróżnienie między systemem a światem życia. A więc w holistycznej strukturze społeczeństwa obserwujemy coraz wyraźniejszą niekompatybilność dwóch konstytuujących ją elementów.

W społeczeństwach nowoczesnych integracja systemowa, zapośredniczona przez działanie celowo-racjonalne, przestaje pokrywać się z integracją społeczną, zapośredniczoną przez działanie komunikacyjne. Jest to sytuacja nieunikniona, ponieważ stan doskonałego pokrywania się dwóch integracji możliwy jest jedynie na najwcześniejszym etapie ewolucji społecznej, czyli w społeczeństwach plemiennych.

Prawdziwym problemem społeczeństw nowoczesnych wydaje się nie samo oddzielenie się struktur świata życia od struktur systemowych, ale reifikacja tych ostatnich oraz ich, cytując Habermasa, „kondensacja”, co powoduje powstanie „pewnych struktur uniezależnionych od norm”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Habermas, dz. cyt., t. 2, s. 268.

<sup>38</sup> Tamże, s. 269.

Habermas nie neguje prawa uczestników do zaprzestania dyskursu, czyli wyznaczenia sobie celu innego niż osiągnięcie porozumienia. Dla swojego funkcjonowania społeczeństwo musi przecież posługiwać się nie tylko działaniem komunikacyjnym, ale i celowo-racjonalnym. Jednakże wskutek zbyt szybkiego różnicowania się systemu zmienia się charakter także tych relacji interpersonalnych, które ze swej natury powinny być zapośredniczone nie przez co innego, jak tylko przez działanie komunikacyjne. W złożonych społeczeństwach nowoczesnych powstają takie relacje społeczne, „które swą formą przypominają organizacje i są sterowane przez media [systemowe – przyp. A.S.R.]; w wypadku tego typu relacji nie ma już miejsca na postawy respektujące normy oraz przynależności społeczne wykształcające tożsamość – ich miejsce jest teraz na peryferiach”<sup>39</sup>.

Rozpatrując, na czym polega ewolucja społeczna według Witkacego, zauważymy, że Witkacy widzi w niej zupełnie inne zagrożenie niż to, na które wskazuje Habermas. Dla Habermasa przynależność społeczna, poczucie więzi ze wspólnotą, integracja społeczna są równie ważne jak dla Witkacego wyosobnienie ze społeczeństwa jednostki wybitnej. Habermas kładzie nacisk na społeczne więzi, które kruchemu podmiotowi pozwalają realizować się i odkrywać własną indywidualną i niepowtarzalną wolność. Społeczeństwo integrowane przez urzeczywistnianie postulatów solidarności i sprawiedliwości pozwala człowiekowi być w pełni człowiekiem, to znaczy istotą wolną od wewnętrznego i zewnętrznego przymusu i nakładającą sobie ewentualne samoograniczenia w sposób samodzielny i suwerenny. Dlatego tak groźne jest zachwianie proporcji między dwoma skrzydłami ewolucji społecznej. Witkacy z kolei uważa, że ważniejsza od współpracy i więzi społecznych jest zdolność społeczeństwa do wydawania z siebie jednostek wybitnych. Dla nich więzi społeczne są niepotrzebne, nieprzydatne, a nawet szkodliwe. Witkacy interpretuje więc ewolucję społeczną wyłącznie w kategoriach uspołecznienia, które utożsamia ze zduszeniem indywidualności, co jest tym boleśniejsze, im bardziej dana jednostka wyrasta ponad przeciętność. Habermas, usiłując znaleźć złoty środek między dwoma ekstremami, a więc atomizacją społeczną z jednej, a uspołecznieniem z drugiej strony,

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 270.

proponuje jako wyjście integrację społeczną, której służyć ma działanie komunikacyjne<sup>40</sup>.

Powstaje pytanie, na ile wypracowany przez Habermasa z taką pieczołowitością światopogląd komunikacyjny sprawdza się, gdy zestawimy go z mechanizmami ewolucji społecznej, które Habermas sam przecież wyposaża w potencjał deterministyczny. Tylko na pierwszym etapie rozwoju, czyli etapie społeczeństw plemiennych, występuje ściśle „zazębianie się integracji systemowej i integracji społecznej”<sup>41</sup>. Doskonale sprzężenie systemu i świata życia jest możliwe jedynie w małych społecznościach przedpaństwowych, które Habermas nazywa archaicznymi. Tam to „struktury językowo zapośredniczonych interakcji kierowanych przez normy tworzą zarazem fundamentalne struktury społeczne”<sup>42</sup>. Innymi słowy, członkowie takiej społeczności są w stanie ogarnąć całość społecznych interakcji zachodzących we wspólnocie.

W społeczeństwach archaicznych podstawową strukturą nośną jest system pokrewieństwa, poprzez który definiuje się następnie przynależności społeczne, zróżnicowanie ról i określa granice całości społecznej<sup>43</sup>. System pokrewieństwa musi pod względem normatywnym opierać się na pewnej podstawie, którą w społeczeństwach archaicznych jest wspólnota kultu<sup>44</sup>. Władza państwowa nie jest jeszcze potrzebna, wystarczają uzasadnienia, a także sankcje natury religijnej. Powszechność mitycznego interpretowania świata ma jednak swoje minusy, ponieważ:

mityczne obrazy świata zacierają kategoryjne rozróżnienia na świat obiektywny, świat społeczny i świat subiektywny [...] nie przeprowadzają

---

<sup>40</sup> Oczywiście musimy tu wziąć poprawkę na usytuowanie historyczne obu myślicieli, które z całą pewnością nie pozostało bez wpływu na ich teorie. W itkacy był filozofem epoki rozkwitających totalitaryzmów, przy czym zagrożenia polegającego na umasowieniu upatrywał przede wszystkim w rewolucji bolszewickiej. Stosunek Witkacego do Hitlera był o wiele bardziej pozytywny, przede wszystkim dlatego, że widział w nim echo dawnych, idealizowanych przez siebie wielkich władców, którzy usunięci zostali bezpowrotnie właśnie przez proces uspołecznienia. Natomiast Habermas to przedstawiciel tej generacji niemieckich myślicieli, którzy nigdy nie wyzbyli się poczucia winy i odpowiedzialności za totalitaryzm nazistowski.

<sup>41</sup> Tamże, s. 271.

<sup>42</sup> Tamże, s. 273.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 275.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 278.

wyraźnego cięcia nawet między interpretacjami świata i samą rzeczywistością [...] mit krępuje krytyczny potencjał tkwiący w działaniu zorientowanym na wzajemne porozumienie, ponieważ blokuje źródło wewnętrznych przygodności wynikających z samej komunikacji<sup>45</sup>.

A zatem – jak już powiedzieliśmy – **doskonale sprzężenie świata życia i systemu nie jest w pełni korzystne dla działania komunikacyjnego**, gdyż hamuje rozwój jego potencjału emancypacyjnego. Przechodzenie społeczeństw na kolejne, wyższe etapy rozwoju ma swoje praktyczne źródło po prostu w zwiększaniu się liczebności danej wspólnoty. Tu Habermas powołuje się na badania Malinowskiego w Nowej Gwinei, pokazując, w jaki sposób w takiej coraz liczniejszej społeczności rodzą się mechanizmy wymiany<sup>46</sup>. Pociągają one za sobą dalsze specjalizowanie się czynności i stopniowe wyłanianie się władzy.

Mamy więc do czynienia z prototypami mechanizmów systemowych – czyli ekonomii i administracji – które w miarę dalszego postępowania ewolucji coraz bardziej odrywają się od elementów komunikacyjnej integracji społeczeństwa, czyli od świata życia. Wkrótce władza organizacyjna przekształci się we władzę polityczną, a stosunki wymiany zostaną „symbolicznie uogólnione przez medium pieniądza”<sup>47</sup>. Końcowym etapem ewolucji społecznej jest wykształcenie się społeczeństwa nowoczesnego, w którym media sterowania systemowego osiągają najwyższy stopień komplikacji, a jednocześnie najbardziej oddalają się i usamodzielniają wobec tego „horyzontu dyskursu”, jakim jest świat życia. W wyniku nierównomiernego tempa przebiegu procesu różnicowania obu elementów składowych społeczeństwa pojawia się najpierw niebezpieczeństwo mediatyzacji świata życia przez system, a potem kolonizacji *Lebenswelt*.

## 8. Intuicje neokatastroficzne

Chociaż opis ewolucji społecznej u Witkacego (od klanów totemicznych, przez monarchie i rewolucje aż po umasowienie)<sup>48</sup> znacząco różni się od

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 279.

<sup>46</sup> Tamże, s. 283, 285.

<sup>47</sup> Tamże, s. 290.

<sup>48</sup> Zob. S.I. Witkiewicz, *Niemyte dusze*, Warszawa: PWN 1993.

tego, co przedstawia Habermas, to jednak i u Witkacego znajdziemy pewien rodzaj rozdziewu czy też braku kompatybilności. Witkacy twierdzi:

Siły duchowe indywidualne mniej więcej pozostają te same, a siła społeczna rośnie, wymagając coraz większego natężenia ze strony indywidualu, które nie mogą nadążyć stawianym wymaganiom standardu pracy i wysiłku. Społeczeństwo pod każdym względem przerastać zaczyna zdolności swoich elementów co do wypełniania funkcji, które na nie nakłada<sup>49</sup>.

U Witkacego zatem jednostka przegrywa ze społeczeństwem, tak jak u Habermasa świat życia przegrywa z systemem. Witkacy podkreśla, że „siły jednostki fizyczne i duchowe są ograniczone, podczas gdy siła zorganizowanej ludzkości może wzrastać, na razie nieograniczenie”<sup>50</sup>.

Sprzyja temu rozwój techniki, który dzisiaj Baudrillard analizuje w większości swych prac na przykładzie rewolucji informatycznej, a o którym to rozwoju kilkadziesiąt lat wcześniej pisał Witkacy, używając określeń brzmiących niemal jak teksty Paula Virilo lub Zygmunta Baumana, na przykład: „niedościgniona technika, potęgująca siłę organizacji i jej sprawność przez skrócenie czasu i zniwelowanie przestrzeni”<sup>51</sup>. U Witkacego znajdziemy także intuicje dotyczące globalizacji, bliskie poglądom Baudrillarda. Witkacy stwierdza bowiem, że: „pierwszym etapem do zupełnej niwelacji różnic jest ujednoczenie kultury, które od czasu udoskonalenia środków komunikacji wzrasta [...] z szaloną wprost szybkością!”<sup>52</sup>.

Ujednoczenie kultury jest równoznaczne z zagładą jej form wysokich, stanowiących przetworzenie Tajemnicy Istnienia. Jak celnie formułuje to Maciej Soin, nie znika sama tajemnica, „lecz przeciwnie, to ludzie odwracają się od tajemnicy i piękna, zadowolając się naukowym światopoglądem, kiczem i sportem, wybierając wygodę i bezpieczeństwo życia”<sup>53</sup>. Rozwój społeczny przypomina grecką tragedię, ponieważ musi się zdarzyć, ale ostatecznie prowadzi do upadku. U Habermasa różnicowanie się świata życia i systemu jest potrzebne, aby uwolnić potencjał działania komunikacyjnego,

<sup>49</sup> S.I. Witkiewicz, *Narkotyki*, dz. cyt., s. 19.

<sup>50</sup> S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, dz. cyt., s. 130.

<sup>51</sup> Tamże, s. 127.

<sup>52</sup> Tamże, s. 130.

<sup>53</sup> M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum 1995, s. 45.

ale w końcowym rozrachunku – temu właśnie działaniu zagraża. Podobnie w przypadku Witkiewiczowskiego uspołecznienia: na początku jest ono korzystne dla uczuć metafizycznych, ale potem je dławi.

Podobną nieuniknioność katastrofy opisuje Baudrillard, utrzymujący, że nie ma dla nas żadnej nadziei w obliczu nieustannego i nieodwracalnego rozwoju systemu, będącego zarazem aktem likwidacji sensu i odniesienia. Warto tu odnotować, że tezy te padły podczas wywiadu, przeprowadzanego z Baudrillardem przez Phillipe’a Petita, który w odpowiedzi zawołał spontanicznie: „Pana obsesja spodobałaby się Witkacemu!”<sup>54</sup>.

Kotarbiński mówił o Witkacym, że był on niedouczonym ontologiem ze znamieniem genialności, Miłosz określał go jako moralizującego historiozofa z obsesją katastrofy, Ingarden zaś widział w nim prekursora egzystencjalizmu<sup>55</sup>. A jako katastrofista neohumanistyczny Witkacy przynajmniej po części wyprzedził istotne elementy koncepcji filozoficznych Habermasa i Baudrillarda.

## Literatura

- Baudrillard J. (1995), *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Baudrillard J. (2001), *Rozmowy przed końcem*, rozm. P. Petit, tłum. R. Lis, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Baudrillard J. (2005), *Pakt jasności. O inteligencji zła*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Baudrillard J. (2006), *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Baudrillard J. (2007), *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Gawor L. (1998), *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Macieja Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Habermas J. (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

---

<sup>54</sup> J. Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, rozm. P. Petit, tłum. R. Lis, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2001, s. 35.

<sup>55</sup> M. Soin, dz. cyt., s. 7.

- Leszczyński J. (1959), *Słowo wstępne*, [do:] S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa: PWN.
- Lubańska S., *Uczucia metafizyczne u podstaw kultury. Z badań nad filozofią St.I. Witkiewicza*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP”, z. 70, Prace Filozoficzne III.
- Rogatko B. (1971), *Walka o treść Irzykowskiego jako polemika z programem estetycznym S.I. Witkiewicza*, „Pamiętniki Literackie” z. II.
- Smrokowska-Reichmann A. (2006), *Między kierunkowaniem a sterowaniem. Społeczeństwo Habermasa jako świat życia i system*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 1 (13), s. 241–258.
- Smrokowska-Reichmann A. (2008), *Ekwiwalentne wartości, totalna komunikacja. Między Baudrillardem a Habermasem*, „Principia” t. 50, s. 267–282.
- Smrokowska-Reichmann A. (2013), *Terroryzm a Zło według Jeana Baudrillarda*, [w:] D. Probuca (red. nauk.), *Etyka a zło*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, s. 231–242.
- Soin M. (1995), *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum.
- Szymańska B. (1971), *Teoria poezji St.I. Witkiewicza*, „Studia Estetyczne” t. 8.
- Witkiewicz S.I. (1959), *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym* [w:] tegoż, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa: PWN.
- Witkiewicz S.I. (1993), *Narkotyki*, Warszawa: PWN.
- Witkiewicz S.I. (1993), *Niemyte dusze*, Warszawa: PWN.

SURFEIT. PHILOSOPHIES OF JÜRGEN HABERMAS  
AND JEAN BAUDRILLARD AGAINST THE BACKGROUND  
OF STANISLAW I. WITKIEWICZ'S NEOHUMANISTIC CATASTROPHISM

Summary

The paper analyses the category of neo-catastrophism. Postmodern society has launched the mechanisms of self-destruction which are now working not only in interpersonal and communicative relationships, but also in the realms of axiology, ethics and even ontology. According to the author, the main aspects of Jean

---

Baudrillard's and Jürgen Habermas' philosophy can be interpreted as containing such neo-catastrophic message. However, as the forerunner of neo-catastrophism in philosophy the author points out Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy), especially his theory of metaphysical feelings and their disappearance in mass society. Stanisław Ignacy Witkiewicz, known among the philosophy critics as neo-humanistic catastrophist, has foreseen many categories which are typical for Habermas' and Baudrillard's writings. The neo-catastrophic mechanisms has a serious consequences for the condition of postmodern subject, the more so because the main part of the neocatastrophism is the strong conviction that there is no escape. The author, besides the main thesis mentioned above, highlights some common features between Baudrillard's and Habermas' conceptions.