

Robert Mołdysz

Historiozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza

Folia Philosophica 25, 284-309

2007

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Robert Mołdysz

Historiozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza

Rozważania nad wizją dziejów skonstruowaną przez Witkiewicza są dziś ze wszech miar zasadne. Wiele bowiem wskazuje na to, że jego teza o upadku kultury nie wzięła się znikąd. Że istniały powody, by z przekonaniem głosić zbliżający się nieuchronnie koniec „kultury duchowej”. Poglądy historiozoficzne Witkacego zasługują na analizę już choćby z tej racji, że jeśli zawierają twierdzenia przylegające do rzeczywistości (społecznej), to z ich treści da się wydobyć na światło dzienne zagrożenia, których współczesny człowiek winien się spodziewać. Niniejsze rozważania mają czynić zadość postulatowi łączenia teorii z praktyką. Najpierw zrekonstruowane zostaną filozoficzno-historyczne założenia Witkiewiczowskiej koncepcji dziejów, a następnie zarysowany będzie opis doświadczeń, które je pozytywnie weryfikują. Na początek postawmy za S.J. Lecem pytanie:

Skąd wziął się sens, jaki wkładamy w ten cały bezsens?

Wszelka podejmowana przez *homo sapiens* refleksja nad dziejami jest uwikłana w trudną do przezwyciężenia antynomię. Z jednej bowiem strony, orzekając o przemijaniu i zachodzeniu w świecie ludzkim zmian, człowiek sytuuje się w pozycji transcendentnej wobec zdarzeń, w pozycji zupełnie dla niego nienaturalnej — wszak sam

jest częścią poznawalnego procesu przemian dziejowych. Z drugiej jednak strony musi przyjąć, pod groźbą kolizji z doświadczeniem, że zmiana i przemijanie w świecie zachodzą. W przeciwnym wypadku skazałby się na nieruchomość. Zatem pragnienie poznania prawdy i względy praktyczne skłaniają człowieka do namysłu nad otaczającą go rzeczywistością, w tym — rzeczywistością historyczną. Ale poznanie tej rzeczywistości przysparza niemałych kłopotów. Filozoficzna refleksja nad dziejami zawiera, w sposób bardziej lub mniej uświadomiony, fundamentalne problemy ontologiczne i epistemologiczne, które dotyczą natury zjawisk społecznych. Myśl ludzka staje wobec karkołomnej próby rozwiązania problemu: czy dzieje są wynikiem działania sił materialnych czy niematerialnych? Czy są pochodną czynników subiektywnych czy obiektywnych idei? Czy całość zjawisk dziejowych da się zredukować do zjawisk psychicznych, czy może do natury człowieka — jego motywów i popędów? Wreszcie, czy w namyśle nad dziejami można posługiwać się metodami właściwymi naukom przyrodniczym? Historia myśli społecznej pokazuje, że na tak postawione pytania udzielano różnych odpowiedzi. I jakkolwiek każda „szkoła” rozwiązywała te zagadnienia w ramach własnych założeń teoretycznych, to jednak wszystkie one dążyły i dążą do zracjonalizowania rzeczywistości historycznej; do uporządkowania faktów i zjawisk społecznych w harmonijną całość.

U początków rozważań nad Witkacego wizją dziejów trzeba wyznaczyć zakres stosowalności pojęć: „filozofia dziejów” i „historiozofia”. Kwestia dotycząca typologii refleksji nad dziejami doczekała się wielu niezależnych ujęć. Wszystkie jednak, z wyjątkiem tych, które sprzeciwiają się formułowaniu praw historycznych¹, dają się sprowadzić do klasyfikacji, w której filozofię dziejów i historiozofię albo (1) traktuje się jako synonimy, albo też (2) zdecydowanie od siebie separuje. Fakt ten dobrze ilustrują dwa klasyczne stanowiska filozoficzne wobec zagadnienia dziejów. Pierwsze stanowisko reprezentuje w filozofii polskiej S. Swieżawski, który nie odróżnia historiozofii od filozofii dziejów, twierdząc, że ta ostatnia może być uprawiana jako metafizyka dziejów (historiozofia) lub jako dział antropologii filozoficznej. W tym ujęciu metafizyka dziejów może powstać wyłącznie na gruncie apriorycznej i idealistycznej filozofii. Tak określona, traktowana jest jako odrębna sfera rzeczywistości. Elementów potrzebnych do zbudowania takiej teorii mogą dostarczyć już to oparte na doświadczeniu nauki przyrodnicze, już to jakaś niezależna od doświad-

¹ Por.: K.R. Popper: *Nędza historycyzmu*. Przekł. S. Amsterdamski. Warszawa 1999.

czenia, uniwersalna i niewątpliwa wiedza². Natomiast filozofia dziejów pojmowana jako dział antropologii opiera się na założeniu, że nie istnieje żadna niezależna od człowieka rzeczywistość historyczna i dzieje nie są niczym innym, jak tylko całą działalnością człowieka już dokonaną³. Tak rozumiana filozofia dziejów może być uprawiana na gruncie realistycznym. Jakkolwiek klasyfikacja, w której filozofie dziejów i historiozofię się utożsamia, najczęściej występuje w literaturze przedmiotu, to jednak nie jest powszechnie obowiązująca. August Cieszkowski w *Prolegomena zur Historiosophia* odróżnia historiozofię od filozofii dziejów. Historiozofia to nie wiedza o przeszłości czy terażniejszości, lecz wiedza, która wybiega w przyszłość, wiedza, która stawia sobie jeden cel: przewidzieć przyszły bieg zdarzeń. W przekonaniu Cieszkowskiego filozofia dziejów jest zawsze refleksją *ex post*; kiedy wszystko już się dokonało. W tej perspektywie filozofie dziejów da się podzielić na: aprioryczną (Hegel) i aposterioryczną (Koneczny), subiektywistyczną (Dilthey) i obiektywistyczną (Kant), indywidualistyczną (Carlyle) i uniwersalistyczną (marksści) itp.⁴

Brak jednoznacznego nazewnictwa nie wskazuje jeszcze, iżby filozoficzna refleksja nad dziejami pozbawiona była kryteriów, z których pomocą dałoby się ją jednoznacznie wyodrębnić. Przeciwnie, każda refleksja nad historią powszechną ma pewne właściwości jej tylko przysługujące⁵. Przede wszystkim refleksja ta wymaga uznania aksjomatu o istnieniu przemijalności i ciągłości historycznej. Ciągłość historyczna zakłada *implicite* istnienie związku przyczynowego między „przeszłością” i „teraźniejszością”⁶. A właściwie należałoby powiedzieć: związku między „przeszłością” i „przyszłością”, gdyż moment „teraz” nie istnieje⁷, skoro albo „już” był i przeminął, albo „jeszcze” nie zaistniał.

² Por.: S. S w i e ż a w s k i: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 457.

³ Por. ibidem, s. 471—472.

⁴ Por.: J. S k o c z y Ń s k i: *Koneczny. Teoria cywilizacji*. Warszawa 2003, s. 19.

⁵ Por.: Z. K u d e r o w i c z: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1985, s. 5.

⁶ „Każda »teraźniejszość« — pisze F. Braudel — łączy ruchy o różnym pochodzeniu i różnym rytmie; czas dzisiejszy wywodzi się jednocześnie z wczoraj, z przedwczoraj, z niegdyś”. F. B r a u d e l: *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*. W: I d e m: *Historia i trwanie*. Przekł. B. G e r e m e k. Warszawa 1999, s. 60.

⁷ Z równą słusnością można twierdzić, że istnieje tylko „teraz”, wszak o „przeszłości” wiemy, że przeminęła i już jej nie ma, a o „przyszłości”, która jeszcze nie zaistniała, nie wiadomo nic. Tedy „przeszłość” epistemologicznie jest otwarta, a ontologicznie zamknięta, „przyszłość” zaś ontologicznie jest otwarta i epistemologicznie zamknięta. Por.: J. B a Ń k a: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983.

Przyjęcie tezy o istnieniu relacji zwrotnej: „przeszłość — przyszłość”, ostatecznie rozstrzyga o możliwości uporządkowania zjawisk społecznych w całość. W konsekwencji znaczy to, że życie ludzkie to nie jakieś przypadkowe nagromadzenie faktów, a rzeczywistość historyczna to nie jakaś beładna i bezkształtna „masa” zdarzeń, lecz jednolity proces, który pozwala się ująć w kategorii poznawcze, jakimi człowiek operuje. Przy czym refleksja nad dziejami, czyli taka refleksja, która uznaje aksjomat o ciągłości historycznej, musi mieć w swym założeniu coś więcej. Otóż musi każdy fakt historyczny ujmować całościowo. Tym samym nie może się zadowolić wyłącznie jego naoczną rejestracją; kategorie czasu i przestrzeni nie wystarczają do jego wyczerpującego opisu. Każda refleksja nad dziejami zakłada sens (cel) dziejów oraz idealistyczną kategoryzację rzeczywistości historycznej⁸. Z tego zaś wynika, że refleksja tego typu radykalnie sprzeciwia się takiej postawie poznawczej, która pozwala fakty historyczne ujmować jako izolowane lub — w najlepszym razie — luźno z sobą powiązane. Do takich orientacji teoriopoznawczych należy w pierwszym rzędzie zaliczyć wszystkie te, których korzenie tkwią w pozytywizmie bądź które do niego nawiązują. Zaproponowany przez ten nurt myślowy sposób pojmowania człowieka i świata nie ma dla historiografii większego uznania, a do historiozofii odnosi się z niechęcią. Jest tak między innymi dlatego, że zainteresowania swe ograniczył wyłącznie do zagadnień metodologicznych i teorii języka. Pojęciu „sens” nadał zdecydowanie logiczne znaczenie⁹.

Jak zatem rozumieć pojęcie „sens” w ujęciu historycznym? Jakie racje przywołać, aby usprawiedliwić poszukiwanie sensu w dziejach? Niewątpliwie refleksja nad dziejami i ich sensem nawiązuje do starożytnej idei, że narodziny, dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość, śmierć to fazy cyklu życia nie tylko pojedynczych roślin i zwierząt, lecz również całych społeczeństw, ras, i w ogóle — ludzkości¹⁰. Wolno więc przypuszczać, że wnikliwa obserwacja przyrody, szczególny rodzaj indukcji, jaką jest rozumowanie *per analogiam* oraz uwolnienie myśli od mitologicznego pojmowania świata na rzecz ujęcia racjonalnego, uwarunkowały poszukiwania sensu w historii i dały im początek. Jak na ironię, pierwszy spójny projekt dziejów ludzkości nie pochodzi jednak od niezależnie myślącego filozofa, ale od chrześcijań-

⁸ Por.: S. S w i e ż a w s k i: *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 47—48.

⁹ Na przykład dla G.W. Fregego sensem zdania jest jego wartość logiczna (Prawda lub Fałsz). Por.: G.W. F r e g e: *Sens i znaczenie*. W: I d e m: *Pisma semantyczne*. Przekł. B. Wolniewicz. Warszawa 1977.

¹⁰ Ta starożytna idea leży u podstaw Platonińskiej interpretacji schyłku i upadku greckich miast-państw oraz imperium perskiego.

skiego teologa — św. Augustyna. Bo choć licznych intuicji historiozoficznych doszukać się można już w tekstach pisarzy i myślicieli starożytnych: Herodota, Hipokratesa, Platona, Polibiusza¹¹, to jednak rozważaniom tym wyraźnie brak świadomości istnienia „celu” i „sensu” dziejów ludzkich; rozważaniom tym nie przyświeca idea niezmiennego kierunku historii.

J. Patočka pojęcie „sens” zalicza do rzędu takich pojęć, jak „bycie”, „dzianie się”, czy też „jawienie się”. Twierdzi, że „trudność określenia go, a zarazem jego niezbędność sprawiają, iż tak często sięgamy po wypróbowany sposób zaoszczędzania sobie bliższej analizy, którym jest założenie oczywistości tego niezbędnego środka możliwego”¹². Próba określenia pojęcia „sens” następuje zatem podobnych trudności, z jakimi zmagał się Aureliusz Augustyn, usiłując podać definicję „czasu”: „Kiedy mnie pytają, czym jest czas — wiem — pisze w *Wyznaniach* — a kiedy staram się pytającemu wyjaśnić — nie wiem”. Najogólniej problem polega na tym, że zarówno pojęcie „sens”, jak i „czas” są pojęciami pierwszymi, niedefiniowalnymi. Pojęciami, które należą do definicji innych pojęć, same nie dając się do końca określić. Jeśli tak, to można tylko intuicyjnie uchwycić pojęcie „sens”. Jedną z takich prób jest ta, którą K. Löwith zawarł w *Historii powszechnej i dziejach zbawienia*. Filozof zwraca uwagę, że nasz sposób mówienia utożsamia „sens” i „cel”, a także „sens” i „ostateczny kres”. To zwykle „cel” wyznacza znaczenie pojęcia „sens”. Podobnie jak „sens wszystkich rzeczy, które są tym, czym są nie z samej natury, lecz zostały zamierzone i stworzone [...], określa się z ich *po co*, czyli celu. Stół [na przykład — R.M.] jest *stołem* przez to, że odsyła do jakiegoś *po co*, które wskazuje hen poza jego byt rzeczowy”¹³. „Także zdarzenia historyczne — wyjaśnia Löwith — są sensowne tylko wtedy, gdy odsyłają do jakiegoś celu poza wydarzeniami faktycznymi, a ponieważ historia jest ruchem czasowym, cel ten musi być celem przyszłym. Ani poszczególne zdarzenia, ani też następstwo zdarzeń nie są już jako takie sensowne i celowe. Pełnia sensu jest sprawą czasowego wypełnienia. Odważyć się na wypowiedź o sensie wydarzeń historycznych można tylko wtedy, gdy uwidacznia się ich przyszły *telos*”¹⁴.

¹¹ Por.: A. J. Toynbee: *Antyczna grecka myśl historyczna*. Przekł. A. Piskoźub. Toruń 2000, s. 174—184.

¹² J. Patočka: *Czy dzieje mają sens*. W: Idem: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Przekł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa 1998, s. 73.

¹³ K. Löwith: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*. Przekł. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 9.

¹⁴ Ibidem.

W tym ujęciu *telos* nadaje „sens historii” (św. Augustyn). „Sens historii” jest bowiem określony odpowiedzią na pytanie: *dokąd* zmierzają dzieje ludzkości? Ale też „sens historii” może nadawać to, co rozumne; to, co zrozumiałe, to, co racjonalne i uzasadnione (Witkacy). A dokładniej: dzieje ludzkości stają się zrozumiałe dlatego, że „prawo” ujawnia ich „sens”. Tym samym zakłada się możliwość poznania sensu (wydarzeń), a nie tylko stwierdzenie jego istnienia¹⁵; przy czym w filozofii dziejów „sens” podlega wartościowaniu (dodatniemu, ujemnemu), w przeciwieństwie do uchwyconego prawa historycznego. Prawo pozostaje niewrażliwe na jakiegokolwiek opinie i mniemania człowieka, opisuje mechanizm wprawionej w ruch Historii i realizuje się w rzeczywistości społecznej z żelazną konsekwencją; bez względu na to, czy człowiek o tym wie, czy nie wie; czy tego chce, czy nie chce, czy to mu się podoba, czy nie podoba. Do istoty prawa historycznego bowiem należy konieczność jego obowiązywania w świecie ludzkim. Podać prawo historii (konieczność) — to jednocześnie usprawiedliwić poszukiwanie sensu dziejów, skoro dzieje nie są domeną przypadku. Lub inaczej: dzieje nabierają sensu dzięki temu właśnie, że ich przebieg jest realnym, bo zapisanym pod postacią zdarzeń historycznych, urzeczywistnieniem niezmiennego prawa, które ujawnione na drodze abstrakcji bądź objawienia, istnieje ponad zmienną rzeczywistością (historyczną). Przeto wolno twierdzić, że każda filozofia dziejów, czyli każda historiozofia, jest swoistą „teodyceą”, swoistym usprawiedliwieniem Historii¹⁶. Po tym krótkim wprowadzeniu można przystąpić do odpowiedzi na pytanie: czy Witkacemu udało się uchwycić sens historii? A jeśli tak, to czy był on historiozofem czy tylko filozofem dziejów?

Wizja dziejów

Swoje poglądy na bieg historii zarysował najobszerniej w dwóch teoretycznych dziełach: w *Nowych formach w malarstwie i wynikających stąd nieporozumieniach* oraz w *Niemytych duszach*. W pracach tych autor zdaje się spoglądać na dzieje ludzkie z dwóch

¹⁵ Por.: S. S w i e ż a w s k i: [Ankieta] *Czy dzieje mają sens?*. „Znak” nr 11—12 (257—258), s. 1425.

¹⁶ Por.: I. B e r l i n: *Historical Inevitability*. London 1957, s. 10.

przeciwstawnych punktów widzenia: retrospektywnego i prospektywnego. Najpierw spogląda na dzieje *ex post*. Perspektywa ta pozwala uchwycić niezmiennie prawa i zasady, którym podlegają zjawiska społeczne, oraz usprawiedliwia roszczenia uniwersalistyczne. „Ja nie będę opisywał tego, co byle dureń zobaczyć i opisać potrafi. Ja muszę sięgnąć w niewiadome, w sam najistotniejszy podkład tego, czego powierzchwnie durnie tylko widzą i opisują bez trudu. Ja chcę zbadać prawa historii świata nie tylko tu, ale wszędzie, gdzie są myślące stworzenia”¹⁷. W dalszym toku rozważań autor *Nowych form* przyjmuje punkt, z którego jasno i wyraźnie widzi to, co wykracza poza horyzont zdarzeń dokonanych. Opisuje rzeczywistość historyczną, która niebawem ma zaistnieć. Przyjmując zatem typologię zaproponowaną przez Cieszkowskiego, Witkacy jawi się nam jako historiozof, jako ten, który antycypuje „przyszłość”; który ma wiedzę o tym, co niezawodnie zdarzyć się ma w „przyszłości”. Interesujący z metodologicznego punktu widzenia okazuje się przy tym sposób, w jaki wiedzę tę filozof uzasadnia. Inaczej bowiem problem ukazany jest w *Nowych formach*, inaczej — w *Niemytych duszach*. Niemniej w swych ostatecznych wynikach prace te są zbieżne.

W *Nowych formach* historyczno-filozoficzna refleksja przybiera następującą postać. Najpierw Witkacy *a priori* nakłada na dzieje ludzkie stałą, wyższego rzędu korelację między „uczuciem metafizycznym” i „uspołecznieniem” (filozofia dziejów). Korelacji tej nadaje status „związku funkcjonalnego”¹⁸, przez który niejako destyluje całą poznawalną rzeczywistość historyczną. Następnie z wyników poznania, jakie uzyskał w rezultacie skojarzenia z sobą „przeżycia metafizycznego” i „uspołecznienia”, wyprowadza ostateczne konsekwencje, które stają się podstawą opisu zdarzeń przyszłych (historiozofia). Czym jest zatem „przeżycie metafizyczne” i „uspołecznienie”? Otóż pojęcie „przeżycie metafizyczne” przybiera kilka znaczeń¹⁹. W odniesieniu do Witkiewiczowskiej refleksji nad dziejami dwa rozumienia wydają się zasadnicze, a mianowicie: jako „jedność osobowości”²⁰, czyli przeżycie własnej tożsamości; przeżycie siebie jako siebie właśnie,

¹⁷ S.I. Witkiewicz: *Nienasylenie*. Warszawa 1996, s. 45.

¹⁸ „W rzeczywistości — przekonuje Witkacy — mamy istotnie jedynie związki funkcjonalne, które dla celów praktycznych rozbijamy na oddzielne kompleksy, nazywając je przyczynami i skutkami”. S.I. Witkiewicz: *Wątpliwości metodologiczne*. W: Idem: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902—1932)*. Warszawa 2002, s. 81.

¹⁹ Por.: B. Szymańska: *Teoria poezji Stanisława Ignacego Witkiewicza*. „Studia Estetyczne” 1971, T. 8.

²⁰ S.I. Witkiewicz: *Szkice estetyczne*. W: Idem: *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*. *Szkice estetyczne*. Warszawa 2002, s. 278.

oraz jako „niepokój metafizyczny”²¹, który jest skutkiem uświadomienia sobie przez indywiduum (Istnienie Poszczególne) osamotnienia we wszechświecie; uświadomienia sobie odrębności wynikającej z „rozszczerzenia” bytu na „ja” i „nie-ja”. Ta wyróżniająca człowieka zdolność przesądza o możliwości opisanego go za pomocą formuły *homo metaphisicus trepidus*²². Zatem „przeżycie metafizyczne” z jednej strony prowadzi do „odwartościowania wszystkiego w zetknięciu z nieskończonością i tajemnicą albo śmiercią”²³, natomiast z drugiej — konstytuuje ono człowieka i tym samym zasługuje na wyróżnienie. W przeżyciu tym bowiem, dokonuje się chwilowy, „momentalny” ogład całości bytu. W tej perspektywie człowiek jest wtedy człowiekiem, kiedy zdolny jest doświadczyć „dziwności metafizycznej”. Jedyne wartościowymi momentami w życiu ludzkim są te chwile, w których „człowiek zagłębia się myślą w przepaść bezdennej Tajemnicy”²⁴. Wiemy też od Witkacego, że „przeżycie metafizyczne” domaga się rozwiązania, ciągle poszukuje nowych środków i form wyrazu. I znajduje je. Począwszy od religii, filozofii i sztuki, aż po współczesną — tak zdawałoby się bardzo od metafizyki oddaloną — reklamę²⁵. Ale też uczucie to można stłumić w sobie, na przykład za pomocą notorycznego stosowania takich „ogłupiańsów”, mówiąc językiem Witkacego, jak tytoń, alkohol i inne środki, albo też przyjmując system pojęć łagodzących. Przy czym „uczucie metafizyczne”, choć irracjonalne, nie jest doświadczeniem mistycznym²⁶. Witkacy zwraca uwagę, że między pojęciami „metafizyczny” i „mistyczny” rozciąga się przepaść²⁷, natomiast „uczucie metafizyczne” jest radykalnie przeciwstawione „uczuciom życiowym”. Zatem „dziwność metafizyczna” w żadnym razie nie leży u podstaw takich uczuć, jak: miłość, głód, pragnienie, gniew.

²¹ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*. W: Idem: *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne...*, s. 13.

²² L. G a w o r: *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozoficznej 1918—1939*. Lublin 1999, s. 199.

²³ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 17.

²⁴ Ibidem, s. 172.

²⁵ Por.: J. Skoczyński: *Metafizyka i reklama*. W: Idem: *Ludzie i idee. Szkice historyczno-filozoficzne*. Kraków 1999, s. 22—23.

²⁶ S. Mazurek myli się, zaliczając Witkacego do „mystyków bez Boga”. Por.: S. Mazurek: *Przeżycie metafizyczne w filozofii Witkacego*. W: *Kołąkowski i inni*. Red. J. Skoczyński. Kraków 1995, s. 152.

²⁷ Por.: S.I. Witkiewicz: *Uczucie metafizyczne*. W: Idem: *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 71—72.

Jeśli chodzi o zjawisko „uspołecznienia”, to Witkacy definiuje je jako „podporządkowanie interesów jednostki interesom ogółu”²⁸. Tak ujmowany proces zakłada zależność człowieka od człowieka. Nawet tyran do poczucia swej odrębności i przeżycia „jedności osobowości” potrzebuje „masy”, którą mógłby dowolnie kształtować²⁹. Zjawisko „uspołecznienia” jest konieczne i obiektywne, a podstawą jego istnienia są idee pragmatyzmu i utylitaryzmu. Na pytanie: jak żyć?, odpowiada się tu jednoznacznie: wygodnie, bezpiecznie, dostatnio, przy czym wzrastający konformizm i konsumpcjonizm wymagają odpowiedniej organizacji pracy, która ostatecznie podlega zasadzie komplikacji i racjonalizacji. Proces „uspołecznienia” nie może się zatem obyć bez nauki. Teorie naukowe są instrumentami, za których pomocą człowiek kształtuje otaczającą go rzeczywistość, w tym rzeczywistość społeczną. Proces kulturotwórczy (cywilizacyjny), podlegając zasadzie nieodwracalności, staje się podstawą postępu naukowo-technicznego. „Ludzkość — wyjaśnia pisarz — nie może się świadomie cofnąć z raz już osiągniętego stopnia kultury, nawet nie może się zatrzymać, zatrzymanie się jest tu równoznaczne z cofnięciem. Nie możemy wyrzec się wzrastającego udogodnienia i bezpieczeństwa życia, nie możemy świadomie powstrzymać dalszego opanowywania materii przez człowieka i wynikającej stąd organizacji klas pracujących na wielkich obszarach naszej planety”³⁰.

Wydawać by się mogło, że tak ujęty postęp ma jednoznaczną, pozytywną ocenę; że stanowi wartość samą w sobie. Tak jednak nie jest. W innym miejscu filozof pisze: „[...] człowiek stworzył kulturę, która przerastała jego siły, a ponieważ rozwoju jej cofnąć (przynajmniej na razie) nie może, musi zginąć pod jej ciężarem. Człowiek nie był przygotowany fizycznie do tego, co z nim zrobił jego mózg; [...] tu trzeba by cofnąć kulturę na wielką skalę; jest to możliwe przy daleko większym stopniu uspołecznienia, ku któremu zresztą zdążamy”³¹. Jak rozumieć tę dość zagadkową wypowiedź? Otóż w cytowanej wypowiedzi Witkacy zakłada, że niczym nie ograniczony, pozbawiony wszelkich granic rozwój techniki może się w rezultacie okazać dla człowieka szkodliwy i zgubny. W jakimś stopniu powstrzymać ów proces, a raczej złagodzić jego skutki może wyższy stopień centralizacji państwa (społeczeństwa). Ten aspekt „kultury”, jako coś, co zagraża człowiekowi, pisarz wartościuje ujemnie. Bliższe określenie pojęcia „kultura” wydaje się jednak nieodzowne. Jeśli bowiem powiada się, że

²⁸ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 154.

²⁹ Por.: *ibidem*, 151.

³⁰ *Ibidem*, s. 144—145.

³¹ *Ibidem*, s. 214.

Witkacy był głosicielem „katastrofy kulturowej”³², a do „kultury” zaliczał wszystko to, „co jest zorganizowaną sumą dóbr duchowych i materialnych przetworzonych danego czasu”³³, to zasadnie można pytać, czy chodzi tu o upadek „kultury duchowej” czy „kultury materialnej”. A może jednej i drugiej?

Pytania to ważne, gdyż wedle Witkacego historia jest napędzana przez „kulturę”, czyli „przez to, co kobiety i mężczyźni považają, pielęgnują, wielbią; przez to, co społeczeństwo uważa za prawdziwe, dobre i szlachetne; przez wyraz, jaki daje się tym przekonaniom w mowie, literaturze i sztuce; przez to, co jednostki i społeczności chcą położyć na szalach swojego życia”³⁴. Inna kwestia to ustalenie, co stoi za motywacjami „kobiet i mężczyzn”. Czy jest to jakaś „nieokiełznana siła”³⁵, a może to ideologia, idea społeczna, która zdobywa powszechne uznanie? Takie ujęcie sprawy mogłoby sugerować dwoisty model historii³⁶. Pierwszy — „obiektywny”, miałby w założeniu aprioryczny plan dziejów, którego podmiotem jest jakieś bezosobowe „nieubłagane fatum”, odpowiednik „fizycznego i psychologicznego determinizmu”³⁷, drugi — „subiektywny”, cechowałby się wskazywaniem zależności przebiegu dziejów od aktualnie akceptowanych wyobrażeń, światopoglądów, przekonań poszczególnych jednostek, czy też grup społecznych, które tym samym tworzyłyby sens historii. Wszystko jednak zdaje się przemianować za tym, że oba te ujęcia historii traktował Witkacy jako komplementarne, a nie konkurencyjne³⁸; że istnieje ogólny schemat dziejów, w który wpisują się działania poszczególnych jednostek, który jest zbieżny z ich wolą. I nie mogą tego stanu rzeczy unieważnić dopuszczalne drobne „oscylacje” czy odchylenia od zarysowanej ogólnej konstrukcji. Myśl historiozoficzna Witkacego biegnie tedy w kierunku: od przeszłości do przyszłości; od „przed” do „po”, od tego, co dane, do tego, co szukane („niewiadome”); od początków dziejów do końca historii.

³² J.E. Płomińska nazywa Witkacego *Maximus Pontifex* polskiego katastrofizmu. Por.: J.E. Płomińska: *Witkiewicz. Człowiek i twórca*. Warszawa 1957, s. 177–266.

³³ S.I. Witkiewicz: *O znaczeniu filozofii dla krytyki*. W: *Idem: O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*. Warszawa 1976, s. 529.

³⁴ G. Weigel: *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*. Przekł. I. i P. Zarębscy. Warszawa 2005, s. 38.

³⁵ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 42–43.

³⁶ Por.: M. Soin: *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Wrocław 2002, s. 56–59.

³⁷ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 146. Psychologiczny determinizm odpowiada determinizmowi idealistycznemu.

³⁸ Por.: M. Soin: *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza...*, s. 57.

Z kolei w *Niemytych duszach* dzieje ludzkie są rozważane w porządku psychoanalitycznym (dzieje Polski) i biologicznym. W refleksji tej za aksjomat przyjmuje się twierdzenie, że życie jest faktem „absolutnie pierwotnym”³⁹. Historia ludzkości jest tu historią gatunku: „[...] gatunek [...] »myśli« zupełnie tak jak indywiduum — wyjaśnia Witkiewicz — oczywiście »myśli« tak sumą indywiduów, z których się składa”⁴⁰. „Transcendentalne prawa” pokrywają się tu ze sferą biologiczną, a podmiotem dziejów jest instynkt, „demon gatunku”. Należy jednak zaznaczyć, że filozof wyklucza możliwość stosowania pojęcia „celowość” do zjawisk życia. Niepokoi go zwłaszcza perspektywa wyzyskania celowości na potrzeby metafizyki oraz usprawiedliwienia wiary w stworzenie świata, które w jego przekonaniu ostatecznie jest niewytłumaczalne⁴¹. Zamiast poszukiwać celowości w zachowaniu gatunku ludzkiego, należy zebrać ogólne prawa biologiczne, które wyjaśniają nasze zachowanie⁴². Poznanie tych praw daje rękojmię trafnego przewidywania „przyszłości”⁴³. Wizję dziejów zarysowaną w *Niemytych duszach* można tedy klasyfikować jako historycystyczną doktrynę naturalistyczną⁴⁴.

Reasumując: zarówno *Nowe formy*, jak i *Niemyte dusze* zawierają przekonanie o dającej się uchwycić w dziejach ludzkich „prawidłowości historycznej”. Jeśli więc pod pojęciem „katastrofizm” rozumieć „konstrukcję teoretyczną, w której wszelki rozwój zmierza do zniszczenia”⁴⁵, to wymienione pisma świadczą na rzecz nieuchronnego

³⁹ S.I. Witkiewicz: *Zagadnienie psychofizyczne*. Warszawa 1978, s. 111.

⁴⁰ S.I. Witkiewicz: *Niemyte dusze*. W: Idem: *Narkotyki. Niemyte dusze*. Warszawa 1979, s. 251.

⁴¹ Por.: S.I. Witkiewicz: *Zagadnienie psychofizyczne...*, s. 111.

⁴² „W zastosowaniu do gatunku pojęcie celowości w objaśnianiu jego zachowania się, podobnie jak w kwestii korelatywnego mu zachowania indywiduum, nic nam wyjaśnić nie może. Chodziłoby raczej o zebranie koniecznych ogólnych (a przez to ogólnie-ontologicznych) praw biologicznych, bez których zachowania niewyobrażalne byłoby życie tak gatunku, jak i indywiduum”. Ibidem, s. 113.

⁴³ „[M]ożliwe jest, że taka właśnie ogólna konstrukcja stworzeń, jaką napotykaemy na naszej [P]lanecie, jest też ogólną formą wszelkiego żywego stworu i że ona to tylko umożliwia, na wyższych stopniach hierarchii, antycypację przyszłości, nie tylko w postaci [s]pełniających się automatycznie, zawartych niejako w samej organizacji formie możliwości, funkcji, ale w postaci określonych, mających być wcieleniami w [rze]czywistość [wyobra]żeń”. Ibidem, s. 114.

⁴⁴ Por.: K.R. Popper: *Nędza historycyzmu...*, s. 43 i nast. Podobnie pisze M. Szpakowska: „Jeśli przyjąć, że na myślenie pozytywistyczne składają się: empiryzm, negacja bytowej samodzielności pojęć ogólnych, całkowity rozdźwięk między opisem i oceną oraz dążenie do jedności metody w całokształcie wiedzy — Witkiewicz jako twórca teorii kultury mieści się całkowicie w tych kategoriach”. M. Szpakowska: *Witkiewiczowska teoria kultury*. „Dialog” 1968, nr 10, s. 126.

⁴⁵ Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów...*, s. 216.

końca „kultury duchowej”. Przy czym prorocstwo Witkacego nie jest prorocstwem w znaczeniu przestrogi, wołania o opamiętanie, ale ma charakter prorocstwa kasandrycznego. Wieszczonego bowiem upadek „kultury wyższej” jest nieodwołalny. Za przepowiednią nie stoją przypadkowe, dowolne mniemania. Stoi za nią metafizyka dziejów. Dzieje ludzkości nie są w tym ujęciu otwartą przestrzenią intersubiektywnego (społecznego) tworzenia sensu. Należy jednak zaznaczyć, że zagłada dotyczy wybranych składników ludzkiej rzeczywistości, a ściślej mówiąc, dotyczy wartości absolutnej, jaką jest „przeżycie metafizyczne” i oparta na nim „kultura indywidualna”. Jest to więc „konsekwentny katastrofizm partykularny”⁴⁶.

Znaki upadku

„Straszna prawda — powiada Witkacy — wygląda na nas z kart historii”⁴⁷. Wszelako „trzeba widzieć nie stan nasz obecny, ale konsekwencje dla niedalekiej już może przyszłości”⁴⁸. Cóż to za prawda? Przyszłość, jaką zapowiada filozof, jest ostatecznie przedłużeniem dwóch krzywych: wzrastającego „uspołecznienia” i zanikającego „uczucia metafizycznego”. Lub inaczej: jego wizja przyszłości jest wyprowadzeniem ostatecznych konsekwencji z faktu jednoczesnego zachodzenia w rzeczywistości społecznej dwóch przeciwnych sobie zjawisk: rozwoju „uspołecznienia” oraz uwiędnięcia „kultury wyższej”. „Przyszłość” wyprowadza więc z „przeszłości”. „Przeszłość” stanowi punkt wyjścia przewidywania tego, co zdarzyć się ma nieodwołalnie i ostatecznie w „przyszłości”⁴⁹, czyli końca „kultury duchowej”. Takie ujęcie pozwala klasyfikować myśl historiozoficzną Witkacego jako finalizm⁵⁰. Mamy

⁴⁶ L. G a w o r: *Katastrofizm w polskiej myśli...*, s. 24.

⁴⁷ S.I. W i t k i e w i c z: *Nowe formy...*, s. 156.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 188.

⁴⁹ „Nie możemy przesądzać, jakie formy przybierze z czasem życie społeczne — jest to równanie o zbyt wielkiej liczbie niewiadomych — w każdym jednak razie na podstawie już znanego nam wycinku historii możemy twierdzić, że uspołecznienie się ludzkości jest zjawiskiem na wielkich dystansach nieodwracalnym, mimo że na małych ulegać może pewnym stosunkowo drobnym oscylacjom” — wyjaśnia Witkacy. *Ibidem*, s. 145.

⁵⁰ Por.: S. M a z u r e k: *Wątki historiozoficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917—1950*. Wrocław 1997, s. 178.

tu wszelako do czynienia z prognozowaniem przez zwykłą ekstrapolację zaobserwowanych tendencji „uspołecznienia” — dążenia do wygody i bezpieczeństwa, oraz „zbydłecenia”, czyli wyzucia człowieka z „przeżycia metafizycznego”. Nasuwa się więc pytanie: w jaki sposób przejawia się „uczucie metafizyczne”?

Otóż Witkacy zakłada, że „przeżycie metafizyczne”, choć jest subiektywnym, prywatnym doznaniem, to w procesie twórczym zostaje zobiektywizowane i podlega swoistej transformacji (przetworzeniu). Można by rzec, że twórczość stanowi pewną funkcję w sensie matematycznym $T: U \rightarrow D$, przekształcającą uwięzione w podmiocie dojmujące uczucie osamotnienia i przerażenia (U) w działanie (D). Działanie to zyskuje więc konkretną postać (dzieło sztuki, system filozoficzny). Albo jeśli by się odwołać do Arystotelesowskiej kategorii „aktu” i „potencji”, wewnątrzpodmiotowe „przeżycie metafizyczne” byłoby „możnością” przechodzącą w „akt” twórczy. Obserwowalnymi, ujawnionymi eksplozjami „potencji” są takie formy kreacji, jak filozofia i sztuka. Ale filozofia i sztuka nie byle jakie. Witkacy domaga się, aby sztuka ta była Czysta, a system filozoficzny godził niewspółmierne poglądy na świat i przewycięzał dualizm bytu.

Trzeba zapytać: jakie są przyczyny zaniku „przeżyć metafizycznych”? Pierwszej przyczyny zaniku „uczuć metafizycznych” doszukuje się filozof przede wszystkim w rozwoju nauki, ponieważ nauka, której standard wyznacza fizyka opierająca się na matematycznej „fikcji”, wyjaśnia świat jednostronnie, roszcząc sobie pretensje do wyczerpującego opisu, nie uwzględniając jednocześnie dwoistości Istnienia. Poza tym nauka nie radzi sobie z fundamentalnym problemem „takości, a nie inności”⁵¹ oraz pomija „obserwatora”⁵² i pojęcie „osobowości”. Opowiedzenie się Witkacego po stronie „przeżyć metafizycznych” ma pewne swe źródło w przekonaniu, że w „przeżyciu” tym indywiduum bezpośrednio doświadcza własnej tożsamości oraz jedności z bytem. Drugą przyczyną zaniku „przeżyć metafizycznych” tkwi w procesie uspołecznienia, a dokładniej: w „automatyzacji społecznej”⁵³. Nieustanna pogoń za wartościami materialnymi oraz mechanizacja życia

⁵¹ Por.: S.I. Witkiewicz: *Stosunek wzajemny nauki i filozofii*. W: I d e m: *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 137.

⁵² Wedle Witkacego „obserwator nie tylko wślizgnął się tu »zadnim, czorym chodom«, on po prostu rozsiadł się w odnośnych równaniach jak w fotelach — znajduje się w danym salonie czy nawet buduarze fizyki”. S.I. Witkiewicz: *O zjawiskowości tzw. przedmiotu rzeczywistego i fizykalnego jako jego części i o obserwatorze w równaniach fizyki, czyli o niesamowystarczalności czystego poglądu fizykalnego. O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*. Warszawa 1977, s. 349.

⁵³ Por.: S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 13—14.

społecznego powodują brak czasu na kontemplację i rozmyślania, które stanowią podstawę „kultury wyższej”. Trzecia przyczyna tkwi w samej istocie „uczucia metafizycznego”. Jeśli bowiem jest ono stopniowalne — pod względem nateżenia i częstotliwości — to wraz z jego „popularyzacją” i masowością permanentnie słabnie i deformuje się w zewnętrznym wyrazie⁵⁴. Zjawisko to Witkacy ujął w prawo „rozpuszczania się” wybitnych jednostek.

Jakie są symptomy upadku „kultury duchowej”? Jeśli chodzi o religię, to Witkacy nie poświęca jej większej uwagi. Panuje powszechne przekonanie, że filozof traktował ją jako rodzaj anachronizmu. Nie miał jednak złudzeń, iż do upadku religii przyczynia się postęp nauki i filozofia dyskursywna⁵⁵. Symptodem upadku religii ma być powstawanie sekt półreligijnych, półfilozoficznych⁵⁶.

Bardziej szczegółowo wypowiada się Witkacy na temat upadku filozofii⁵⁷, która popełniła „samobójstwo”. Owo „samobójstwo” ma polegać na rezygnacji z poszukiwania Prawdy Absolutnej i na uznaniu względności wszystkich systemów oraz wartości. Wedle pisarza filozofia — pod wpływem rozwoju nauk przyrodniczych i powszechnego hedonizmu — zawróciła z drogi poszukiwania ostatecznego systemu, choćby opatrzonego klauzulą hipotezy. Skoncentrowała się natomiast na rozwiązaniach szczegółowych, w postaci cząstkowych formuł pragmatycznych lub intuicyjnego „bergsonowskiego bełkotu”. Bezpośrednim powodem takiego stanu rzeczy jest, wedle filozofa, zagłuszenie — przez „uspokajające” *quasi*-filozoficzne systemy — „niepokoju meta-

⁵⁴ „[...] im bardziej popularyzowało się ujęcie tych uczuć [metafizycznych — R.M.], tym słabszymi stawały się one u wszystkich i tym bardziej deformował się ich zewnętrzny wyraz w sztuce, przy jednoczesnym doskonaleniu się ich czysto rozumowej interpretacji”. Ibidem, s. 148.

⁵⁵ Por. ibidem, s. 169.

⁵⁶ Por.: ibidem, s. 144. Można by dodać, że współczesną formą takich sekt jest ruch New Age, w którym nie ma miejsca na transcendencję osobową człowieka i na związanie sensu życia człowieka z transcendentnym Bogiem. Istnieją też pewne racje, aby w kategoriach religijnych rozważać współczesny globalizm. Por. P. J a r o s z y ń s k i: *Globalizm nową religią. Ocalić polskość!* Warszawa 2003.

⁵⁷ Wedle M. Szpakowskiej upadek filozofii zarysowuje się w pismach Witkacego na dwóch planach: immanentnym i funkcjonalnym. Na planie pierwszym filozofia, znajdując się pod przemożnym wpływem zmian społecznych, nauk szczegółowych i powierzchownego hedonizmu, sprzeniewierzyła się swemu powołaniu, koncentrując się wyłącznie na rozwiązaniach cząstkowych. Natomiast na planie drugim filozofia miałaby dążyć do ujęcia prawd ostatecznych, potwierdzających „metafizyczną okropność Istnienia”, racjonalizuje i poszukuje racji dla usprawiedliwienia tej „okropności”; miałaby pobudzać do rozwiązania „Tajemnicy Istnienia”, od tej „tajemnicy” abstrahuje, uspokaja i przechodzi do spraw praktycznych. Por. M. S z p a k o w s k a: *Witkiewicza teoria kultury...*, s. 114.

fizycznego”. W miejsce Tajemnicy Istnienia współczesna filozofia wstawiła sztuczne tajemnice „wirujących stolików”. Jediną sferę bezwzględnej prawdziwości stanowi jeszcze logika. Ta jednak jest najzupełniej nieprzydatna i oderwana od bytu. „Oczywiście najlepiej, jak mówił pewien logistyk w chwili rozpacz, przyjąć jeden znak: punkt, a jego regułą postępowania: nic z tym nie robić”⁵⁸ — pokpiwał sobie Witkiewicz.

Z kolei proces rozkładu sztuki⁵⁹ dokonuje się wskutek zalewu dzieł realistycznych, naśladowujących rzeczywistość. Autor *Nowych form* uskarża się na brak sztuki autentycznej, Sztuki Czystej, która buduje na przeżyciu „jedności osobowości”; która w „jedności wielości” elementów dzieła sztuki symbolizuje Tajemnicę Istnienia; która dzięki swej formalnej konstrukcji zdolna jest wzbudzić w odbiorcy głębokie przeżycie, dalekie od wrażeń życiowych, jakich dostarcza otaczająca rzeczywistość. Witkacego teoria sztuki bowiem bez reszty wpisuje się w ramy „dehumanizacji sztuki”. Sztuki, która jest ahumanistyczna nie tylko dlatego, że nie zawiera rzeczy ludzkich, lecz również dlatego, że sama jest aktem dehumanizacji⁶⁰. Warto też zauważyć, że „Czysta Forma” — jawiąca się jako bezwzględny imperatyw działania twórczego — to pojęcie graniczne; w warunkach empirycznych dzieło spełniające wymogi „Czystej Formy” okazuje się niewykonalne.

Jeśli serio potraktować świadectwa upadku „kultury duchowej”, to mimo wszystko trudno uznać je za zniewalające i przekonujące. Aby zauważyć w otaczającej rzeczywistości społecznej symptomy zbliżającej się „katastrofy kultury”, należy przyjąć kryteria filozofii i sztuki, jakie zaproponował Witkacy. A zatem: należy „rzeczywistość artystyczną” mierzyć miarą zawartą w niej „Czystej Formy”; istnienie opisywać zgodnie z twierdzeniami Ontologii Ogólnej. Innymi

⁵⁸ S.I. Witkiewicz: *O logistyce. (Zwierzenia laika)*. W: I d e m: *O idealizmie i realizmie...*, s. 252.

⁵⁹ M. Szpakowska zauważa, że sztukę Witkacy skazuje na zagładę z dwóch powodów: immanentnego i transcendentnego. Kres sztuki z powodu immanentnego polegać ma na tym, że odrodzenie Czystej Formy jest dziś zabiegiem sztucznym, gdyż „nienasycenie formą” osiągnęło poziom nasycenia — chciałoby się powiedzieć — i rodzi możliwość bluffu. Poza tym ilość formalnych kombinacji jest ograniczona i niebawem się wyczerpie, podczas gdy powrót do kombinacji raz wyeksploatowanych jest niemożliwy. Z kolei drugi powód upadku sztuki — od zewnątrz, polega na tym, że proces uspołecznienia, równający jednostki i wynoszący na szczyt „szarą masę”, jednocześnie niszczy jednostkę, niszczy twórcze talenty. Indywidualne poczucie obcości, warunek autentycznej twórczości, znika, a wraz z nim znika sztuka. Por. M. Szpakowska: *Witkiewiczowska teoria kultury...*, s. 113.

⁶⁰ Por.: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki*. W: I d e m: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przekł. P. Niklewicz. Warszawa 1980, s. 295.

słowy, trzeba przyjąć Witkacowską perspektywę oglądu świata; trzeba założyć zaprojektowane przez niego „okulary”, aby dostrzec godny pożałowania obraz kultury i stwierdzić jej nieuleczalność. Ale pamiętać warto i o tym, że „okulary” te dają obraz mocno zawężony, a ich „szkła” są nazbyt zabarwione (emocjonalnie) kolorami szarości wpadającej w czerni.

Raj na ziemi

Absolutny koniec „kultury indywidualnej” jest jednocześnie początkiem idylli, początkiem powszechnej sprawiedliwości społecznej i szczęścia ogólnego. Przekonanie takie Witkacy wyprowadza z idei postępu moralnego oraz naukowego. Jakkolwiek odmawia etyce sankcji metafizycznej i relatywizuje ją do zasad ustanowionych przez daną grupę społeczną⁶¹, to jednak stosując kryterium szczęścia rozumianego jako brak nędzy i nierówności⁶², dzieje interpretuje jako pochod postępu moralnego. Historycznie rzecz ujmując, najpierw społeczeństwo („szara masa”) doświadcza krzywd i przemocy ze strony tyra. Następnie, to znaczy w czasach nowożytnych, jest wyzyskiwane przez posiadaczy kapitału. Jednak w „przyszłym społeczeństwie” zapanować ma sprawiedliwość społeczna; zatriumfować ma „dobro ogólne”; do głosu mają dojść idee równości, solidarności itp.

Proces historyczny ukazany w *Nowych formach* i *Niemytych duszach* daje się interpretować jako swoista kumulacja samowiedzy „mas”, to znaczy świadomość ich możliwości (siły) oraz odrębności (osamotnienia). Najpierw, u początków dziejów, „wiedzę o sobie”, czyli o podmiocie świadomości, miała tylko jednostka (władca). Jedynie ona realizowała wolę (wolność), gdyż to ona niepodzielnie dzierżyła „w swych rękach straszliwą Tajemnicę Istnienia”⁶³. Natomiast „masy” stanowiły zaledwie „material”, środek ekspresji „dawnego władcy”⁶⁴.

⁶¹ Por. S.I. Witkiewicz: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*. W: *Idem: Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne...*, s. 338–339.

⁶² S.I. Witkiewicz: *Niemyte dusze...*, s. 254.

⁶³ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 150.

⁶⁴ Wedle Witkacego „dla dawnego władcy tłum był tylko miazga, którą on według woli swej kształtował i sam dokonywał z własnej fantazji wielkich czynów przez tłum

„Dawniejszy władca — zauważa Witkacy — dla swego kaprysu, dla wzbogacenia swoich wewnętrznych przeżyć i potwierdzenia przed samym sobą swojej własnej siły pchał na śmierć całe tłumy, narażając przy tym czasem i swoje wspaniałe życie, aby jeszcze bardziej odczuwać jego nieskończoną wartość. Ale tym samym dawał siłę i organizację temu tłumowi, któremu przewodził”⁶⁵. Niewykluczone, iż stwierdzenie to zawiera wątki mityczne⁶⁶ i utopijne⁶⁷. W każdym razie, na mocy prawa „rozpuszczania się”⁶⁸ wybitnych jednostek, „wielcy władcy życia i śmierci” z czasem zatracali się w tej „masie”. O czasach nowożytnych pisze Witkacy: „Jest to chwila przewalania się naszej historii w drugą jej część, zasadniczo różną od pierwszej: masa szarego tłumu wyciągnęła swoje macki po władzę”⁶⁹. „Tłum”, zyskując wiedzę o swej potędze, stając się podmiotem, realizuje swą wolę za pośrednictwem przedstawicieli (demokracja parlamentarna).

Historia, mając swój kierunek i pozostając w ciągłym ruchu, przechodzi więc przez kolejne okresy rozwoju. Każde stadium jest przeciwieństwem poprzedniego. Ale tak ujęty proces nie trwa w nieskończoność — końcowa faza to synteza dwóch okresów poprzednich. Najpierw więc społeczeństwo przeżywa okres dyktatury (jednowładztwa), następnie — demokracji (zróżnicowane ze względu na posiadany kapitał i władzę „mas”), by w końcu przekształcić się w społeczeństwo „zmechanizowane” (masowe, niezróżnicowane). Konsekwencją zrozumienia konieczności jakościowego przejścia do „zmechanizowanego” społeczeństwa, czy też do „społecznego szczęścia”, jest podjęcie przez człowieka „czynu”⁷⁰ (aktywizm), który przyspieszy

[...] ten jak przez swoje posłuszne narzędzie pozbawione własnej woli [...]”. A w innym miejscu czytamy: „Każdy z dawnych potężnych panów był jedynym w swoim rodzaju, miał swój świat niezależny, mający źródła swe w jego poczuciu metafizycznej jedności i siły jego jaźni, i jedyne prawo — swoją wolę”. Ibidem, s. 154 i 155.

⁶⁵ Ibidem, s. 152.

⁶⁶ Por.: B. D a n e k - W o j n o w s k a: *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm. Kształtowanie idei katastroficznych*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976, s. 150—151.

⁶⁷ Por.: L. G a w o r: *Katastrofizm w polskiej myśli...*, s. 212.

⁶⁸ „Potęga władców, wsiąkając w potworną masę tłumów, tworzyła życie ich jako oddzielnych narodów i niszczyła tym samym siebie. W dalszej transformacji swej stwarzała siłę unoszącą się ponad narodami, której dążeniem jest, aby ludzkość pracująca fizycznie, wchłonawszy wartości zdobyte przez władców materii, życia i tajemnic ducha, zaczęła rządzić się sama, nie tworząc już nowych wartości, warunkiem powstania których jest samotność i potęga jednostek wyjątkowych”. S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 151—152. Por.: I d e m: *Niemyte dusze...*, s. 252.

⁶⁹ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 153.

⁷⁰ Witkacy „czyn” przeciwstawia „uczuciu”. Pierwsze związane jest z przedmiotowym aspektem ludzkiej egzystencji (życie), drugie — z podmiotowym (sztuka). Por.:

nastanie „raju na ziemi” i zapobiegnie niepotrzebnemu przelewowi krwi (rewolucja rosyjska).

Jak więc w przyszłości wyglądać będzie życie człowieka pozbawione sztuki, religii i filozofii? Jaki cel będzie przyświecał życiu człowieka? Jak będzie wyglądać obraz życia społecznego? Zauważmy, że w tych kwestiach Witkacemu wyraźnie brakowało pomysłów. Na temat bowiem przyszłego ustroju społecznego wypowiadał się nader niejasno i bez zamiaru teoretycznego rozstrzygnięcia problemu. Wszak nie był teoretykiem polityki, a o ustroju społecznym najczęściej i najchętniej wypowiadał się w pismach literackich.

Cóż zatem spotka człowieka na tym ostatnim etapie ludzkich dziejów? Otóż „czeka nas potworna nuda mechanicznego bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą w wolnych chwilach od zmniejszonej pracy w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha dzięki wielkim panom życia i śmierci. [...] bo nieprawdą jest, że ludzie przyszli będą swój wolny od pracy czas zużywać na to, aby poznawać prawdę i nasycać się pięknem. Poznawać prawdę mogą ci, co ją tworzą, i ci, dla których była stworzona; pojmować piękno mogą ci, przez których i dla których się ono staje. Ludzie przyszłości nie będą potrzebować ani prawdy, ani piękna; oni będą szczęśliwi — czyż to nie dosyć?”⁷¹. W przekonaniu Witkacego przyszłe społeczeństwo będzie charakteryzował egalitaryzm⁷²; pisarz przewiduje także zanik państw narodowych, gdyż jak twierdzi bohater *Nienasyceńca*: „Narody się przeżyły”, a wraz z nimi społeczne „uczucie patriotyzmu”, „uczucia narodowe”⁷³. Jeśli wierzyć Witkacemu, czeka nas prymat organizacji państwowej nad jednostką, którego objawami będą: terror biurokracji i unifikacja⁷⁴.

S.I. Witkiewicz: *Marzenia improduktywa*. W: Idem: *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 22—24.

⁷¹ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 156.

⁷² „My nie potrzebujemy rządu kapłanów pod maską mdłej demokracji. My stworzymy własny samorząd prawdziwy. My się obejdzimy bez parlamentu, organizując związki zawodowe prawdziwych leniwców. My stworzymy prawdziwy raj na ziemi bez żadnych wodzów i bez pracy. My! Jednolita, szara, lepka, śmierdząca, potworna masa: nowe Istnienie Poszczególne, na przekór całej metafizyce, opartej na pojęciu indywiduum i hierarchii! Nie ma indywiduów! Precz z osobowością! Niech żyje jedna, jednolita MASA!” S.I. Witkiewicz: *Szewcy*. W: Idem: *Dramaty*. T. 2. Warszawa 2002.

⁷³ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 163.

⁷⁴ Za ilustrację niech posłuży fragment z *Pożegnania jesieni*, w którym czytamy: „Wszędzie kartki, podpisy, stemple, fotografie, oględziny, gładzenia i badania. Małostkowość tego wszystkiego przeraziła wprost Atanazego. Jadł też za jakąś kartkę i musiał złożyć tak zwaną »deklarację pracy« — bez tego nic — zdechnąć z głodu. [...] To, co widział, było trochę nowe, ale tak beznadziejnie nudne, że chwilami chwytła go roz-

Do jakiego więc celu będzie dążyło tak scharakteryzowane społeczeństwo? „Dlaczegoż więc będą żyli” — pyta i odpowiada: „Będą pracować, aby jeść, jeść — aby pracować. Lecz dlaczego ma niepokoić nas to pytanie. Czyż nie uspokaja nas widok mrówek, pszczół czy trzmieli już doskonale zmechanizowanych i zorganizowanych? Prawdopodobnie są one zupełnie szczęśliwe, tym bardziej że nigdy zapewne nie mogły myśleć i przeżywać tego, co my przez te cztery czy pięć tysięcy lat, które z świadomością tajemnicy bytu przetrwaliśmy”⁷⁵. Tak opisane przez Witkacego społeczeństwo będzie wyzute z „dziwności metafizycznej”, która jest źródłem twórczości filozoficznej i artystycznej. „Przyszły obywatel Szczęśliwej Ziemi”⁷⁶, wykonując swą pracę mechanicznie, zajęty będzie konsumpcją i produkcją dóbr materialnych. Mimo wszystko jednak człowiek w zmechanizowanym społeczeństwie weźmie w nawias własną samotność. Jednym słowem, w „przyszłym społeczeństwie” „szczęście abstrakcyjne” zastąpione zostanie „szczęściem konkretnym”, „szczęście idealne” — „szczęściem realnym”⁷⁷.

Nadzieja zapanowania po wsze czasy „raju na ziemi” i niezwykle ponętna perspektywa „przyszłej szczęśliwości” ostatecznie jednak sprowadzają się do beznadziei. Wbrew optymistycznym zapowiedziom, wieszczącym „przyszłą szczęśliwość”, Witkacy jest pesymistą. Jego przywiązanie do wartości „duchowych” każe wątpić w szczerość deklaracji o zgodzie na zapanowanie w dziejach tego, co konieczne⁷⁸. Wiele raczej wskazuje na to, że od dobra i sprawiedliwości milsza mu była prawda i piękno. Wolno przypuszczać, że Chrystusowe zawołanie „Nie lękajcie się!”⁷⁹, Witkacy skłonny byłby przeformułować na — uwarunkowane „metafizycznie” — „Lękajcie się!”. Dopóki bowiem człowiek doświadcza „lęku metafizycznego”⁸⁰, dopóty istnieje podstawa, na której budować można „kulturę wyższą”.

pacz i żałować począł, że nie zjadł go tygrys w cejlońskiej dżungli”. S.I. Witkiewicz: *Pożegnanie jesieni*. Warszawa 2002.

⁷⁵ S.I. Witkiewicz: *Nowe formy...*, s. 164.

⁷⁶ Ibidem, s. 136.

⁷⁷ Por.: W. Tatariewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1990.

⁷⁸ „Teraz, po wyrzeczeniu się sztuki i napisaniu mego główniaka (1917—1932), pogodziłem się z tym wszystkim jako z wielką koniecznością dziejową i sądzę, że tak powinni pogodzić się z tym wszyscy, a wtedy zapanuje raj na ziemi”. S.I. Witkiewicz: *Niemyte dusze...*, s. 258.

⁷⁹ Mt 17, 7. *Biblia Tysiąclecia*. Poznań—Warszawa 1990.

⁸⁰ Za prorocze w tej sytuacji uznać należy słowa M. de Cervantesa: „[...] strach ma liczne oczy i widzi rzeczy pod ziemią”. M. de Cervantes: *Don Kichote*. Przekł. A.L. Czerny, Z. Czerny. T. 1. Warszawa 1983, s. 142—143. Innymi słowy, strach, czy też lęk metafizyczny, dociera do — niedostępnej zmysłom — „otchłani Bytu”.

Antyutopia

Z metodologicznego punktu widzenia istotna jest odpowiedź na pytanie: jaką wartość poznawczą ma historiozofia Witkacego? W jakim stopniu przepowiadany przez dramaturga w 1917 roku upadek kultury realizuje się w rzeczywistości społecznej? A może rozważania filozoficzno-historyczne są jedynie niegroźnymi „fantazjami”? „Nieposkromiona żarłoczność — twierdzi L. Kołakowski — jest fatalną skazą naszej cywilizacji. Konsumpcjonizm prawdopodobnie przeszkadza pojawieniu się w naszym umyśle rzeczy, których nie można poznać. A mimo to te rzeczy wracają w tej czy innej formie — wiary albo ciekawości metafizycznej [»dziwności metafizycznej« — R.M.]. Te impulsy wciąż nie są zniszczone, tkwią w naszej naturze od początku świata. Wszystko, co pobudza wiarę religijną [sztukę, filozofię — R.M.], jest przeciwne konsumpcyjnej żarłoczności. Ale pytanie, czy wygra instynkt metafizyczny, czy żądza konsumpcji, jest nierozstrzygalne. Takie spekulacje to wyraz naszej nieposkromionej fantazji»⁸¹. Czy na pewno?

W 1953 roku C. Miłosz pisał: „Wizja Witkiewicza spełnia się dzisiaj w najdrobniejszych szczegółach na wielkich obszarach europejskiego kontynentu. [...] pod powierzchnią codziennych krzątań się i zabiegów trwa świadomość nieodwołalnego wyboru. Człowiek musi albo umrzeć — fizycznie czy duchowo — albo odrodzić się w jeden sposób, z góry zdefiniowany, przez zażycie pigułek Murti-Binga»⁸². Obszary, o których mówi Miłosz, to Europa Środkowo-Wschodnia, pozostająca pod wpływem politycznym Związku Sowieckiego praktycznie do końca XX wieku; Europa urządzona wedle idei komunistycznych. Człowiek stanął tu w obliczu alternatywy: albo zachować autonomię i względną swobodę twórczą, ale za cenę marginalizacji i represji ze strony nieprzyjaznego mu otoczenia (społecznego), albo ugiąć się pod naporem Historii, poddać się indoktrynacji i przyjąć „Nową Wiarę”. Alternatywa była dramatyczna. Gra toczyła się o najwyższą stawkę: o zachowanie cech indywidualnych człowieka. Wyjściem, ale zarazem porażką, było zajęcie wobec zastanej rzeczywistości postawy konformistycznej, która wymagała od „ja” podporządkowania się „nie-ja” w imię jakichś doraźnych, partykularnych interesów. I wielu, niestety włącznie z Miłoszem, którzy mieli największe dane

⁸¹ Rozmowa z L. Kołakowskim. „Przekrój” 2006, nr 33.

⁸² C. Miłosz: *Zniewolony umysł*. Kraków 1999, s. 27—28.

po temu, aby nie ulec „zniewoleniu umysłu”, poszło na współpracę z „ideologią zła” i dobrowolnie poddało się procesowi „uspołecznienia”.

Państwa „demokracji ludowej” starały się kontrolować wszystkie sfery życia społecznego, za nic mając jednostkę. Obywateli traktowano jako nic nie znaczące tryby w mechanizmie państwowym, zaprojektowanym przez „inżynierów społecznych”, czyli „niwelistów” (*Nienasylenie*). W tak zorganizowanym społeczeństwie indywiduum mogło osiągnąć „szczęście”, tylko zażywając pigulek Murti-Binga, które „odproblemiały” Tajemnicę Istnienia, czyniąc człowieka niewrażliwym na jakiegokolwiek elementy metafizyczne. Podobieństwo opisanego w *Nowych formach* przyszłego społeczeństwa zmechanizowanego i państw socjalistycznych narzuca się z całą oczywistością. I nie zmienia tego stanu rzeczy fakt, że państwa socjalistyczne Europy Wschodniej, bankrutując ekonomicznie, zdecydowały się dokonać „transformacji ustrojowej” i — w większości — przystąpić do Unii Europejskiej. Unia Europejska to bowiem „nowa forma” socjalizmu, którą coraz częściej określa się jako „Związek Socjalistycznych Republik Europejskich”⁸³. H. Kiereś, wskazując wspólne korzenie komunizmu i socliberalizmu, oba ustroje polityczne ujmuje w kategoriach myślenia utopijnego, które głęboko tkwi w filozofii idealistycznej. „Podobnie jak komunizm i nazim-faszyzm — pisze — socliberalizm nosi w sobie utopistyczny zamysł zbudowania supercywilizacji. Warto socliberałom przypomnieć to, co dziś wstydliwie przemilczają, a co jednocześnie demaskuje ich socjalistyczny rodowód. Otóż rozczarowani do socjalizmu totalitarno-kolektywistycznego w wersji marksizm-leninizm-stalinizm nawiązali doktrynalnie do demoliberalnych utopii, rzucili idee tzw. eurokomunizmu, za jego współrzędne uznali: respektowanie kapitalizmu (nazwanego »wolnym rynkiem«); rezygnację z ideologii marksistowskiej jako wyłącznego warunku bycia komunistą (!); akceptację pluralizmu ideologii *resp.* demokracji większościowej, ale w oparciu o cenzurę »political corectness« — politycznej poprawności, czyli konieczności akceptacji relatywizmu w grze liberalizmu; dążenie do zjednoczenia Europy w jeden organizm polityczny i ekonomiczny. Dziś nie mówi się o eurokomunizmie, lecz Wspólnej Europie, a na tle tej »staromowy« pojawia się słowo daleko bardziej internacjonalistyczne, a mianowicie globalizm (mundializm)”⁸⁴.

Czy tylko Europa Środkowo-Wschodnia drugiej połowy XX wieku pozytywnie weryfikuje prognozy Witkacego? W *Widzeniach nad za-*

⁸³ J. Korwin-Mikke: *Rząd rżnie głupa! Czyli mowy sejmowe*. Gdańsk 1995, s. 87.

⁸⁴ H. Kiereś: *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*. Lublin 2000, s. 57.

toką *San Francisco* Miłosza czytamy: „Istnieje słowo prawie nigdy dzisiaj nie wymawiane, bo uchodzi za obrażające: nuda. Kto się zwyczajnie nudzi, nigdy do tego się nie przyzna, natomiast skwapliwie będzie chwycić się zapewnień, że jest alienowany, odtracony, samotny, sfrustrowany itd. Jednakże nuda, znana też jako *taedium vitae* czy poznanie Mai, tj. bezsensowności wszystkiego, czy *mirowaja skorb'*, czy *mal du siècle*, jest potęgą i nie należy jej pojmować trywialnie”⁸⁵. Spostrzeżenie poety zawiera sugestie, iż zjawisko „nudy” jest zjawiskiem powszechnym, przez człowieka nazwanym, a więc nieobcym⁸⁶. „Nienasycenie”, które bierze się z postępującego zaniku „uczuć metafizycznych”, człowiek zagłusza różnego rodzaju środkami odurzającymi i narkotykami. „Czytelnicy powieści S. Ign. Witkiewicza o przyszłości myśleli, że coś jednak jest w jego prorocत्वach, nie tam jednak, gdzie przepowiadał wielką rolę narkotyków, co uważano za jego prywatne dziwactwo” — zauważa Miłosz. I dodaje: „Wątpliwe jest, czy użytek marihuany tak by się rozpowszechniał, gdyby nie służyła ona za znak rozpoznawczy dla wszystkich, którzy kwestionują ład ustalony”⁸⁷.

Nie brak jednak głosów, które „prorocत्व” Witkacego starają się unieważnić i podważyć. Zwraca się więc uwagę na fakt, że rozwój technologiczny, jako produkt procesu „uspołecznienia”, upodabniający ludzi i przedmioty, nie prowadzi do monotonii, ale do zmienności i różnorodności⁸⁸. Jeśli tak, to zapowiadana przez pisarza „nuda” w żaden sposób nie zagraża „człowiekowi przyszłości”. „Człowiekowi przyszłości — pisze J. Błoński — nie grozi kierat, ale kalejdoskop, nie brak, ale nadmiar wolności, nie upodobnienie, ale rozproszenie w tysiącach potrzeb, możliwości i upodobań”⁸⁹. Słowem, życie „człowieka przyszłości” nie będzie zredukowane do podstawowych potrzeb (egzystencjalnych). Rozumienie „mechanizacji” jako „upodobnienia” jest więc pomyłką. Poza tym zarzuca się Witkacemu, że patrzy na społeczeństwo pod kątem jednego tylko kryterium — majątkowego. „Mówić, że tylko posiadanie dóbr rozszczaśnia społeczeństwo, jest naiwnością”⁹⁰ — konkluduje J. Błoński. Każdą gromadę ludzką można

⁸⁵ C. Miłosz: *Widzenia nad zatoką San Francisco*. Kraków 2000, s. 171.

⁸⁶ Niewątpliwie jako pierwszy, zjawisko nudy charakteryzującej Europę wskazał A. Hercen. W *Listach z Francji i Italii* pisał: „W Paryżu — wesoła nuda, w Londynie — bezpieczna nuda, w Rzymie — majestatyczna nuda, w Madrycie — duszna nuda, w Wiedniu — nuda duszna”.

⁸⁷ C. Miłosz: *Widzenia znad zatoki San Francisco...*, s. 133.

⁸⁸ Por.: J. Błoński: *Witkacy a świat zachodni*. W: I d e m: *Witkacy. Sztukmistrz. Filozof. Estetyk*. Kraków 2000.

⁸⁹ Ibidem, s. 343—344.

⁹⁰ Ibidem, s. 347.

rozważać i dzielić wedle różnych wskaźników. O „jednolitości” społeczeństwa mowy być nie może. Jedno kryterium nie pozwala uchwycić całej różnorodności zjawisk zachodzących w społeczeństwie, a tym samym przedstawia jego niepełny, uproszczony obraz. Krytyka, jakiej dokonuje Błoński, nie sięga istoty rzeczy. Jest bowiem poprowadzona z punktu widzenia wartości społecznych, życiowych, a tymi Witkacy szczerze gardził. Autor *Nowych form* zapowiadał upadek epoki, w której nie będzie miejsca na wielką twórczość: ani w sztuce, ani w filozofii. Zamiast tego zostanie tylko reprodukcja zastanych rozwiązań. W tej sytuacji społeczeństwo, w którym Witkacy widzi brak drogich mu wartości, wydaje mu się szare, bure i ponure⁹¹, po prostu nudne. Od sformułowania takiej oceny nikt i nic powstrzymać go nie zdoła.

Inny zarzut, jaki można postawić „proroctwu” Witkacego, jest pośredni i daje się wywieść z pomysłów F. Fukuyamy. W 1992 roku ukazała się praca *Koniec historii*, która natychmiast wywołała ogólnoświatową dyskusję. Fukuyama twierdzi, że historia skończyła się po 1871 roku. Wynika to z historycyzmu G.W.F. Hegla. Od tej pory tryumf święcić ma wyłącznie demokracja liberalna, ponieważ ustrój ten staje się coraz powszechniejszy. Autor *Końca historii*, podobnie jak Witkacy, zapowiada przyszłą nudę. W przeciwieństwie do naszego filozofa, który „prorokował” nudę w zmechanizowanym — na modłę socjalistyczną — społeczeństwie, Fukuyama obwieszcza nudę — zwycięskiego w skali globalnej — liberalnego kapitalizmu. Wedle amerykańskiego filozofa wraz z tą unifikacją świata zakończy się historia rozumiana jako ideologiczna ewolucja ludzkości. Różnica między Witkacym a Fukuyamą jest więc różnicą założonych „dysjunkcji historiozoficznych”. Witkacy był przekonany, że „jedyną aksjologiczną i historyczną dysjunkcją jest: albo system kapitalistycznego wyzysku i nędzy w najszerszych warstwach, na bazie którego powstaje wielka twórczość wybitnych indywidualiów [...], albo zniesienie ucisku i wyzysku, wraz z ogólnym równomiernym dobrobytem, ale bez wysokiej kultury, bo w systemie egalitarnym nie ma elit, są tylko masy pracujące, te zaś nie są zainteresowane wysoką kulturą, lecz zadowolają się dobrami użytecznymi i tanim rozrywką”⁹². Wedle J. Tarnowskiego załamanie się komunizmu, który przegrał rywalizację z kapitali-

⁹¹ „Zaryzykuję tezę — pisze C. Miłosz — że Stanisław Ignacy Witkiewicz popełnił samobójstwo mniej ze strachu, a bardziej z obrzydzenia do tego, co jak wiedział, miało nastąpić, co dokładnie zresztą opisał w końcowych rozdziałach *Pożegnania jesieni*”. C. Miłosz: *Abecadło*. Kraków 2001, s. 234.

⁹² J. Tarnowski: *Witkacy, Fukuyama i koniec historii*. W: *Witkacy. Życie i twórczość*. Red. J. Degler. Wrocław 1996, s. 202.

zmem, potwierdza, że Witkiewiczowska dysjunkcja okazała się fałszywa. W tej sytuacji za bardziej prawdopodobną uchodzić może dysjunkcja historiozoficzna przyjęta przez Fukuyamę: „[...] albo powszechny dobrobyt i demokracja w zunifikowanym globalnym systemie kapitalistycznym, ale bez twórczości, albo wielość rywalizujących ze sobą systemów stwarzająca możliwość kreowania wartości elitarnych, ale przy znanym z empirii ogromie nędzy, krzywd i ucisku w świecie”⁹³. Zauważmy, że obaj zignorowali psychologiczne rozumienie twórczości: jako działalności wzbogacającej życie, które dopuszcza możliwość postawy twórczej we wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności, gdyż twórczość dostrzegli w obrębie wąsko rozumianej kultury symbolicznej, w filozofii i sztuce. Pomijając fakt, że i stanowisko Fukuyamy nie jest wolne od mankamentów⁹⁴, zadać trzeba pytanie: czy Witkacy rzeczywiście się myli? Wydaje się, że odpowiedź twierdząca na tak postawione pytanie byłaby odpowiedzią pochopną. Idea socjalizmu, a wraz z nią gospodarka centralnie planowana, nie do końca przegrała w rywalizacji z ideą liberalizmu demokratycznego, o czym najwymowniej świadczy fakt obecności na arenie politycznej formacji socjoliberalnego państwa opiekuńczego; państwa opartego na idei solidaryzmu i współpracy (Unia Europejska), choć o rozbudowanej biurokracji i etatyzmie. Wiele wskazuje na to, że punkt ciężkości problemu tkwi w czym innym. „Nawet jeśli prawdą jest, że my — mam na myśli uczestników europejskiej cywilizacji — pisze L. Kołakowski — pragniemy po prostu wolności [demokracji liberalnej — R.M.] to także jest prawda, że pragnienie bezpieczeństwa [socjalizmu — R.M.] jest równie podstawowe i że konflikt między wolnością i bezpieczeństwem jest stałym elementem człowieczego losu”⁹⁵. Alternatywę, przed jaką stoi człowiek, można więc sformu-

⁹³ Ibidem, s. 203.

⁹⁴ Opiera się ono bowiem na założeniu, że wszelkie procesy gospodarcze, zachodzące w państwach postkomunistycznych, nieuchronnie grawitują w kierunku liberalizmu demokratycznego typu zachodniego i że w trakcie tych przemian nie wyłoni się inna alternatywa. Jest to przekonanie niezwykle naiwne. J. Grey przestrzega przed niebezpieczeństwem pograżenia się transformujących się państw byłego bloku sowieckiego w mafijny anarchokapitalizm. Por.: J. Grey: *Hayek, porządek spontaniczny a społeczeństwa postkomunistyczne w fazie transformacji*. W: *Filozofia liberalizmu*. Red. J. Tarnowski. Warszawa 1993. Poza tym F. Fukuyama traktuje kapitalizm liberalno-demokratyczny, jak gdyby był monolitem, bez żadnych wewnętrznych różnicowań. Tymczasem w obrębie krajów zachodnich da się zauważyć różnicę w poglądzie na rolę państwa w społeczeństwie. Wolno tedy mówić o formacji liberalno-konserwatywnej, liberalno-socjalistycznej. Por.: J. Tarnowski: *Analiza konceptualna spektrum politycznego*. W: *I d e m: Filozofia liberalizmu...*

⁹⁵ Por.: L. Kołakowski: *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej*. W: *I d e m: Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999, s. 181.

mułować następująco: albo opowiedzieć się za „wolnością od” państwa i postawić na jednostkę, na jej odpowiedzialność oraz twórczą aktywność, albo zadowolić się bezpieczeństwem, za cenę realizacji podstawowych potrzeb egzystencjalnych i utraty sporej części suwerenności indywidualnej, ale z gwarancją „wolności do” pracy i przywilejów społecznych, jakie zapewnia państwo.

W tej sytuacji wiele zdaje się wskazywać na to, że do tez historiozoficznych Witkacego trzeba będzie jeszcze nie raz powrócić, gdyż nie tak łatwo je zbyć i unieważnić w mało przyjaznym człowiekowi świecie; świecie „kultury masowej”, a właściwie „kultury odpadów”⁹⁶, w którym wszystko idzie „na przemiał”. Kreślony przez pisarza w latach trzydziestych XX wieku obraz przyszłego społeczeństwa, dziś, na początku XXI stulecia, wcale nie wygląda na fikcję. A to pozwala przypisać historiozofii Witkacego walor antyutopizmu.

⁹⁶ Por.: Z. B a u m a n: *Życie na przemiał*. Przekł. T. K u n z. Kraków 2004.

Robert Młodysz

The historiosophy of Stanisław Ignacy Witkiewicz

S u m m a r y

The author of the article reconstructs the historiosophy of Witkacy, and makes an attempt to verify its main theses. A historical-philosophical reflection shown in *The New Forms of Painting* and *Unwashed Souls* concerns a disappearance of “metaphysical feeling” accompanied by the fall of “spiritual culture” (religion, philosophy, art) and development of “socialisation” supportive to a collective culture (science, common good, justice). A vision of the history of Witkacy is, according to the author, deterministic in character. Also, it is pointed out that the fall of “high culture”, foreseen by the philosopher as early as at the beginning of the 20th century, has not occurred out of the thin air, and the basic theses of his historiosophy can be positively verified.

Robert Młodysz

Die Geschichtsphilosophie von Stanisław Ignacy Witkiewicz

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Artikel stellt der Verfasser die Geschichtsphilosophie von Witkacy dar, indem er deren Hauptthesen zu überprüfen versucht. Die in dem Werk *Neue Formen*

und *Ungewaschene Seelen* gezeigte historisch-philosophische Reflexion betrifft den allmählichen Rückgang des „metaphysischen Gefühls“, mit dem der Niedergang von „geistiger Kultur“ (Religion, Philosophie, Kunst) und zunehmende, für eine „kollektive Kultur“ (Wissenschaft, Gemeingut, Gerechtigkeit) günstige „Vergesellschaftlichung“ einhergeht. Witkacys Vorstellung von der Geschichte hat, nach dem Verfasser, einen deterministischen Charakter. Viel weist auch darauf hin, dass der von dem Philosophen angekündigte Niedergang von der „höheren Kultur“ nicht plötzlich erscheint, und die Hauptthesen von Witkacys Geschichtsphilosophie sind positiv zu verifizieren.