

Jarosław Skowroński

Myśl antropologiczna Stanisława Ignacego Witkiewicza

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 37, 119-141

1981

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JAROSŁAW SKOWROŃSKI

MYŚL ANTROPOLOGICZNA STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

Pytanie o jedność myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza powtarza się często w pracach poświęconych twórczości tego pisarza. I towarzyszy owemu pytaniu przeświadczenie o specjalnej ważności, jaką może mieć odpowiedź na nie dla interpretacji poszczególnych dziedzin Witkiewiczowskiej twórczości, dla tłumaczenia ich we wzajemnym do siebie stosunku. Zbyt lekkomyślne postulowanie tej jedności doprowadzało – zdaniem niektórych badaczy – do tego, że „Witkiewicz został stworzony, a raczej zlepiony jako całość. Ale był to Witkiewicz gliniany, wrażliwy na wstrząsy”¹. Z drugiej jednak strony Witkacy dla większości komentatorów, dostrzegających zresztą liczne antynomie jego myśli, pozostał autorem spójnego, choć jakże wielostronnego dzieła, objawiającego swą jedność w ciągu antynomii „przebiegającym od ontologii i przez koncepcję człowieka prowadzącym aż do estetyki”².

Bohdan Michalski, który najostrzej chyba wystąpił przeciwko szukaniu sztucznej – jak utrzymuje – jedności teoretycznej w Witkiewiczowskim dziele zwrócił jednak uwagę na nowe możliwości rozważania tego problemu. Stwierdził bowiem, że ów brak jedności teoretycznej w filozoficznych, estetycznych czy społecznych poglądach Witkacego nie przesądza o braku w nich jakiejś wspólnej płaszczyzny, umożliwiającej – choć wykraczam tu może nieco poza autorskie intencje – traktowanie ich jako pewnej uporządkowanej (choć porządek to swoisty) całości. Tą płaszczyzną byłaby według Michalskiego silnie zarysowana psychologiczna jedność jego myśli, wynikająca z wrodzonych predyspozycji charakterologicznych, a przede wszystkim z do-

¹Małgorzata Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Wrocław 1976, s. 207.

²Bohdan Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Warszawa 1979, s. 268.

świadczeń życiowych. Konstatacja ta – choć na pierwszy rzut oka niezbyt odkrywczą – ma jednak dla refleksji „witkacologicznej” duże znaczenie. Tłumaczy bowiem tendencje do całościowego traktowania dzieła Witkiewicza, tendencje wynikające nie tylko – jak chce Michalski – z niedostatecznej znajomości jego filozofii i nieuzasadnionego, a często – zwłaszcza przez literaturoznawców dokonywanego – ekstrapolowania poglądów z *Nowych form w malarstwie*, czy też innych, od dawna znanych prac Witkacego na całość jego dzieła. Tym bowiem, co – jak sądzę – przyciąga do Witkacego tak licznych zwolenników (i komentatorów) jest wrażenie oryginalności – a więc i jakiejś spójności – jego myśli, choć oryginalność to dziwna, bo wypływa czasem z motywów nader eklektycznych. W ogóle w myśli Witkiewiczowskiej ciekawszy od jej wyników zdaje się być styl, w którym chce ona ogarnąć wyjątkowo szeroki zakres rozpatrywanych problemów i uporządkować w ramach pewnego systemu filozoficznego. Ale podstawy tego systemu – pluralistycznego, choć zmierzającego do ontologicznego monizmu, operującego antynomiami, z których wyłaniają się jednak zawsze jakieś jedności – skłaniają komentatorów poszukujących syntezy Witkiewiczowskiej myśli do tłumaczenia paradoksów i sprzeczności (pozornych nieraz) poprzez jej własne, sformułowane założenia. Poszukują więc teoretycznej zgodności między jego filozofią i historiozofią, estetyką i praktyką artystyczną. W ten sposób pierwotne, narzucające się mocno wrażenie jakiejś bliżej nie sprecyzowanej jedności osobowości i dzieła Witkiewicza doprowadza do zamknięcia się w zbudowanym przez niego systemie. Możliwość całościowego ujmowania dzieła Witkacego, na którą zwraca uwagę Michalski, pozwala w znacznym stopniu na uniknięcie tej procedury – niewątpliwie pożytecznej jako etap badania, ale nie pozwalającej na osiągnięcie odpowiedniego dystansu, z którego rozważać można oryginalność myśli Witkiewicza, tak pociągającą w chwili pierwszego z nią zetknięcia, a umykającą często przy sporządzaniu list sprzeczności występujących w poglądach autora *Jedynego wyjścia*.

Reasumując, w poszukiwaniach jedności, która spajałaby dzieło Witkacego należy raczej zastanowić się nad stylem jego myśli niż nad spójnością rezultatów, które osiąga ona w swym ruchu. Szukać w niej jedności nie tylko psychologicznej, ale i logicznej, zasad według których działała.

Znakomitym polem do takiej analizy jest Witkiewiczowska antropologia. Nie tylko dlatego, że w myśleniu o człowieku zawarty jest zwykle większy subiektywizm, że bywa ono pewną formą psychoanalizy, refleksji myśli nad samą sobą. Cechą szczególną Witkiewiczowskiej antropologii jest bowiem rozległość zakresu – obejmuje problematykę filozoficzną i biologiczną, teorię rozwoju społecznego, socjologię, etnologię i teorię kultury. Trudno zresztą ściśle odgraniczać te dziedziny – nie tylko w myśli Witkacego. Jednak fakt, że wszystkie one w niej występują, wydaje się godny uwagi. Dzięki temu można przypuszczać, że jeśli myśl Witkiewiczowska tworzy naprawdę jakąś uporządkowaną całość, jeśli ma pewien stały styl, to reguły tego stylu dadzą się odczytać z jej refleksji antropologicznej.

W niniejszych uwagach o antropologii Witkacego nie mam zamiaru przedstawiać całości jego poglądów na temat powstania człowieka, rozwoju cywilizacji i miejsca, jakie człowiek w świecie zajmuje, choć – jak sądzę – powinno to być zadaniem „witkacologii”. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na kilka problemów, które powinny być w takiej przyszłej syntetycznej pracy zanalizowane, a które jednocześnie mogą dostarczyć materiału do refleksji nad jego stylem myślenia – i to nie tylko w dziedzinie antropologii.

Zastanawiając się nad Witkiewiczowską koncepcją człowieka, cofnąć się trzeba do podstaw jego ontologii, zwłaszcza do związku, jaki w niej łączy filozofię ze – swoiście pojmowaną – biologią. „Zbiologizowanie” Witkiewiczowskiej filozofii, przeświadczenie, że w opisie każdego poziomu bytu można i należy stosować biologiczny punkt widzenia, a mówiąc o biologicznym charakterze elementarnych składników materii i mechanizmów jej ewolucji – opierać się na refleksji filozoficznej, wynika z kilku przyczyn. Po pierwsze: tworząc system mający ogarnąć podstawowe problemy bytu, Witkiewicz nie mógł pominąć pytania o istotę materii. Opowiadając się za biologicznym charakterem jej wszystkich form, nadał biologii rangę podstawowego narzędzia opisu rzeczywistości. Konsekwencją tego było stosowanie biologicznego, czy też raczej quasibiologicznego punktu widzenia przy formułowaniu wielu istotnych punktów jego ontologii. Po drugie: sądzi on, że budowa naszych władz poznawczych związana jest strukturalnie z budową świata, co pozwala na wydawanie obiektywnych sądów o rzeczywistości

nie tylko na podstawie danych empirycznych (których obiektywizm, w sensie niezależności od podmiotu badania, poddawał wielokrotnie w wątpliwość). Wynika z tego także przeświadczenie, że struktura języka, a także innych tworów symbolicznych odwzorowuje strukturę bytu. Po trzecie: przedmiotem badania filozofii nie jest dla niego sama rzeczywistość, lecz wiedza o niej, wypracowana przez poszczególne nauki oraz „pogląd potoczny” lub też „życiowy” w którym zawarte już są podstawowe kategorie myślenia naukowego i filozoficznego. Stąd filozofia powinna opierać się na ustaleniach tych nauk, uzgadniając je i odnosząc do poglądu życiowego, którego twierdzeń nie powinny w zasadniczych ich podstawach negować. A ponieważ – jak twierdzi – najpierwotniejszym, najbardziej instynktownym rozumieniem rzeczywistości był animizm, przeto hipoteza monadystyczna zyskuje poparcie jakby z dwóch stron. Raz że stanowi naturalny (i co do tego wiara Witkiewicza jest niezachwiana), a przez to obiektywny, pogląd na strukturę bytu, a po drugie – za jej przyjęciem przemawiają wyniki dociekań naukowych. Ta wielostronność motywacji jest charakterystyczna. W rezultacie trudno jest określić, gdzie kończy się tu spekulacja teoretyczna (żeby nie powiedzieć „wyznanie wiary”), a zaczyna porządkowanie wyników nauk doświadczalnych. Ale stan ten jest typowy dla stylu Witkiewiczowskiego myślenia, dążącego do systemowego ujęcia całej rzeczywistości, do uzyskania wszechstronnego potwierdzenia praw nią rządzących. Jeśli hipoteza monadystyczna jest słuszna, a struktura naszej jaźni jest odbiciem struktur bytu, to prawa określone dla pewnego jego poziomu, powinny odnosić się także do całości. Jeśli mają charakter biologiczny w odniesieniu do pojedynczej monady, to powinny mieć ten sam charakter w odniesieniu do życia społecznego. Tyle, że termin „biologiczny” trzeba przyjmować bardzo ostrożnie, pamiętając, że Witkiewiczowska biologia fundowana jest przez filozofię. Jest wierniejsza etymologii swej nazwy niż metodologii.

Jednak uznanie monady, tworu żywego, materialnego, samopostrzegającego się i kontaktującego z innymi monadami, za budulec wszelkich form istnienia, miało także decydujący wpływ na stricte biologiczne poglądy Witkiewicza. Przede wszystkim ustawiło je na pozycjach antyewolucjonistycznych. Ani bowiem nie miało według niego sensu pytanie o przejście materii martwej w żywą, ani też rozwój organizmów nie polegał na przekształcaniu się ich pod wpływem mniej lub bardziej

bezpośredniego oddziaływania środowiska lub jakiejś ogólniejszej celowości, narzucanej przez owo środowisko na stochastyczny proces mutacji. Organizmy wyższe powstają przez łączenie się niższych, a formy, jakie osiągają są po prostu właściwe ich stopniowi organizacji. Mechanizmy, które sprawiają, że niektóre monady tracą samodzielność i zaczynają funkcjonować w ramach organizmu są tajemnicą, której ostateczne rozstrzygnięcie nie jest możliwe. Stąd jedyną nauką predystynowaną do niezafałszowanego opisu Istnienia Poszczególnego jest biologia deskryptywna. Witkiewicz stwierdza:

Ciało nasze wyróżnia się istotnym związkiem swych części [...] jest faktyczną nierozdzielną jednością, która podlega absolutnie adekwatnemu opisowi w postaci anatomii i fizjologii [...]. W tym znaczeniu nazwałem opisową biologię nauką zupełnie adekwatną, o doskonałym z samego założenia dopasowaniu środków pojęciowych do opisywanego przedmiotu, czyli raczej ogólnej istotności³.

Filozoficzna biologia Witkiewicza ma tę cechę szczególną, że stara się wprowadzić swoje założenia także do tych poziomów rzeczywistości, do których biologia jako taka nie ma wstępu. Stąd biorą się w niej, między innymi, monadystyczne hipotezy budowy mikrocząsteczek. Raz przyjęty porządek istnienia ekstrapolowany jest na wszystkie jego formy.

Jakie wnioski wypływają z monadyzmu biologicznego dla antropologii Witkacego? Otóż przyjęcie hipotezy monadystycznej wprowadza uniwersalną zasadę istnienia. Wszystko, co żywe jest monadą i jednocześnie składa się z monad. Wszystko, co wydaje się nam martwym, jest także skupieniem monad, tyle że pozbawionych swobody przez wzajemne znoszenie się sił. Podstawowe odczucie egzystencjalne wspólne jest wszystkim monadom. Jest nim poczucie własnego ciała i granicy, która dzieli je od otoczenia. Im organizm bardziej skomplikowany, tym oczywiście uczucia te się wzbogacają, a w przypadku człowieka rodzi się zdolność myślenia. Nie jest ona jednak wynikiem powstania jakiejś zupełnie nowej wrażliwości, świadomości nowego typu. Witkiewicz pisze: „Myślenie daje się skonstruować bez przyjmowania dlań specjalnego rodzaju świadomości [...] z następstw czuć [...] z przyporządko-

³Stanisław Ignacy Witkiewicz, *O pojęciu celowości w biologii*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne* t. IV, Warszawa 1978, s. 111.

wanymi im następstwami innych czuć aktualnych lub możliwych”⁴.

Wzbogacanie się uczuć, kumulowanie wrażeń niezmiernie skomplikowanego układu monad, tworzącego ludzki organizm, pozwala na operowanie symbolami — a to jest także dla Witkiewicza początkiem kultury. Ale zarówno w przypadku najbardziej prymitywnej monady, jak i człowieka „» Ciało « z » duchem « tworzą jedność. » Duch « to jest ciało odczuwane od środka samo w sobie”⁵.

Wielość doznań i wielość monad niższego rzędu, składające się na Istnienie Poszczególne zawsze będą scalane w daną każdemu organizmowi jedność psychofizyczną. Zasada Jedności w Wielości będzie więc obowiązywała zawsze i wszędzie, objawiając się w takich pojęciach jak związek istotny, całościowość, struktura, organizm. Są to zdaniem Witkiewicza „Synonimy pewnej, nie dającej się zdefiniować, a jedynie ukazać Jedności w Wielości”⁶.

Jak już wspomniałem, Witkiewiczowską biologię przenika filozofia. Z drugiej jednak strony ta zmystyfikowana, wyprowadzona z filozoficznej refleksji biologia ma ową refleksję weryfikować, ukazywać jej oczywistą — jakoby — słuszność. Kiedy Witkiewicz przechodzi do kreślenia dróg rozwoju cywilizacji, czyni to tak, jakby opisywał jakąś „ewolucję” biologiczną (a raczej quasibiologiczną, bo z ustaleń nauki przyjmuje jedynie to, co zgodne jest z jego systemem ontologicznym) i przekonany jest, że zyskuje w ten sposób potwierdzenie dla swojej monadologii. Założenia filozoficzne, dotyczące budowy elementarnych cząstek materii są sprawdzane przez historię, socjologię i psychologię — a przecież biologiczny charakter ludzkiej egzystencji nie ulega wątpliwości. Witkacy sądzi więc, że z której by się strony nie patrzyło, prawa rządzące skupiskami monad — a mogą być nimi i twory prostsze od komórki, i społeczeństwa ludzkie — powinny być w zasadzie takie same, choć nie można ich wszystkich opisać i zbadać ani doświadczeniem, ani refleksją filozoficzną. Trzeba uznać, że istnieją, bo widać ich skutki w danej nam empirycznie rzeczywistości.

⁴Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Narkotyki — Niemyte dusze*, Warszawa 1975, s. 195.

⁵*Ibidem*, s. 196.

⁶S. I. Witkiewicz, *O pojęciu celowości w biologii*, s. 111.

I w tym miejscu pojawia się w myśli Witkiewicza sprzeczność, która objawiać się będzie często przy analizowaniu jego poglądów, zwłaszcza społecznych. Otóż na żywy, dynamiczny i rozwijający się według praw, które – jak sam twierdzi – dadzą się odczytać w bardzo ograniczonym stopniu, budulec świata, chce narzucić sztywny, mechanistyczny model funkcjonowania, mieszczący się w ramach ontologii, ale zbyt ogólny, by mógł w większym stopniu uwzględniać socjologię i historię – nie tylko zresztą człowieka. Nieuznawanie rzeczywistej ewolucji materii będzie miało wpływ na powstawanie trudnych nieraz do zrozumienia paradoksów jego niby biologicznej teorii ewolucji społecznej. Przekonanie o stałości mechanizmów rozwoju cywilizacji, o ich ontologicznej i biologicznej konieczności, doprowadzać będzie do lekceważenia konkretnych uwarunkowań, w których rozwój ten przebiega, do pomniejszania w gruncie rzeczy roli owych wspaniałych indywidualuów, kształtujących pozornie dzieje ludzkości. Parafrazując powiedzenie Marksa, można powiedzieć: człowiek Witkacego działa w historii niemal dowolnie (oczywiście o ile jest odpowiednią indywidualnością) a jednak jej nie tworzy. Marcin Król w swojej pracy o historiozofii Witkiewicza dziwi się, że autor tak na banał wyczulony miał tak banalne poglądy historyczne i polityczne. Ale nie ma w tym właściwie nic dziwnego. Witkiewicz często zastrzegał, że historię zna słabo. Ważniejsze jest jednak, że go ona jako historia właśnie niezbyt interesowała. W *Nowych formach* pisał: „Straszna prawda wygląda na nas z kart historii – tym bardziej, jeśli się tej historii dokładnie nie zna – zbyt bowiem jest pocieszająca w detalach, a zbyt smutna w całości”⁷.

Konkretne wydarzenia historyczne uwarunkowane są zbyt wieloma czynnikami nie dającymi się wytłumaczyć w ramach raz przyjętego systemu. Witkiewicz woli wielkie syntezy dziejowe, bo łatwiej w nich narzucić klasyfikację wypracowaną w doświadczeniu jednostkowym. A zresztą porządek świata nie jest tożsamy z porządkiem historycznym, choć w nim się także ujawnia. Historia wynika z praw biologii. Są w niej „sceny wolności”, ale dla rozwoju ludzkości ich znaczenie jest niewielkie. Rozum historyczny nie daje wcale dla Witkacego dostępu do prawdziwego sensu dziejów.

⁷Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. I, Warszawa 1974, s. 110.

Wróćmy jednak do jego poglądów na przedhistoryczny etap ludzkiego istnienia, na narodziny cywilizacji. Powstanie kultury ludzkiej to powstanie różnic między ludźmi. Głosząc ten pogląd, Witkiewicz nie jest oczywiście oryginalny – ani z perspektywy czasu, kiedy go formułował, ani z dzisiejszej. Podstawowe odczucie egzystencjalne, z którego wynika naturalna skłonność człowieka do patrzenia na świat poprzez dystynkcje – odczucie jedności osobowości i obcości otaczającego świata (będące przyczyną powstania religii i sztuki, potem filozofii, a w szerokich konsekwencjach – całej cywilizacji) – nie było, jak już wspomniałem, według niego udziałem jedynie człowieka. Przenika ono wszystkie żywe istoty – czyli wszystko, co istnieje. Dla człowieka nie jest więc charakterystyczne to, że je posiada, ale że potrafi je ująć w formy symboliczne, społeczne. Wspominając o Witkiewiczowskiej koncepcji uczuć religijnych, warto się przez chwilę zatrzymać przy jego polemice z Bronisławem Malinowskim, tym bardziej, że i w niej pojawia się problem zróżnicowania jako czynnika kulturotwórczego. Podstawowy zarzut Witkiewicza brzmiał następująco: nie mają racji „[...] antymetafizyczni antropologowie, etnologowie i socjologowie, chcący z niczego zrobić coś i ze strachu, miłości i głodu [...] stworzyć nowy wymiar: magiczny, a dalej religijny przeżywania, będący podstawą dalszych transformacji w pojęcie »mana« totemicznych konstrukcji i innych wyższych kultów, aż do czci jedyne Boga”⁸. Uczucie przeciwstawienia swojego „ja” reszcie istnienia nie wypływa z żadnych innych uczuć, bo jest najpierwszym uczuciem każdej monady. Związane jest jedynie z erotyzmem, ale nie jest to także związek genetyczny. M. Szpakowska zauważyła słusznie, że Witkiewicza musiało drażnić zaliczenie przez Malinowskiego potrzeb integracyjnych i społecznych – a więc kulturotwórczych – do potrzeb wtórnych. Nie dlatego oczywiście, by miał głosić prymat ducha nad materią. „Niepokój metafizyczny” jest dla niego po prostu czymś tak samo podstawowym, a może bardziej jeszcze, jak najpierwotniejsze funkcje monady, jest uwarunkowany biologicznie jak głód, pierwotny jak wrażliwość na bodźce. Myślę jednak, że był jeszcze jeden powód, dla którego ataki Witkiewicza na Malinowskiego – często zresztą stereotypowe, operujące tymi samymi argumentami

⁸S.I. Witkiewicz, *Narkotyki – Niemyte dusze*, s. 246.

albo pseudoargumentami – były tak liczne. Malinowskiego, jako etnologa, nie interesowało zbytnio to, co w etnologii stanowi punkt wyjścia do formułowania prawd ogólnych, mianowicie różnorodność form życia ludzi pierwotnych. Zainteresowania takie określał dość lekceważąco jako „herodotowanie”. Witkiewicz, który nie tylko z racji zainteresowań Tylorem, a zwłaszcza Frezerem, ale i własnej quasibiologicznej koncepcji rozwoju społecznego uważał kultury tubylcze za zachowane wczesne ogniwa powszechnej ewolucji ludzkości nie mógł się z tym zgodzić. „Zanik indywidualum” w ciągu dziejów cywilizacji nie oznaczał tylko zmniejszenia się roli jednostek w jej tworzeniu. Polegał także na unifikacji kultury. Proces ten zapoczątkował pierwsze organizmy państwowe. Złoty wiek ludzkości, wiek narodzin kultury to dla Witkiewicza epoka plemienna.

Źródła systemu dystynkcji, który wytwarza się w początkach cywilizacji są przez Witkiewicza określone wyraźnie. Mechanizm przejawiania się ich w konkretnych instytucjach społecznych opisany jest natomiast dość ogólnikowo. Narzuca go „demon gatunku”, który wykorzystuje właściwe człowiekowi uczucia metafizyczne i chęć rywalizacji wynikającą z kompleksu niższości. Ludzkość tworzy swój system społeczny nie z potrzeby intelektualnej czy ekonomicznej – jego korzyści dla rozwoju kultury objawiają się później – ale instynktownej. Cały proces powstawania władzy indywidualnej „dzieje się tak automatycznie, instynktownie, a nie programowo, jak wszystkie cuda instynktu u owadów”⁹. To „przyrodnicze” nastawienie Witkiewicza, jego głęboka wiara w swoistą ortogenezę cywilizacji sprawia, że nawet w swojej najbardziej etnologicznej pracy niewiele poświęca uwagi szczegółom organizacji plemiennej i stosunkowi religii do poprzedzającej ją – jak sam twierdził – magii. Nie może tego faktu tłumaczyć jego niewielka kompetencja w etnologii. Zapewne w pracy Moreta i Davy’ego, która posłużyła mu za kanwę rozważań, informacji było więcej. Nie analizuje również szczegółowiej materiału – jakże przecież bogatego – który znalazł w *Złotej gałęzi*.

W społecznej myśli Witkiewicza jest pewien paradoks, który ujawnia się ze specjalną siłą, gdy od omawiania początków ludzkości przechodzi

⁹*Ibidem*. s. 249.

do charakteryzowania jej wyższych stadiów rozwojowych, od klanów do wysoko rozwiniętych społeczeństw. A bierze się on – jak myślę – z faktu, że u źródła całego Witkiewiczowskiego systemu – w tym także społecznego – stoi odczucie najbardziej indywidualne i jednostkowe. Stąd, niezależnie od poziomu analizy, podmiotem jego historii i antropologii jest jednostka. Tyle że jednostkami tymi bywają i pojedyncza, prosta monada i człowiek, i naród, i wreszcie cała ludzkość. Odnosi się wrażenie, że w wyborze tych jednostek zaznacza się u Witkiewicza pewna prawidłowość. W utworach późniejszych coraz częściej prawdziwym bohaterem bywa gatunek, a coraz rzadziej jego przedstawiciele. Widać to wyraźnie w *Niemitych duszach*, ale nietrudno zauważyć podobną ewolucję także w powieściopisarstwie Witkacego. Indywidualni bohaterowie występują oczywiście i w *Pożegnaniu jesieni* i w *Nienasyceniu*, ale ich sytuacja zmienia się. Są w coraz większym stopniu przedmiotem historii. Ich wielkość i heroizm – jak w przypadku Kocmołuchowicza – polega na świadomym poddaniu się jej prawom. W *Jedynym wyjściu* bohaterowie i ich problemy w ogóle bardzo niewiele mają wspólnego z rewolucyjną rzeczywistością, tak naturalną i konieczną, że rola jednostek w jej zmianach jest praktycznie żadna. Stąd charakterystyka postaci tej najbardziej filozoficznej powieści Witkiewicza jest dość schematyczna. Liczą się wartości absolutne: nieodwracalna ewolucja ludzkości i próby stworzenia systemu Prawdy Absolutnej. Sam zresztą obraz rewolucji przechodzi znamiennej metamorfozę. W *Pożegnaniu jesieni* najwięcej w nim niewątpliwie z osobistych doświadczeń Witkiewicza. Mimo wszystkich zniekształceń odtwarza wiele realiów rewolucji rosyjskiej. Także wizja sytuacji porewolucyjnej dość szczegółowo zapoznaje nas z poglądami autora na warunki życia w nowym społeczeństwie, mającym tworzyć podstawy bardzo niewyraźnie mającego w oddali „państwa szczęśliwości”. W *Nienasyceniu* na plan wchodzi już symboliczni (choć nie całkiem) Chińczycy – słabi technologią, ale mocni organizacją.

Otóż organizacja: jeszcze konieczniejsza niż zróżnicowanie podstawy cywilizacji. W pierwszej fazie rozwoju społecznego jest owego zróżnicowania wynikiem, ale, jak wiadomo, istniała ona dla Witkiewicza zarówno w przedplemiennej jeszcze, rodowej grupie, jak istnieć będzie w przyszłym społeczeństwie doskonałej równości. Aby powstała cywilizacja, musi ktoś „[...] wziąć klan za mordę i przez tresurę całej

grupy [...] rozpuścić w niej całą swoją siłę jak cukier w ciepłej wodzie”¹⁰. By ta cywilizacja mogła rozwinąć – wszystkie jej sfery powinny być zhierarchizowane, choć „potencjał nierówności” będzie się nieustannie zmniejszał. A przecież liczba faktycznych dystynkcji nie będzie malała, wzrośnie też stopień specjalizacji – a więc i w pewnym sensie indywidualizacji – jednostek. Tyle że zależności te będą miały charakter, w coraz większej mierze, powiązań „poziomych”, wynikających z podziału zadań społecznych, a nie z bezpośredniej dominacji. Jaki jest jednak według Witkiewicza udział natury, a jaki kultury w zmianie typu (bo przecież nie zniesieniu, jak czasem pisał) zróżnicowania między ludźmi – na to pytanie trudno jest odpowiedzieć. Można by sądzić, że dana niejako biologicznie tendencja do hierarchizacji, zatracana w miarę rozwoju kultury, zastąpiona zostaje przez nowy, typowo ludzki i demokratyczny podział funkcji społecznych (bo nawet skrajny totalitaryzm okresu przejściowego jest tylko wstępem do demokratycznego społeczeństwa przyszłości, a przywódcy typu Tempego nie mają wiele wspólnego z dawnymi „pomazańcami Bożymi”, są indywidualnościami akurat na miarę epoki). Ale ta droga do równości będzie przecież powrotem do punktu wyjścia, będzie biegła od harmonii przeszłości do harmonii przyszłości. I jedna i druga uprawomocniona jest przez biologię – a więc i ontologię. Etap przejściowy jest tylko wydarzeniem w tak rozumianych dziejach ludzkości. Koniecznym, ale czy najważniejszym? Ład społeczeństwa przyszłości będzie tylko bardziej pragmatyczny, dalszy od niepokoju, który budził w dawnych, wrażliwszych ludziach odczytywany na każdym kroku porządek i indywidualizm form w naturze.

Na czynienie przez Witkiewicza zbyt łatwych analogii między filo-i ontogenezą człowieka, na brak ściślejszych rozróżnień między sferą natury i kultury w jego egzystencji komentatorzy zwracali już uwagę. Małgorzata Szpakowska nazwała Witkiewiczowską koncepcję rozwoju społecznego naturalistyczną. I słusznie, choć ów naturalizm trzeba rozumieć swoiście (a czego w jego dziele nie trzeba tak pojmować – czy nie w tym leży jego oryginalność?). Dzieli go bowiem od naturalizmu pozytywistycznej antropologii przynajmniej dwa fakty: po pierwsze nie

¹⁰*Ibidem*, s. 252.

był ewolucjonistą w biologii, a po drugie – w antropologii był nim na tyle, na ile pozwalały mu założenia ontologiczne – czyli w stopniu bardzo ograniczonym.

Przytoczmy Spencera: „Materia przechodzi od stanu nieokreślonej, niespójnej jednorodności ku określonej, spójnej różnorodności”¹¹. A teraz Witkiewicza: „Społeczeństwo stwarza gnębiące je jednostki, aby wznosić się wyżej w hierarchii duchowej istnienia, rośnie w przez niestwarzaną potęgę, aż po wielu fluktuacjach, dających pozory odwracalności, zabija twórcze indywiduum, aby odpocząć w b e z r u c h u absolutnej dla wszystkich równej doskonałości”¹².

Spencerowska „spójna różnorodność” da się chyba odczytać na podobieństwo systemowej futurologii, prezentowanej przez Erwina Laszlo. Píše on o błędności tezy: „Im głębiej sięga organizacja, tym surowszą narzuca dyscyplinę” oraz „Powstanie społeczeństwa w pełni zorganizowanego oznacza powstanie w pełni zdyscyplinowanych trybików”¹³. Tymczasem systemy naturalne, do których zalicza społeczeństwo, cechuje elastyczność, a wzrost organizacji oznacza również zwiększenie możliwości samorealizacji. Witkiewicz jakby się do takiego optymistycznego poglądu chciał zbliżyć (domek z ogródkiem, wycieczki po całym świecie, biblioteczka popularnonaukowa) ale nie wierzy w inną możliwość samorealizacji w przyszłym społeczeństwie, niż pełne utożsamienie się z nim. Świat nie będzie więc w przyszłości wielkim obozem koncentracyjnym, jak sądziło wielu katastrofistów, ale czymś w rodzaju nudnej w swej niezmiennej doskonałości, ale szczęśliwej wyspy Nipu. Bo cóż to jest „idealne szczęście” dla Witkiewicza? – „To brak nędzy i nierówności w podziale dóbr” (mniejsza o szczerść tej deklaracji). Dostrzeganie w zaniku nierówności społecznych problemu dla rozwoju cywilizacji zbliża do Witkiewicza Lévi-Straussa. On także uważa, że „wielkim problemem cywilizacji było utrzymanie różnic”¹⁴, że wytwarzanie ładu w dziedzinie kultury związane było z entropią w sferze

¹¹Herbert Spencer, *Pierwsze zasady*. Warszawa 1888, s. 351.

¹²S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – Niemyte dusze*, s. 228.

¹³Erwin Laszlo, *Systemowy obraz świata*. Warszawa 1978, s. 131.

¹⁴Georges Charbonier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Warszawa 1968, s. 34.

społecznej. W jego porównaniu społeczeństw cywilizowanych do maszyny parowej, działającej na zasadzie różnicy potencjałów, nietrudno jest też odnaleźć podobieństwa z „energetyzmem” Witkiewiczowskim. Rozwiązanie jednak futurologicznego problemu, który wynika z tych podobnych założeń jest u obu różne. To znaczy: Witkiewicz go po prostu nie rozwiązuje. Stan „wystudzenia” parowej maszyny społeczeństwa uważa za ostateczny, naturalny i uzasadniony prawami rozwoju gatunku. Myśl, którą Lévi-Strauss formułuje za Saint-Simonem, że zadaniem przyszłości jest przejście od rządzenia ludźmi na kierowanie rzeczami, „przeniesienie entropii ze społeczeństwa na kulturę”¹⁵ nie pojawia się w jego teorii nawet jako jedna z futurologicznych hipotez. Wręcz przeciwnie, przyszłość ma być także buntem przeciwko kulturze, która dawniej, w warunkach trwałych struktur społecznych i intelektualnych była „na ludzką miarę” a teraz staje się wrogiem człowieka – i to nie tylko wtedy, gdy objawia się jako technologia. Witkiewicz stwierdza: „Wszystko ma swoje granice, dokonaliśmy cudów, ale nie możemy tak pędzić dalej, bo grozi to katastrofą: rozpętane zmiany warunków zewnętrznych przerasstają o tyle plastyczność naszych ciał i organów, że całość grozi zwaleniem w pierwotną nicość”¹⁶.

Organizacja oparta na nierówności nie jest świadomym, opozycyjnym wobec natury dziełem człowieka. Doprowadza do nieludzkiego wyzysku i ograniczenia wolności osobistej. Najwspanialsze nawet dzieła sztuki noszą według Witkiewicza piętno cierpienia ich twórców. Są wspaniałe, ale czy warte swej ceny? Oczywiście pytanie takie stawiamy dzisiaj, dawniej nie miałyby ono sensu. Ale teraz, w obliczu upadku sztuki możemy spytać, czy ta cywilizacja, która stworzyła wartości, określane jako humanistyczne była rzeczywiście humanistyczna, czy ma sens ratowanie jej opartej na nierówności struktury, skoro nie ma już swych dawnych, integrujących wartości? Witkiewicz, niezależnie od przywiązania do tej starej kultury, odpowiada: nie. Organizacja przyszłości odbuduje, choć w formie pozbawionej metafizycznej sankcji, ład w stosunku nie tylko człowieka do człowieka, ale i człowieka do rzeczy. Pisano, że jego wizja przyszłości przypomina nie tyle „globalną wioskę”,

¹⁵ *Ibidem*, s. 35.

¹⁶ S.I. Witkiewicz, *Narkotyki – Niemyte dusze*, s. 227.

co globalne miasteczko. Upatrywano w tym dowodu braku u Witkiewicza futurologicznej fantazji. Tymczasem jest to obraz „złotego środka”, kulturowego środowiska ludzi, którzy nie dadzą się już porwać instynktowi potlaczcy oraz narzuconej przez „demona gatunku” pogoni za władzą i rzeczami. A właściwie trudno powiedzieć, że się nie dadzą – będą owemu „demonowi” podporządkowani jak dawniej, choć bardziej może jeszcze nieświadomie. To raczej on sam skieruje ich działania i myśli w stronę pierwotnej integracji i pragmatyzmu.

Prawda praktycznych wartości była zawsze prawdą bezpośredniego przeżywania na mocy samego faktu Istnienia Poszczególnego [...]. Ponad tę prawdę wznosił się duch ludzki, by wyjść z błędnego koła prawd względnych i nadludzkim wysiłkiem dążył w walce z Tajemnicą do Absolutnych wartości. Ta walka, w której stworzył najwspanialsze dzieła, zabiła w nim wartość samej Prawdy Absolutnej. Myśl ludzka, zatoczywszy koło nad niezglębioną przepaścią, powróciła na miejsce, z którego wyleciała na zdobycie Wiecznej Tajemnicy¹⁷.

Dotychczas mówiliśmy przede wszystkim o Witkiewiczowskiej koncepcji człowieka jako gatunku. A jakie jest miejsce jednostki w jego funkcjonowaniu, jakie są granice autonomii owej jednostki wobec gatunkowego, a także ogólnobiologicznego determinizmu?

Małgorzata Szpakowska pisała, że wolność i konieczność są sferami, na których opiera się antropologiczny dualizm Witkiewicza:

Porządek zewnętrzny jest zdeterminowany, natomiast porządek wewnętrzny, ujmowany subiektywnie ma charakter wolny. Pierwszy podlega prawom, drugi zachowuje wobec nich autonomię. Zaś ta dwoistość ludzkiego indywiduum ma swoje przedłużenie w ludzkiej twórczości i historii¹⁸.

Rozróżnienie to, jakkolwiek w znacznym stopniu zasadne, upraszcza nieco – jak mi się zdaje – myśl Witkiewicza. Zbyt silnie wskazuje na autonomię subiektywności, podświadomości, która daleka jest według niego od nieświadomości i rzeczywiście bezpośredniego odczuwania. Słuszniej może byłoby przeprowadzić linię między wolnością i koniecznością jako granicę między tymi sferami życia, gdzie funkcjonuje porządek genetyczny i tymi, dla których opisu wystarcza ujęcie synchroniczne. Jednak i ten podział nie może być zawsze jasno przeprowadzony.

¹⁷S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, s. 124.

¹⁸M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 208.

Znaczne trudności interpretacyjne pojawiają się zwłaszcza przy analizie poglądów historycznych Witkiewicza, głównie tam, gdzie w grę wchodzi konkretne postacie czy wydarzenia. Ale czy może być inaczej, jeśli swoją nieindywidualistyczną (bo cóż w niej znaczy jednostka) teorię ewolucji ludzkości zbudował na podstawach skrajnie indywidualistycznych? Wspomniałem już, że antropologia Witkiewicza fundowana jest przez filozofię i biologię. I jedna i druga ma dążyć do ogarnięcia całej rzeczywistości, całej zawartej w niej Tajemnicy, choć poziomy na których operują są różne. W relacji ja – wszechświat ważność pośredników jest dla Witkiewicza problematyczna. Nie są więc ważne jako takie socjologia, ekonomia, historia. Szukanie w nich wewnętrznego ładu zaciemnia obraz tego ładu, który wynika ze struktury bytu, niezmiennych praw, którym podlegają jednostki i gatunki.

Samotność indywiduum w nieskończoności Istnienia stała się nieznośną dla człowieka w niezupełnie jeszcze udoskonalonych warunkach społecznego życia i postarał się on zamiast Wielkiej Tajemnicy stworzyć innego Fetysza – Społeczeństwo, w którym okłamał najistotniejsze prawo istnienia – ograniczoności i jedyności każdego Istnienia Poszczególnego¹⁹.

Oczywiście społeczeństwo może być tylko fetyszem jako kategoria myślenia i wartościowania. Bo jako wytwór „demonu gatunku” jest naturalnym środowiskiem człowieka. Jednak autonomia jednostki ograniczona jest nie tylko przez przyjęcie myślowego „społecznego fetysza”. Bowiem człowiek nie może myśleć całkiem swobodnie, i to nie tylko dlatego, że budowa jego władz poznawczych owo myślenie determinuje w pewnym zakresie. Człowiek nie może się także wyzwolić spod presji pierwszych doświadczeń swojego gatunku, doświadczeń przodków, które doprowadziły do powstania form symbolicznych, a w rezultacie pojęć. Odległość czasowa i kulturowa jest zbyt duża, by odczuwało się w nich odbicie empirii, ale kształtują one nieustannie naszą świadomość, oddalając – w miarę jak stają się coraz bardziej przezroczystymi znakami – od najważniejszego, metafizycznego odczucia jednostki. Stąd bardzo trudno w Witkiewiczowskiej estetyce być sztuką poezji. I coraz trudniej – plastyce. Abstrakcja, „rozwydrzenie form” nie są w gruncie rzeczy powrotem do czystej (na ile to możliwe)

¹⁹S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, s. 124.

subiektywności. Tę myśl Witkiewicza jakże celnie wyraził Lévi-Strauss, mówiąc, że we współczesnej sztuce panuje „rodzaj nieco niezdrowego napięcia, właśnie dlatego, że zbyt świadomego, opierającego się na eksperymentach, chęci odkrycia czegoś, podczas gdy wielkie poruszenia tego typu, gdy mają być płodne, dokonują się na poziomie mniej świadomym niż w dobie obecnej, kiedy próbuje się w sposób zamierzony, systematycznie wynaleźć nowe formy”²⁰. Może dlatego przyszłość będzie dla Witkiewicza jednocześnie zwycięstwem intelektu i instynktu. Ten ostatni działał i działać będzie na ludzi. Ale z drugiej strony związek między czuciem i myśleniem stanie się odleglejszy.

Człowiek jest także niewolnikiem swojego typu fizycznego. Witkiewicz z entuzjazmem pisał o teorii Kretschmera, znakomicie pasującej do systemu monadystycznego (sam Kretschmer uzasadniał związki pewnych typów psychicznych i fizycznych chemizmem krwi). Teoria ta miała dla niego jeszcze jeden atut – była prosta i, jak pisze, „pozornie oczywista”, a tę właściwość mają mieć „prawdziwe arcydzieła sztuki i rozumu”, które są „jakby wcieleniami odwiecznie bytujących form i prawd”²¹. Do Kretschmerowskiej typologii odniósł także Witkiewicz swój podział dwóch podstawowych typów myślenia filozoficznego.

Jest jeszcze jeden ważny czynnik ograniczający psychiczną i intelektualną autonomię człowieka – to kompleksy powstałe z braku równowagi między działaniem instynktu i intelektu, świadomością własnej indywidualności i presją otoczenia, można by powiedzieć: dzięki konfliktowi natury i kultury, gdyby antynomia ta dała się dokładnie w kategoriach Witkiewiczowskiego systemu opisać.

Człowiek nie jest przygotowany do tego, co zrobił z nim mózg. Żaden sport i programowe oglupianie się nic tu nie pomogą, bo machina pędzi coraz szybciej. Tu by trzeba cofnąć kulturę na wielką skalę, ale jest to możliwe przy daleko większym stopniu uspołecznienia, ku któremu zresztą dążymy²².

Jeżeli człowiek jest „tresowanym bydlęciem”²³, a intelekt objawem degeneracji (bo i takie opinie można u Witkiewicza znaleźć), chęci przybliżenia i wytłumaczenia tego, co wytłumaczonym być nie może, to

²⁰G. Charbonnier, *op.cit.*, s. 73.

²¹S.I. Witkiewicz, *Narkotyki – Niemyte dusze*, s. 200.

²²*Ibidem*, s. 214.

²³*Ibidem*, s. 102.

cały ten eksperyment, który nazywa się kulturą, a narodził się z kaprysu „demonu gatunku”, jest wykroczeniem przeciw społeczeństwu. A przecież nie ulega wątpliwości, że to właśnie ten intelektualny wysiłek, służący ogarnięciu i uporządkowaniu świata, który kiedyś objawiał bezpośrednio swoją istotę, swą strukturę, jest dla Witkiewicza najbardziej wartościową sferą ludzkiej działalności. I tu zresztą widać ewolucję w jego poglądach — od afirmacji bezpośredniego odczucia Jedności w Wielości, dostępnego w percepcji sztuki, do afirmacji filozofii, jako próby pojęciowego zmierzenia się z Tajemnicą Istnienia. Witkiewiczowska pochwała teorii Freuda jest w gruncie rzeczy także pochwałą intelektu, jako jedyne go środka, który pozwala zachować psychiczną równowagę w okresie interregnum pomiędzy dwiema epokami naturalności, a więc biologiczności ludzkiej egzystencji. Byłby więc intelekt domeną autonomii jednostki, gdyby nie wspomniane już ograniczenia, gdyby i on nie był wynikiem gatunkowego rozwoju człowieka. Gatunkowego nie tylko w sensie ewolucji budowy i fizjologii mózgu, ale i dziedzictwa, które na myśleniu ciąży jako tradycja i „duch czasu”. Gdzie jest więc sfera wolności? To, co dla ludzkości naturalne należy do porządku biologii — tak jak prawa dotyczące innych żywych organizmów — albo filozofii, która także nie czyni w ujęciu Witkiewicza jednostki ludzkiej jedynym przedmiotem badania. Jego myśl operuje przeważnie trochę „poniżej” i „ponad” człowiekiem. Z obu stron ludzka egzystencja skrępowana jest ogólnością praw, którym podlega.

Wolność zdaje się kryć tam, gdzie prawa te nie objawiają się jako diachroniczny ciąg przyczynowo-skutkowy. Owa totalna przyczynowość, determinująca ludzką egzystencję nie ma bowiem dla Witkiewicza charakteru historycznego, choć przez historię się także objawia. Droga do wolności (oczywiście względnej) prowadzi przez wyzwolenie się od wpływu perspektywy historycznej, nakładającej na nasze myślenie nie tylko dodatkowe ograniczenia, ale oddalającej od prawdziwego sensu Istnienia. Różnicę między spojrzeniem historycznym i niehistorycznym można by porównać za H. G. Gadamerem do różnicy między malarstwem perspektywicznym i przedperspektywicznym. To pierwsze zakłada pewien podział na „bliższe” i „dalsze”. „W ten sposób wstępuje się w pewien bytowy stosunek do rzeczy — podporządkowując je sobie włączamy się w ich porządek. Dopiero wówczas da się przedstawić niepowtarzalność jakiegoś zdarzenia [...] Malarstwo przedperspekty-

wiczne ukazuje natomiast wszystkie rzeczy w wymiarze wieczności”²⁴. To niehistoryczne, nieperspektywiczne widzenie rzeczywistości osiągnąć można według Witkiewicza w akcie odbioru dzieła sztuki. Ujawnia się w nim uniwersalna zasada bytu, a odczucie ograniczoności i jedności naszego „ja” wobec świata jest też odczuciem naszej nieredukowalnej indywidualności. Druga droga do wolności polega na zdaniu sobie sprawy z faktu, że ogólny porządek przyrody wynikający z takiej a nie innej struktury bytu nie objawia się zawsze przez konkretne wydarzenia, że możliwe są eksperymenty zawieszające jakby gatunkowe determinanty ewolucji społecznej. Oczywiście są one w gruncie rzeczy mało ważne z perspektywy dziejów. Ale świadomość, że można je podjąć pozwala na odczuwanie odpowiedzialności, a więc i wolności. Stąd bierze się wolność Kocmołuchowicza, który przed kapitulacją zrobił wszystko, by była to j e g o kapitulacja, jednostki za coś odpowiedzialnej. Obie te drogi do wolności właściwe są w zasadzie tylko naszym czasom. „W zasadzie”, bo sztuka istniała przecież także w społeczeństwach pierwotnych. Ale inne było do niej nastawienie zarówno twórców jak i odbiorców. Ciągłe obcowanie z Tajemnicą, nieustanne odczytywanie z ładu przyrody ładu wszechświata, przeświadczenie że w ładzie tym każda jednostka spełnia ważną rolę powodowało wewnętrzne poczucie zgody na ograniczenia, którym człowiek podlegał. Odzwierciedlało się to w stosunku do twórczości artystycznej, pojmowanej raczej jako ciągle zapisywanie, kopiowanie wyższego porządku, a nie tworzenie. We współczesnej zaś kulturze sztuka służy raczej alienacji, a nie integracji społecznej, wzorowanej na owym „wyższym porządku” objawiającym się w dziele. W przeszłości i przyszłości nie istniało i nie istnieje będzie także to odróżnienie działania grupowego i jednostkowego, które pozwala dziś na odczuwanie wolności płynącej z ograniczonego chociaż zawieszenia gatunkowych determinantów. Zarówno dla człowieka pierwotnego, jak współczesnego wolność jest uświadomioną koniecznością, tyle że w przypadku pierwszego uświadomienie to prowadzi do akceptacji, a drugiego — do rezygnacji, o tyle cennej, że właśnie świadomej. Akceptację przywróci przyszłość — opartą tyleż na instynkcie, co pragmatycznie nastawionym intelekcie.

²⁴Hans-Georg G a d a m e r, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s. 29.

W nakreślonych tu pokrótce poglądach antropologicznych Witkiewicza uderza pewien schematyzm. Wydają się one wariacjami na ten sam, choć nie zawsze dający się łatwo odczytać temat. A jest nim – jak myślę – ciągle rozpatrywanie sposobu istnienia jednostki – a może być nią i prosta monada i człowiek i gatunek – jako jednostki właśnie, „jedności w wielości”, która zapewniona jest przez taką, a nie inną strukturę bytu. Przy czym swoiste cechy mechanizmów tworzenia się tych jedności Witkiewicza specjalnie nie interesują, jako że wynikają z owego prymarnego porządku, dzięki któremu rodzi się zarówno psychofizyczną jedność człowieka jak swoista jedność gatunku. Wynikając z tego samego porządku nie różnią się zasadniczo jakościowo: „Gatunek – ma się wrażenie – »myśli« zupełnie jak indywiduum, oczywiście »myśli« tak sumą indywiduów z których się składa”²⁵. Jeżeli historia nigdy się nie powtarza, to nie dlatego, że nie pozwala na to rozwój historycznej samowiedzy ludzi, ani dlatego, że działa w niej jakaś wewnętrzna logika. Prawo według którego społeczeństwo stwarza gnębiące je jednostki, a potem zabija twórcze indywiduum „aby odpocząć w bezruchu absolutnej, równej dla wszystkich doskonałości” musi dla Witkiewicza działać zawsze – nie tylko zresztą na Ziemi ale na każdej planecie – bo takie są prawa materii żywej, a więc wszelkiej materii.

Zasada integracji, tworzenia „jedności w wielości”, jednostek o nieograniczonym praktycznie stopniu skomplikowania, ale obdarzonych zawsze jakąś indywidualnością i spójnością – jest dla Witkiewicza zasadą Istnienia objawiającą się na każdym poziomie rzeczywistości. Wychodząc z tej zasady, także jego myślenie staje się rodzajem aparatu pojęciowego” [...] filtrującego jedność przez wielorakość, wielorakość przez jedność, różność przez tożsamość i tożsamość przez różność”²⁶. Ten cytat z *Myśli nieoswojonej* Lévi-Straussa odnosił się pierwotnie do tzw. operatora totemicznego. Nie znalazł się tu jednak na zasadzie luźnego skojarzenia terminów. Oddaje on chyba trafnie typ Witkiewiczowskiego myślenia, próbującego zintegrować różne sposoby widzenia rzeczywistości. Ale są jeszcze inne powody, dla którego to rozumowanie

²⁵Narkotyki – *Niemyte dusze*, s. 251.

²⁶Claude Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 230.

ową „nieoswojoną myśl konkretną” przypomina. Dokładniej: jej wizję zawartą w pracach autora *Antropologii strukturalnej*. Oczywiście nie robię z Witkiewicza intelektualnego dzikusa. Za przykład „myśli nieoswojonej” uznał Lévi-Strauss także rozumowanie Sartre’a. Zresztą – „myśl nieoswojona” nie była odkryciem Lévi-Straussa, on sam stawia znak równości między nią i „myślą spontaniczną” Comte’a, a nazwiska filozofów i uczonych, którzy zastanawiali się nad tym sposobem myślenia, integrującym różne sfery rzeczywistości i umożliwiającym ich przekładalność można by mnożyć. Czy sposób tej integracji, właściwy antropologii Witkiewicza, jest także właściwy innym dziedzinom jego myśli? Sądzę, że w znacznym stopniu tak. Wynika to z dwóch przyczyn. Po pierwsze antropologia ta obejmuje wyjątkowo szeroki zakres zagadnień, po drugie jej logiczne podstawy narzucają pewną skłonność do generalizacji stosowanej przez nią metody. Trzeba się jednak zgodzić z Bohdanem Michalskim, gdy podaje w wątpliwość ściśle wynikanie Witkiewiczowskiej teorii rozwoju społecznego z poszczególnych założeń jego ontologii. Jeżeli jednak porównanie myśli Witkiewicza do „myśli nieoswojonej” jest choć w ogólnych zarysach zasadne, to związek łączący różne sfery jego intelektualnej działalności jest dostatecznie głęboki, by nie wymuszał rygorystycznej zgodności ich twierdzeń szczegółowych. Bowiem „Osobliwość myśli nieoswojonej polega przede wszystkim na rozległości zadań, jakie sobie wytycza. Chce być jednocześnie analityczna i syntetyczna, dochodzić do swoich najdalszych krańców w obu kierunkach, zachowując jednocześnie zdolność mediacji między tymi oboma biegunami”²⁷.

Jakie cechy Witkiewiczowskiego myślenia antropologicznego można uznać za najważniejsze, w których jego punktach można odnaleźć pokrewieństwo z „myślą nieoswojoną”?

Pierwszą ważną cechą Witkiewiczowskiej myśli jest wspomniana już rozległość zakresu, polegająca nawet nie tyle na rozległości obszaru badania, co na wierze w uniwersalizm jego metody. To myślenie – raz jeszcze przytoczmy Lévi-Straussa – ma „zbyt nagłace i surowe wymagania w stosunku do przyczynowości, które nauka może uznać za nieracjonalne”²⁸, postuluje przyczynowość ogólną, wynikającą z hipot-

²⁷ *Ibidem*, s. 329.

²⁸ *Ibidem*, s. 341.

tetycznej struktury bytu. Drugą, istotną cechą jest fakt, że sfera symboliczna działalności człowieka związana jest w Witkiewiczowskiej antropologii z jego sytuacją jako tworu biologicznego, mającego zmysłowy kontakt z rzeczywistością. Stąd nie jest ona autonomiczna wobec przyrody, choć niewątpliwie bardziej wolna teraz, niż u swoich początków. Dąży bowiem od motywacji do dowolności, oddalając się od naturalnego wzorca dostarczonego przez przyrodę, który wciąż jednak funkcjonuje w „poglądzie potocznym”, zachowując decydujący wpływ na rzeczywistą ewolucję kultury. Człowiek jest jednością psychofizyczną i jako taki nie może posiadać świadomości niezależnej od ciała. Ale dzięki temu uzyskuje obiektywną, choć fragmentaryczną wiedzę o bycie. Przeświadczenie, że wszystko, co człowiek stworzył zaprogramowane jest w prawach obowiązujących ewolucję materii, skłania Witkiewicza do robienia zbyt bezpośrednich analogii między przemianami społecznymi i biologicznymi. I nic w tym dziwnego: „Redukcja różnorodności do elementów wspólnych musi zawsze doprowadzić do modelu, który sprawdza się na najmniej skomplikowanych przedmiotach tej różnorodności i który – właśnie z tej racji odpowiada najgorzej przedmiotom najbardziej skomplikowanym”²⁹. A przecież na redukcję tej różnorodności w samym materiale uogólnienia Witkiewicz sobie nie pozwala. Tym większy staje się kontrast między zakresem badanej rzeczywistości, a ogólnością wyników badania. Sam zresztą zdaje się mieć nieraz świadomość tego faktu przy rozważaniu najtrudniejszych momentów swojej teorii: uzgodnienia tez ontologicznych z biologiczną teorią ewolucji i ustalenia (bardzo płynnego) stosunku między filo – i ontogenezą człowieka. Ale jego wahania nie niweczą przekonania o ogólności i powszechności obowiązujących we wszechświecie praw, wynikających z analizy budowy materii już na poziomie mikrocząsteczek. Z owego przekonania bierze się także kryterium przekładalności jako sprawdzianu słuszności częściowych hipotez na temat struktury bytu i praw rządzących jego wycinkami. Myślenie Witkiewicza to, jak wspomniałem, nieustanne tworzenie wariacji. Stąd wewnętrzna spójność jego systemu osiągnięta jest kosztem swoistości elementów. Trzecia istotna

²⁹Bogdan Suchodolski, Wstęp do: Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, s. 40.

cecha: jego antropologia jest dążeniem do integracji rzeczywistości. Człowiek – na wzór przyrody – potrafił w swych początkach stworzyć ład z różnic, przeciwieństw i sprzecznych interesów, dostrzec różnicę między sferą naturalną i nadnaturalną, i połączyć je poprzez swoją sztukę, religię i filozofię. Patrzenie na świat poprzez sieć opozycji (co również zbliża Witkiewicza do „myśli nieoswojonej”) jest również zwróceniem uwagi na integrujące działanie ludzkiej świadomości. Witkiewicz chce dokonać w swej teorii integracji podobnej, chce poprzez ciągle wysuwanie jednostki, czy też zbiorowości traktowanej jak jednostka, utrzymać jedność widzenia pełnego sprzeczności świata. Dlatego też występował przeciw dezantropomorfizacji wiedzy, doprowadzającej do rozpadu ładu, którego zdolność postrzegania w świecie była wrodzonym wyposażeniem człowieka.

Wszystkie te trzy cechy Witkiewiczowskiego myślenia antropologicznego dadzą się odnieść do „myśli nieoswojonej”, integrującej obraz świata w oparciu o przekonanie, że wszystkie jego składniki obdarzone są swojego rodzaju witalnością i subiektywnością, że symboliczna sfera ludzkiej działalności jest odwzorowaniem, ale i częścią porządku przyrodniczego, myśli bliskiej, nawet w tworzeniu bardzo subtelnego podziałów i pojęciowych konstrukcji zmysłowo poznawalnej rzeczywistości. Dla niej także typowa jest pewna „niechęć” do historii. Diachronia w niej, oczywiście, występuje, ale ma ona nikłe znaczenie wobec sprowadzenia bytów i rzeczy do klas skończonych, uporządkowanych według prymarnego porządku natury, który „istnieje zawsze, gotowy służyć za system odniesienia dla interpretacji lub naprostowania zmian dokonujących się w szeregu pochodnym. Teoretycznie – jeśli nie praktycznie – historia podporządkowana jest systemowi”³⁰.

Myśl pierwotna – tak jak Witkiewiczowska – jest antropomorficzna. I tak jak ona w bardzo ograniczonym stopniu operuje dychotomią natury i kultury. Jest bardziej „ludzka” przez skłonność do interpretacji świata poprzez biologię i psychologię, dzięki przywiązaniu do zmysłowo poznawalnej rzeczywistości. Ale z drugiej strony uwikłana jest w system nakazów i zakazów, wynikających z przeświadczenia, że człowiek i jego działania włączone są do ogólnej przyczynowości.

³⁰C. Lévi-Strauss, *op.cit.*, s. 345.

Witkiewiczowska antropologia jest bardziej pesymistyczna. Człowiekowi dwudziestego wieku trudno jest wierzyć w magię, ze świadomości ścisłego związku z naturą pozostaje więc tylko przekonanie, że egzystencja ludzka jest przez nią w pełni zdeterminowana.

Wspomniałem już o wariacyjności Witkiewiczowskiego myślenia. Czy i to nie przypomina techniki myślenia „nieoswojonego”, nazwanej przez Lévi-Straussa „bricolage”, a porównywanej do kalejdoskopu, w którym pojawiają się liczne, ale od początku zaprogramowane i niezmiennie kombinacje? Jednak spotykamy się nieraz w myśli Witkiewicza z poglądami, które jakby do budowy jej „kalejdoskopu” nie pasowały. Czy jest to stan niezgodny z dążeniem do systemowego opisu całej rzeczywistości, czy też może dążenie to zostało przypisane mu na siłę? Może psycho-logicznej jedności w jego myśleniu nie ma, a może tylko nie ujawnia się ona nieraz na płaszczyźnie teoretycznej? Witkiewicz ma skłonność do nazbyt częstego stwierdzania, że jeden wniosek przezeń sformułowany „implikuje” drugi, że przyjęcie innej niż jego tezy jest „nie-do-pomyślenia”. „Tak jest, albowiem powiedziano, że tak jest” – można by za Eskimosami Netsilik³¹ określić styl jego argumentowania, choć pamiętamy, że jest on założeniami Witkiewiczowskiej antropologii w znacznym stopniu uzasadniony. To głębokie przekonanie, że dysponuje się – choć przecież nie zawsze potrafi się wykorzystać – niewątpliwie słuszną metodą rozumowania, zmniejsza czujność wobec jego wyników, zwłaszcza w kwestiach szczegółowych. Sprzeczności są uprawomocnione tylko jako składniki przedmiotu opisu filozofii. Teoria zaś powinna być w swej budowie od nich wolna. I tu objawia się drugie źródło niekonsekwencji obecnych w systemie Witkiewicza, sprawiających że trudno w nim znaleźć teoretyczną jedność. Pierwsze wynika z faktu, iż elementy w nim powiązane łączy więź zmistyfikowana, że schemat narzucany na rzeczywistość do niej wyraźnie nie pasuje. Drugie wynika z wiary w pewną „intuicyjną” trafność swych poglądów, sprawiającej, że i w owym schemacie pojawiają się sprzeczności. Ale tak, jak niekonsekwencje i paradoksy pierwszego typu wynikają z nazbyt ambitnych, a typowych dla tego stylu myślenia celów, tak i drugie są stylowi temu właściwe. Stąd nie przekreślają jedności Witkiewiczowskiej myśli antropologicznej, nie przekreślają także możliwości znalezienia owej jedności w całym jego dziele.

³¹Por. Gerhard K l o s k a, *Ewolucja odzienia opisu od powinności*, „Etnografia Polska” 1/1974.