

Jan Nowaczyk

Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza

Studia Philosophiae Christianae 17/1, 73-100

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.

JAN NOWACZYK

ONTOLOGICZNE UWARUNKOWANIA ATEIZMU STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

Wstęp. 1. Niemożliwość syntezy osobowości i wieczności w Bogu. 2. Bóg jako najwyższe spotęgowanie tego co ludzkie: 2.1. Różnice ilościowe; 2.2. Różnice jakościowe. 3. Swoista interpretacja materializmu biologicznego: 3.1. Geneza systematu; 3.2. Ontologiczna teoria monad: 3.2.1. Istnienie monad i jakości; 3.2.2. Natura monad: 3.2.2.1. Fundamentalne założenie; 3.2.2.2. Zastosowanie do problemu Boga; 3.2.3. Wzajemne oddziaływanie monad: 3.2.3.1. Odrzucenie „harmoniae praestabilitae”; 3.2.3.2. Względna prawidłowość świata. Zakończenie.

WSTĘP

Dnia 18 września 1979 r. minęło 40 lat od tragicznej śmierci samobójczej Stanisława Ignacego Witkiewicza vel Witkacego — malarza i teoretyka sztuki, powieściopisarza i dramaturga oraz filozofa. Myśliciel ten był za swego życia postacią kontrowersyjną i takim pozostał aż do dziś. Krytyka w przeszłości nie szczędziła Witkacego, który szedł konsekwentnie obroną drogą, „mając przeciwko sobie wszystko i wszystkim, a za sobą tylko siłę własnego przekonania”¹. Doświadczwszy uczucia goryczy, z powodu braku poważnego zainteresowania się — poza sporadycznymi wyjątkami — ludzi kompetentnych jego poglądami, mógł liczyć tylko na pośmiertny sprawiedliwy osąd, któremu zresztą — ze wzglę-

¹ Jest to wypowiedź Stefani Zahorskiej, która zanalizowała Witkiewiczowską teorię Czystej Formy — zob. Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Pisma Filozoficzne i Estetyczne*, t. II: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, opr. oraz przypisami opatrzył J. Leszczyński, posłowie napisał B. Dziemidok, Warszawa 1976, 519 (cyt. odtąd — PFE-T2); S. Szuman napisał o Witkacym, że „miał bardzo licznych wrogów i prawie tyluż przyjaciół” — *Niektóre aspekty i zagadnienia dramatu St. I. Witkiewicza Szevcy*, w: *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórczość*, księga pamiątkowa pod red. T. Kotarbińskiego i J. E. Płomieńskiego, Warszawa 1957, 21 (cyt. odtąd — CT).

du na niewiarę w nieśmiertelność osobowości — nie przywiązywał większej wagi².

Dziś sytuacja zmieniła się na korzyść, choć jeszcze daleko do całkowitego wykrystalizowania się sposobów recepcji jego oryginalnej teorii bytu, czyli biologicznego materializmu oraz jego twórczości estetycznej i literackiej. W ciągu ostatnich 20 lat daje się zaobserwować ustawiczny wzrost zainteresowań twórczym dorobkiem filozoficznym, estetycznym i literackim naszego autora. Sprzyja temu zapewne coraz pełniejsza edycja jego pism³.

Środowisko europejskie — i ostatnio pozaeuropejskie — coraz więcej poznaje Witkiewicza jako literata. Stale jeszcze stosunkowo mało znany jest wprost — poza szczupłym gronem fachowców — Witkiewicz jako filozof. A przecież ten myśliciel swoje życie bez filozofii gotów był uważać — jak sam pisał — za jałową pustynię⁴. Jego zaś pisma filozoficzne i estetyczne liczą ponad sto pozycji, w tym artykułów i rozpraw ściśle filozoficznych około 40 i dwie obszernie prace⁵.

W całości kształcie badań nad złożoną i zróżnicowaną twórczością naukową Witkiewicza nie sposób pominąć problemu jego postawy wobec Boga. Dotąd, o ile mi wiadomo, poza nielicznymi próbami ujęć ramowych⁶ i fragmentarycznych, nie pod-

² Zob. St. I. Witkiewicz, *Pisma Filozoficzne i Estetyczne*, t. III: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, opr. i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1977, 171 (cyt. odtąd — PFE-T3) oraz tenże, *Maciej Korbowia i Bellatrix*, w: *Dramaty*, t. I, wyd. 2, opr. K. Puzyna, Warszawa 1972, 124 (cyt. odtąd — D1) i *Młtwa czyli Hyrkaniczny światopogląd*, w: *Dramaty*, t. 2, wyd. cyt., 124 (cyt. odtąd — D2).

³ Zob. B. Dziemidok, *Poglądy estetyczne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, w: PFE-T2, 571.

⁴ St. I. Witkiewicz, *Narkotyki — Niemyte dusze*, Warszawa 1979, 192 oraz T. Kotarbiński, *Stanisław Ignacy Witkiewicz (wspom. pośmiertne)*, „Przegląd Filozoficzny” XLII (1946, z. III—IV) 299; R. Ingarden, *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, w: CT, 173—174; J. Leszczyński, *Filozof metafizycznego niepokoju*, w: CT, 93; Cz. Miłosz, *Granice sztuki*, w: CT, 75.

⁵ Podają za B. Michalskim — zob. PFE-T3, 1.

⁶ Zob. T. Kotarbiński, *Stanisław Ignacy Witkiewicz, Pojęcia i twierdzenia* (recenzja), w: *Wybór pism*, t. II, Warszawa 1958, 876—877; B. Michalski, *Filozofia ontologicznego pluralizmu S. I. Witkiewicza* (cyt. odtąd — FP), w: St. I. Witkiewicz, *Pisma Filozoficzne i Estetyczne*, t. IV: *Zagadnienie psychofizyczne*, z rękopisu wydał oraz przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 1978, 425 (cyt. odtąd — PFE-T4); A. Łaszowski, *Spotkanie z Witkacym*, „Zorza” nr 47(1084), rok XXI, z dnia 20 listop. 1977, 11.

jęto w sposób wyczerpujący tematu teoriopoznawczych i ontologicznych uwarunkowań jego ateizmu. W niniejszym artykule poddaję analizie jedynie uwarunkowania ontologiczne, jako że uwarunkowania teoriopoznawcze przedstawiłem w artykule pt. *Nieznany Bóg Witkacego*⁷.

O ile w aspekcie teoriopoznawczym argumentacja antyteistyczna prowadzi do stwierdzenia agnostycyzmu, o tyle w aspekcie ontologicznym — przybiera formę zdecydowanego ateizmu. W poglądach naszego autora dostrzega się ewolucję myśli przebiegającą od wskazania na trudności oraz niekonsekwencje teizmu do całkowitego wyeliminowania Boga z systemu ontologicznego i zaprzeczenia możliwości Jego istnienia. W płaszczyźnie ontologicznej Witkiewiczowski ateizm uwarunkowany jest niemożliwością dokonania syntezy atrybutów osobowości i wieczności w Bogu (1), afirmacją antropomorficznej koncepcji Boga jako najwyższego spotęgowania tego co ludzkie (2) oraz swoistą interpretacją skonstruowanego systemu biologicznego materializmu (3).

1. NIEMOŻLIWOŚĆ SYNTEZY OSOBOWOŚCI I WIECZNOŚCI W BOGU

W młodzieńczej rozprawie *Marzenia improduktywa* Witkiewicz przeczyc możliwości przyjmowania Boga osobowego i zarazem wiecznego. Osobowość definiuje on jako „istniejące obiektywnie 'Ja'”⁸. Wszystko co obiektywnie istnieje ograniczone jest przez czas i przestrzeń⁹. Jestestwo nie ograniczone przez czas nie może być teraz, ani przedtem, ani potem, czyli po prostu nie istnieje¹⁰. Tymczasem wieczność — sądzi nasz autor — jest brakiem wszelkiej formy czasu. Nie można przeto akceptować istnienia Boga osobowego i zarazem wiecznego, ponieważ te dwa atrybuty nie dadzą się z sobą pogodzić. Ich synteza nie jest możliwa do urzeczywistnienia. Usiłowanie dokonania syntezy z osobowości i wieczności (brak

⁷ „Ateneum Kapłańskie” 95 (1980) 413—423. W aspekcie teoriopoznawczym Witkiewiczowska argumentacja antyteistyczna prowadzi do stwierdzenia agnostycyzmu, a nie ateizmu. Do takiej konkluzji doszedłem na podstawie analiz zawartych w tym artykule.

⁸ St. I. Witkiewicz, *Marzenia improduktywa* (*Dywagacja metafizyczna*) (cyt. odtąd — MI), w: PFE-T3, 20.

⁹ St. I. Witkiewicz, *Popularna analiza poglądu fizycznego*, w: PFE-T3, 127.

¹⁰ MI, 20.

formy czasu) jest największą pomyłką metafizyki religijnej¹¹. Możliwa jest jedynie synteza osobowości i czasu. Ale Bóg, jako osoba ograniczona przez czas, nie byłby Bogiem transcendentnym, o jakiego naprawdę chodzi w filozofii o charakterze teistycznym.

Akceptując obiektywne istnienie Boga, ograniczamy Go przez czas — pisze Witkiewicz — i umieszczamy Go poza światem, który staje się dlań przedmiotem. Bóg pozostaje przeto do świata w stosunku czysto zewnętrznym, jak np. maszynista do lokomotywy lub rzeźbiarz do statuy¹².

Odpowiadając na przedłożone wywody młodego Witkiewicza (18 lat), należałoby stwierdzić, że:

1° Rozum ludzki zdolny jest do pośredniego i analogicznego poznania natury Bożej. Nie jest to jednak wiedza doskonała, ponieważ natury tej nie można ująć w poznaniu czym ona jest, lecz raczej — czym nie jest¹³;

2° Witkiewiczowskie twierdzenie jakoby wszelkie obiektywne jestestwo było ograniczone przez czas jest założoną, lecz nie dowiedzioną tezą jego systemu biologicznego monadyzmu. Oprócz istnienia w czasie, scholastykom i innym filozofom, znane były i są inne typy istnienia: ponadczasowe i pozaczasowe;

3° Osobowość boska, jako pełnia bytu, nie może być ograniczona przez czas, a więc nie może mieć ani początku, ani końca, ani też jakiegokolwiek następstwa. W pojęciu bytu wiecznego Tomasz z Akwinu wyróżnia dwa elementy: brak początku i końca, czyli bezkresne trwanie oraz brak następstwa. Tak więc wieczność jest zarazem całym trwaniem¹⁴. Dla Witkiewicza natomiast treścią pojęcia wieczności jest bezsensowność mówienia o początku i końcu Istnienia w ogóle (w całości)¹⁵. Dodajmy wreszcie, że konfrontacja pojęcia czasu z wiecznością ma sens tylko na gruncie niektórych systemów filozoficznych¹⁶;

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, 20—21.; zob. także Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, wyd. 51, Paris 1948, 287.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 14 oraz *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 2.

¹⁴ *Summa Theologica*, I, q. 10, a. 1.

¹⁵ St. I. Witkiewicz, „Główniak” i jego streszczenie 1917—1933. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia (cyt. odtąd — PT), w: PFE-T3, 517.

¹⁶ Zob. St. Mazierski, *Czas a wieczność*, „Roczniki Filozoficzne” XXV/1977, z. 3/71.

4° Boży atrybut wieczności zaprzecza w Bogu płynną zmienność, następstwo i braki, stwierdza natomiast — jak podkreśla Boecjusz — bezkresne trwanie oraz akcentuje całe i zarazem nieograniczone posiadanie życia;

5° Wypowiedzi Witkiewicza o ograniczeniu Boga przez czas oraz o umieszczeniu Go poza światem sugerować mogą koncepcję Boga, jako bytu materialnego, przestrzennego. Tymczasem Bóg, według filozofii zorientowanej teistycznie, jest bytem niematerialnym. Więż między Bogiem a światem byłaby — zdaniem naszego autora — jedynie stosunkiem zewnętrznym¹⁷. Podczas, gdy owa więź faktycznie urzeczywistnia się poprzez permanentną relację wewnętrzną¹⁸;

6° Aczkolwiek godny podkreślenia jest protekcjonizm Witkiewicza, gdy chodzi o wagę bytu osobowego czy zaprzepaszczonej przez pozytywizm osobowości substancjalnej¹⁹, to jednak przynajmniej należy, że w pojmowaniu osobowości okazał się — w dziedzinie psychologii — niespodzianie kontynuatorem myśli D. Hume'a, R. Avenarius'a, E. Macha i H. Corneliusa, którzy, uprzywilejowując czyste doświadczenie²⁰, napiętnowali wszystkie obce mu czynniki jako metafizykę.

2. BÓG JAKO NAJWYŻSZE SPOTĘGOWANIE TEGO CO LUDZKIE

W zakresie tej tezy antropomorficznej Witkiewicz analizuje naprzód ilościowe (1) a następnie jakościowe różnice zachodzące między Bogiem a człowiekiem (2).

2.1. Przypomina, że Boga uważa się za jedyny byt ostateczny, przyczynę pierwotną i jedyną naszego 'Ja' i świata, a zarazem z określenia katechizmowego²¹ wynika, że jest on tylko spotęgowaniem nieskończenie wielkim naszego 'Ja' i różni się tylko pod względem ilościowym, a nie jakościowym. Brak różnicy o charakterze jakościowym zacierają różnicę zasadniczą między Bogiem a człowiekiem.

Niewątpliwie ma rację Witkiewicz, kiedy stwierdza, że pomiędzy Bogiem a człowiekiem czy światem powinna zachodzić różnica podstawowa. Bóg jest przecież przyczyną pier-

¹⁷ MI, 21.

¹⁸ Zob. G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przeł. St. Cichowicz, w: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, PWN 1969, 315, 317.

¹⁹ Zob. T. Kotarbiński, *Filozofia St. I. Witkiewicza* (cyt. odtąd — FW), w: CT, 16.

²⁰ Tamże, 16, 18.

wotną naszego „Ja” i świata. Bóg — to *Ens a se*, podczas gdy człowiek i świat — to *entia ab alio*. Nasz autor nie argumentuje przeciw samemu Bogu, ale przeciw katechizmowej formie nauczania o Nim. Aby łatwiej to zrozumieć należy wskazać, iż w swej postawie wobec Boga jest on przykładem niezaprzeczalnego wpływu indyferentnego środowiska rodzinnego, a w szczególności swego liberalnego ojca²².

2.2. Niektórzy filozofowie twierdzą — zauważa nasz autor — że różnice pomiędzy Bogiem a człowiekiem mają charakter jakościowy, gdyż różnice ilościowe znikają wobec nieskończonego charakteru wszystkich doskonałości boskich. „Wobec nieskończoności wszystkie liczby są sobie równe”²³. Jakościowy charakter różnicy między Bogiem a człowiekiem polega na tym, iż w Bogu „nieskończony ogrom” doskonałości układa się w kompletną harmonię. Witkiewicz, podobnie jak i jego ojciec²⁴, poddaje analizie boskie atrybuty: miłosierdzie i sprawiedliwość. Pod względem ilościowym są one oba nieskończone, a więc sobie równe. Różnią się jedynie jakościowo, co wyrażać ma nieskończona ich harmonia w Bogu, jako istocie najdoskonalszej. Jednak pojęcie takiej zgodności czy harmonii całkowitej jest — zdaniem naszego autora — wielce niezrozumiałe, a więc i nie nadające się do przyjęcia. Osobowość boska, nosząca w sobie te dwie nieskończone „sprzeczności”, jest również nie do przyjęcia²⁵. Miłosierdzie i sprawiedliwość są dla niego atrybutami wykluczającymi się²⁶. Podobnie w stosunku wykluczania pozostają do siebie inne atrybuty, jak np. wszechmoc boska i wolna wola człowieka²⁷. Duże trudności ma on również z przyjęciem Boga jako Miłości z jednej strony a nader częstymi przypadkami wyraźnego nieposzanowania przez chrześcijan życia w przyrodzie z drugiej strony; z tym ostatnim nie mógł się nigdy pogodzić. Ojciec bowiem nauczył syna etycznej postawy szacunku wobec wszelkich form życia²⁸.

²¹ Zob. St. Witkiewicz, *Chrześcijaństwo i katechizm*, wyd. II, Warszawa 1960, 64.

²² Tamże, 25—67; zob. J. Witkiewicz, *Życiorys Stanisława Ignacego Witkiewicza*, w: CT, 343.

²³ St. I. Witkiewicz, 622 *upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, opr. A. Micińska, Warszawa 1978, 344.

²⁴ St. Witkiewicz, dz. cyt., 38.

²⁵ MI, 20.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. St. Witkiewicz, dz. cyt., 38.

²⁸ St. I. Witkiewicz, *O znaczeniu filozofii dla krytyki*, w: PFE-T2,

W odpowiedzi na przedłożone wywody Witkiewicza należałoby stwierdzić, co następuje:

1° W filozofii zorientowanej teistycznie Bóg nie jest tylko jakimś nieskończenie wielkim spotęgowaniem ilościowym ludzkich doskonałości osobowych, ale, będąc osobą *par excellence*, przewyższa je wszystkie, stanowiąc całkowicie odrębną w zestawieniu z nimi rzeczywistość ponadzjawiskową i transcendentną;

2° Wydaje się, iż odrzucenie przez naszego autora zupełnej harmonii między atrybutami boskimi było zapowiedzią zaprzeczenia istnienia „harmonii przedustanowionej” w zakresie skonstruowanej przezeń monadologii;

3° Odnotujmy też, że W. Grant — autor wielotomowego podręcznika *Dogmatyka katolicka*, t. I: *Bóg jeden w Trójcy osób*, Lublin 1962, 261—262 — analizując atrybuty sprawiedliwości i miłosierdzia, w ogóle nie wspomina o zagadnieniu stosunku „wykluczania” się zakresów tych dwóch nazw abstrakcyjnych;

4° Między „miłosierdziem” a „sprawiedliwością” zachodzi faktycznie stosunek wykluczania się zakresów tych nazw. Ale ten stosunek wykluczania może wystąpić w dwóch wersjach: sprzecznościowej lub przeciwieństwowej. Witkiewicz niesłusznie sprowadza stosunek wykluczania się zakresów dwóch nazw jedynie do wersji sprzecznościowej²⁹. Istnieje przecież zasadnicza różnica między wersją kontradiktoryczną a przeciwieństwową tegoż stosunku. Sprzeczności nie można utożsamiać z przeciwieństwem. I tak miłosierdzie i sprawiedliwość — to para abstrakcyjnych nazw przeciwnych, a nie sprzecznych. Sprzeczными parami nazw byłyby: miłosierdzie i nie-miłosierdzie, sprawiedliwość i nie-sprawiedliwość, co oczywiście nie ma zastosowania do Boga;

5° Atrybuty boskie nie różnią się między sobą i od istoty Bożej w sposób rzeczywisty³⁰, lecz tylko w sposób myślny *cum fundamento in re*. O naturze i atrybutach boskich mówimy za pomocą wielu pojęć, które nie są synonimami, gdyż każde z nich wyraża coś innego. Wszystkie te pojęcia mają charakter wzajemnie komplementarny. Dzięki nim na drodze

525 oraz *O stosunku religii do filozofii*, w: PFE-T3, 82—83; zob. J. Witkiewicz, dz. cyt., 342—343.

²⁹ MI, 20.

³⁰ Za różnicą realną opowiadał się Guibertus Porretanus. Duns Szkot natomiast wprowadził pojęcie różnicy formalnej, która miała być czymś pośrednim między różnicą realną a myślową.

³¹ PT, 562.

poznania analogicznego zdobywamy częściowe i niedoskonałe poznanie Absolutu, jako Bytu Osobowego. Witkacy, twierdząc że nie może istnieć osobowość boska łącząca w sobie sprzeczne elementy, miałby rację tylko wtedy, gdyby faktycznie miłosierdzie i sprawiedliwość były atrybutami wobec siebie sprzecznymi, i gdyby między nimi zachodziła różnica realna. Tak jednak nie jest. Przeto jego zarzuty zostają uchylone;

6° Jeśli Bóg jest nieskończenie doskonałym bytem osobowym, trudno odmawiać Jemu takich atrybutów, jak miłosierdzie i sprawiedliwość.

3. SWOISTA INTERPREACJA MATERIALIZMU BIOLOGICZNEGO

Zasadniczym uwarunkowaniem ontologicznym ateizmu Witkiewicza jest antyteistyczna interpretacja biologicznego materializmu — systematu przezeń skonstruowanego, w którym pojęcie Bóstwa niemożliwe jest do przyjęcia³¹. Przez szczegółowe rozważania dotyczące: 1) genezy tegoż systemu, a szczególnie 2) ontologicznej teorii monad — ukażę antyteistyczną argumentację naszego autora.

3.1. GENEZA MATERIALIZMU BIOLOGICZNEGO

Filozoficzny systemat skonstruowany przez niego bywa nazywany systemem Ontologii Ogólnej³², biologicznym (a nie fizykalnym) materializmem, biologicznym monadyzmem, realistycznym monadyzmem, monadologicznym realizmem, systemem monadystycznego i biologicznego materializmu, poglądem monadystyczno-materialistycznym oraz biologicznym i pluralistycznym indywidualizmem. Wszystkie te nazwy są synonimami. Można je przeto używać zamiennie. Nasz autor stworzył swój system przez 15 lat (1917—1933). A chociaż pięciokrotnie go poprawiał, zasadnicze idee pozostały bez zmian. W tworzeniu systematu przyświecały mu — jak podaje B. Michalski³³ — dwa postulaty: 1° wystrzegać się ujęć krańcowych oraz 2° dążyć do przewyciężenia podstawowego

³² St. I. Witkiewicz, sądząc, że termin „filozofia” uległ spowszednieniu, chętniej posługiwał się terminem „Ogólna Ontologia” lub „Ogólna Nauka o Istnieniu”. Pisze je zawsze z dużej litery podobnie jak: Istnienie Poszczególne, Czas, Przestrzeń itp.

³³ Zob. B. Michalski, *Od wydawcy (wstęp)*, w: PFE-T3, 4.

ontologicznego przeciwstawienia monistycznej i dualistycznej interpretacji bytu. Ponieważ był przekonany, że filozof, konstruując nowy system, winien skorzystać z dotychczasowej wiedzy, przeto u podstaw genezy jego systemu znajdujemy treści poglądu życiowego, psychologicznego i fizykalnego, które to systemy zawierają po części prawdy³⁴.

Tworząc zręby biologicznego monadyzmu, nawiązał do filozoficznych ujęć greckich hilezoistów, G. Bruno i G. W. Leibniza³⁵. Biologiczny materializm — jak przyznaje sam autor — nie jest systemem zupełnie oryginalnym, ale stanowi kombinację poprawionego psychologizmu w stylu Hansa Corneliusa i poprawionej Leibnizowskiej monadologii³⁶. Naniesione poprawki sprowadzają się do zaakceptowania: 1° czasowo-przestrzennego Istnienia Poszczególnego, czyli żywego stworu albo monady i oddziaływania tych stworów na siebie za pośrednictwem ich ciał, jako czegoś pierwotnego i niesprowadzalnego oraz 2° danej bezpośrednio na równi ze wszystkimi jakościami jedności osobowości tegoż Istnienia Poszczególnego, jako pierwotnej (a nie wtórnej)³⁷ i niesprowadzalnej do jedności poszczególnych kompleksów tych jakości³⁸. Rezultatem wprowadzenia poprawek jest uniknięcie sztucznego monizmu, który wiedzie do solipsyzmu i idei niemożności wzajemnego oddziaływania monad³⁹.

Witkiewiczowski systemat zwalcza zarówno materializm, jak i idealizm. Jest — według osobistej relacji samego twórcy — systemem realistycznym z pewną dozą idealizmu⁴⁰.

3.2. ONTOLOGICZNA TEORIA MONAD

Do wykluczenia pojęcia Bóstwa z systemu biologicznego materializmu wiedzie Witkiewicza akceptacja trzech tez: istnieją tylko monady i jakości (1), monady są to byty cielesno-psychiczne (2) oraz monady nie pozostają w izolacji przy czynowej, ale wzajemnie poprzez swe ciała działają na siebie (3).

³⁴ PT, 411.

³⁵ Sprawa wpływu Leibnizowskiej monadologii na Witkiewicza nie jest jeszcze ostatecznie wyświetlona — zob. B. Michalski, *Od wydawcy* w: PFE-T3, 9 oraz T. Kotarbiński, FW, 15, przypis 1.

³⁶ St. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, w: PFE-T3, 256.

³⁷ St. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia*, w: PFE-T3, 233.

³⁸ Tamże.

³⁹ PT, 450.

⁴⁰ St. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, w: PFE-T3, 256.

3.2.1. Istnienie monad i jakości

Dla twórcy monadyzmu biologicznego istnienie jednostkowej osobowości, czyli monady, jest założeniem pierwotnym i niesprawdzalnym⁴¹. Istnienie ma charakter dualistyczny. Dwoma jego stronami są: Istnienie Poszczególne i jakości w jego trwaniu. One stanowią ostateczne elementy Istnienia nierozdzielne i wzajemnie niesprowadzalne⁴². „W moim systemie — pisze nasz autor — sprowadzam wszystko do dwóch elementów, które są absolutnie konieczne do przyjęcia: Istnienia Poszczególne (= IPN) i jakości (= XN)⁴³. Zarówno Istnienie Poszczególne jak i jakości, jako pierwotne pojęcia systemu, są niedefiniowalne⁴⁴. Przytoczyć jedynie możemy szereg nazw równoznacznych Istnieniu Poszczególnemu takich: jak żywy osobnik, stwór, monada, indywiduum⁴⁵, jednostka, istność, jestestwo oraz wskazać na desygnaty skupisk owych Istnień, którymi są: ja, inni ludzie, zwierzęta, rośliny, skały, dowolne rzeczy naszego otoczenia itp. Podobnie jakości, jak np. dźwięk, smak, zapach, barwa, ból, czucia dotykowe itp. — nie podlegając definiowaniu — mogą być ukazane tylko temu, kto daną jakość przez posiadanie już poznał. W przeciwnym razie nie można nigdy pojęciowo zaznajomić kogoś z istotą danej jakości⁴⁶.

Próbując rozwiązać problem psychofizyczny, nie należy wychodzić od hipostaz „psychicznego” i „fizycznego”. Poprawny punkt wyjścia ukazuje Witkiewicz pisząc: „Według mnie faktem pierwotnym jest istnienie cielesnych monad, tj. przede wszystkim nas samych, osobowych, czujących się od środka i złożonych też z monad, tj. organów i komórek”⁴⁷. Zaznaczyć należy, że jedność osobowości nie jest do przyjęcia bez wypełniających ją jakości⁴⁸.

⁴¹ FP, 416.

⁴² St. I. Witkiewicz, *O protagorejskim typie umysłowości*, w: PFE-T3, 392 oraz *Wstęp do filozofii laika* (cyt. odtąd — FL), w: PFE-T3, 318.

⁴³ St. I. Witkiewicz, *Popularna analiza poglądu fizykalnego*, w: PFE-T3, 127.

⁴⁴ PT, 421, 512.

⁴⁵ Systemy nie zawierające pojęcia indywiduum explicite, zawierają je — sądził Witkiewicz — w sposób zamaskowany.

⁴⁶ PT, 512.

⁴⁷ St. I. Witkiewicz, *O protagorejskim typie umysłowości*, w: PFE-T3, 392 oraz FL, 318.

⁴⁸ St. I. Witkiewicz, *Popularna analiza poglądu fizykalnego*, w: PFE-T3, 127.

Niewątpliwie istnieją jedynie monady i jakości. Bytowanie tych dwóch ostatecznych elementów Istnienia jest jednak zasadniczo różne. Monady istnieją samodzielnie; jakości zaś — w sposób zależny, uwarunkowany. Monady bytują niezależnie od nas, autonomicznie. Istnienie żadnej z nich nie jest uwarunkowane przez to, że ktoś ją ujmuje, chyba że tylko ona sama siebie. One istnieją również wtedy, gdy nikt ich nie ogląda, ani w ogóle nie postrzega, ani o nich nie myśli⁴⁹. Inaczej sądził G. Berkeley, który dla zachowania rzeczy niepostrzeganych przez ludzi odwołał się do Boga. Bóg je postrzega, więc istnieją. Jakości natomiast bytują zależnie od nas, tzn. bytują tylko pod warunkiem, że są jakościami danymi tej lub innej monadzie. Nonsensem byłaby barwna plama, dźwięk czy zapach, których by odpowiednio nikt, choćby w wyobraźni, nie widział, nie słyszał czy nie odczuwał⁵⁰.

Monad istnieje ogromna mnogość. Każda z nich, wzięta z osobna z pośród ich skupisk, zawiera w sobie wielką ilość mikromonad, które z kolei można rozłożyć w myśli na jeszcze mniejsze jednostki⁵¹. I tak zda się bez końca.

Na pytanie, czy istnieją martwe bryły? lub czy zegarek jest skupiskiem żyjątek? Witkiewicz — przestrzegając przed złośliwą egzemplifikacją i symplistycznym ujmowaniem — odpowiada w ten sposób, że wszystko, co bytuje jest monadą lub aglomeratem ożywionych monad. Sama zaś „żywość” monady jest wysoce stopniowalna. Należy jednak w tym kontekście pamiętać o sprawie zasadniczej, którą jest konieczność statystycznego wytłumaczenia fizykalnej prawidłowości w ruchach brył martwych⁵².

Podrażnieniom zmysłowych narządów odbiorczych żywych osobników poprzez otaczające ciała odpowiadają budzące się wtedy jakości. One — wypełniając trwanie tych osobników — stanowią zawartość wewnętrzznego ich doświadczenia⁵³. One wszystkie, a więc również i psychiczne, posiadają charakter czasowo-przestrzenny, czyli trwaniowo-rozciągłościowy⁵⁴. Sprawą zasadniczą w zakresie charakterystyki jakości staje się dla nas zagadnienie stosunku potoku zespolonych i zmieniających się jakości do żywych osobników, czyli problem stosunku „psychicznego” do „fizycznego” względnie ducha do

⁴⁹ FW, 14.

⁵⁰ Tamże, 16.

⁵¹ PT, 412 i FW, 14.

⁵² FW, 15.

⁵³ Tamże, 16.

⁵⁴ PT, 451.

materii. Witkiewiczowskie rozwiązanie tego problemu, konstatające tożsamość fizycznego, cielesnego stworu żywego z ogółem danych mu w ciągu jego trwania zmieniających się jakości, nie może zadowalać, gdyż osobowej substancjalnie monadzie przysługuje bytowanie samodzielne, a jakościom — zależne, uwarunkowane. Tożsamość między żywymi osobnikami a jakościami, wypełniającymi ich trwanie i danymi im w doświadczeniu wewnętrznym, nie może mieć charakteru ontologicznego. Jednak — zdaniem naszego autora — możliwe jest jakieś inne utożsamienie, chyba o charakterze psychologicznym. W każdym bądź razie jest to sprawa problematyczna⁵⁵.

Dodajmy również, że Witkiewiczowskie wypowiedzi o Istnieniu Poszczególnym i jakościach w jego trwaniu, jako o dwóch ostatecznych, nierozdzielnych i do siebie niesprowadzalnych elementach Istnienia mogą mylnie sugerować akceptację dwu kategorii ontologicznych. Tymczasem — zdaniem twórcy systemu — istnieje jedna kategoria ontologiczna. Jest nią Istnienie Poszczególnie, czyli monada. Wszystko, co istnieje jest monadą lub aglomeratem monad. Istnieje więc jedna substancja, składająca się z wielu psychocieleśnych monad⁵⁶. Dla Witkiewicza ontologiczny monizm monady przeniknięty będzie zawsze metodologicznym dualizmem jej opisu. I nie będą oba te ujęcia pozostawać względem siebie w stosunku kontradiktorycznym, ale współrzędnym, komplementarnym⁵⁷.

Czasowo-przestrzenna dwoistość monady implikuje konieczną dwoistość jej opisu od zewnątrz z perspektywy tego, co przestrzenne i od wewnątrz z perspektywy tego, co czasowe.

Pomijając sprawę porównania przez J. W. Sarnę Witkiewiczowskiej teorii z monizmem B. Spinozy, chcemy zaznaczyć, że monadyzm biologiczny — oprócz swoistych różnic — podobny jest w dużym stopniu do panpsychosomatyizmu B. J. Gaweckiego. A chociaż obaj myśliciele pracowali zupełnie niezależnie od siebie⁵⁸, takie punkty systemu jak: przypisanie substancjalnego istnienia tylko połączeniu energii psychicznej i energii fizycznej, złożoność psychosomatycznych ośrodków energii z bardziej elementarnych takich ośrodków, organiczny charakter świata jako całości⁵⁹ czy wykluczenie izo-

⁵⁵ FW, 16, 19.

⁵⁶ FP, 432—433.

⁵⁷ Tamże, 437.

⁵⁸ B. J. Gawecki, *Filozofia rozwoju*, Warszawa 1967, 131.

⁵⁹ Tamże, 128—129.

lacji przyczynowej między ośrodkami energetycznymi⁶⁰ u Gaweckiego — aż do złudzenia przypominają odpowiednio psychikę i ciało, jako niesamodzielne, choć równorzędne, komponenty Istnienia Poszczególnego, złożoność monad z mikro-monad, organiczny (a nie mechaniczny) ich charakter czy odrzucenie Leibnizowskiej „harmonii przedustanowionej” u Witkiewicza⁶¹.

3.2.2.1. Fundamentalne założenie

Dokonawszy analizy Witkiewiczowskiej tezy, iż istnieją ostatecznie monady i jakości, oraz że byt monad jest autonomiczny a jakości — zależny, obecnie przedmiotem naszych rozważań staje się natura tych dwóch ostatecznych elementów Istnienia. Zasadnicze założenie biologicznego monadyzmu brzmi: Istnienie w całości składa się z monad, będących czasowo-przestrzennymi Istnieniami Poszczególnymi (a), żywymi stworami, tj. organizmami (b), cielesnymi osobnikami, obdarzonymi czuciami, czyli świadomością choćby najbardziej rudymmentarną (c)⁶².

a. Istnienie podwójnie dwoiste rozpada się na: 1° ja i świat dookolny oraz 2° czasową i przestrzenną formę Istnienia. W związku z ostatnią dwoistością, która nas szczególnie interesuje, Witkiewicz pisze: „Co trwa, musi istnieć w przestrzeni, co istnieje w przestrzeni, musi trwać”⁶³. Wszystkiemu przeto co istnieje, tzn. monadom i jakościom przysługuje cecha czasowości i przestrzenności. Forma wszelkiego istnienia jest czasowo-przestrzenna. Czas i Przestrzeń — to dwie strony Istnienia. Tylko abstrakcyjnie możemy pomyśleć Istnienie, Czas i Przestrzeń, jako odizolowane od siebie. Bytowanie pozbawione takiej dwoistości formy jest nie do przyjęcia⁶⁴. Czas i Przestrzeń, jako jedyne strony Istnienia, stanowią absolutną jedność⁶⁵, utożsamiają się z sobą. W tym utożsamieniu nie chodzi o pojęcia jako takie, ale o aktualne

⁶⁰ Tamże, 107, przypis 111.

⁶¹ Istnieje jeszcze jedna zbieżność: czyż Witkiewiczowski „biologiczny personalizm” — jak proponuje nazywać J. Metallmann — nie jest odpowiednikiem „panpersonalizmu” u Gaweckiego?

⁶² FL, 318.

⁶³ St. I. Witkiewicz, *Popularna analiza poglądu fizykalnego*, w: PFE-T3, 127.

⁶⁴ PT, 428.

⁶⁵ PT, 445.

desygnaty tych pojęć⁶⁶. Czasowej zmianie czegoś odpowiada zmiana tego czegoś w Przestrzeni. Teza ta stanowi konieczny związek pierwotny — sądzi Witkiewicz⁶⁷.

W odpowiedzi na powyższe wywody należałoby stwierdzić, że:

1° Bliźniacze Witkiewiczowskie pojęcie Czasu i Przestrzeni, związane nierozzerwalnie już od czasu I. Newtona i I. Kanta, zostały zdecydowanie odseparowane od siebie w myśli filozoficznej H. Bergsona. Czasowość według niego stanowi najgłębszą cechę rzeczywistości, podczas gdy przestrzenność jest jej czynnikiem zniekształcającym. Tak więc czasowo-przestrzenna forma wszelkiego bytu, będąca dla Witkiewicza czymś oczywistym i przyjętym jako pewnik — w rozumieniu Bergsona okazuje się bardzo podejrzana i wątpliwa;

2° Przed twórcą monadyzmu biologicznego czasowo-przestrzenną naturę bytu akceptował w dziele *Sein und Zeit*, 1927 r. M. Heidegger. Nasz autor, o ile mi wiadomo, nie czytał przedtem tego dzieła;

3° Według R. Ingardena byt nie musi istnieć w czasie. Opowiada się on za możliwą koncepcją czterech zasadniczych sposobów istnienia, a zarazem czterech dziedzin bytu: bytowi absolutnemu przysługuje istnienie ponadczasowe, bytowi idealnemu — pozaczasowe, bytowi realnemu — czasowe, przechodzące z przeszłości w teraźniejszość i przyszłość oraz bytowi czysto intencjonalnemu — intencjonalne⁶⁸;

4° Scholastyczne rozróżnienie istnienia ponadczasowego — przechodzące z przeszłości w teraźniejszość i przyszłość oraz czasowego — zarezerwowanego dla świata nie jest — według N. Łubnickiego — wynikiem żadnego doświadczenia czy intuicji⁶⁹. Stanowisko takie nie może zadowalać. Trudno bowiem uznać, jakoby nic sensownego nie było można powiedzieć o ponadczasowości czy pozaczasowości. Tak np. według jednej z kilku teorii czasu, ujmowanego jako istotowy pokład bytów materialnych, w istocie człowieka można wyróżnić pokład przestrzenno-czasowy i pokład dowieczny. Dzięki tym dwóm komponentom: czasowo-przestrzennej i dowiecznej człowiek istnieje w horyzoncie czasu i dowieczności⁷⁰.

⁶⁶ PT, 429.

⁶⁷ PT, 431.

⁶⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960, 280—290.

⁶⁹ N. Łubnicki, *Światopoglądy*, Warszawa 1973, 341.

⁷⁰ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, *Studia Philosophiae Christianae*, XV/1979, nr 1/86.

b. Monady są żywymi stworami, czyli organizmami, a nie martwymi „klockami” rzeczywistości. Na miejsce martwych cząsteczek fizykalnych, czyli atomów, wprowadzić należy ożywione stwory i przyzwyczać się do ich bezdyskusyjnej akceptacji. Korzyść takiego zabiegu jest ewidentna: łatwiej rozwiązuje się — między innymi — problem powstania „żywego” z materii martwej. Właściwie pojęcie tej ostatniej należałoby całkowicie wyeliminować. Martwa materia nie istnieje. Ona jest ostatecznie stworem żywym, choć życie w niej zawarte jest w stopniu minimalnym. Aglomeraty „Cząsteczkowych Istnień Poszczególnych” będą więc w przybliżeniu zachowywały się tak, jakby były materią martwą⁷¹. Słowem, pojęcie materii martwej winno się sprowadzić do pojęcia materii żywej, ale nie odwrotnie.

Poglądu, że świat składa się tylko i wyłącznie z fizykalnych cząsteczek nie można przyjąć, ponieważ trwanie wszelkiego jestestwa wypełnione jest jakościami, implikującymi istnienie dalszych momentów bytów samych w sobie, jak jedności osobowości, związane najściślej z organizmami żywymi⁷².

Monadyzm biologiczny nie jest animizmem, w którym przedmioty martwe mają być ożywione czy „uduchowione”. Tu idzie tylko o ich elementy składowe. Ludzie pierwotni, nie potrafiąc wyobrazić sobie obiektywnego istnienia przedmiotów martwych, rzeczom przypisywali duszę. Zupełnie obca była im myśl, iż rzeczy mogą się składać z wielkich skupisk małych istot żywych, mających czucie i że ich skupiska mogą udawać do złudzenia materię martwą⁷³.

J. Metallmann, nie akceptujący systemu Witkiewiczowskiego jako całości, docenia w nim monadologiczny punkt widzenia, który może spełnić rolę płodnej koncepcji o charakterze biologicznym⁷⁴.

c. W przeciwstawieniu do spirytualistycznej monadologii Leibniza, Witkiewiczowski monadyzm biologiczny ma charakter materialistyczny. Według filozofa z Hanoweru monady są nierozciąglę i niepodzielne, a więc niematerialne. Ich natura jest podobna raczej do dusz niż do ciał. Dla Witkiewicza natomiast, który akceptuje czasowo-przestrzenną formę wszelkiego bytu, monady są rozciąglę i podzielne, przeto i cielesne.

⁷¹ PT, 427.

⁷² St. I. Witkiewicz, *O zjawiskowości*, w: PFE-T3, 341—342.

⁷³ Tamże, 329—330.

⁷⁴ J. Metallmann, St. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia* (recenzja), „Ruch Filozoficzny” 14/1938, z. 1/3/53.

Cieleśność Witkiewiczowskich monad nie jest jednak radykalna. Od samego początku są one przecież obdarzone czuciami, czyli przeniknięte przynajmniej zaczątkową psychiką, tzn. świadomością choćby najbardziej rudymenarną⁷⁵. Monada nie jest więc ani bytem czysto materialnym, ani czysto duchowym, ani też nie jest syntezą tych dwóch elementów, jako elementów pierwotnych i bytujących autonomicznie. W niej to, co cielesne oraz to, co psychiczne stanowi nierozzerwalną jedność. W niej współwystępują i wzajemnie się przenikają dwie niesamodzielne, choć równorzędne, komponenty: ciało i psychika⁷⁶. Istnienie Poszczególne może być rozpatrywane jako samo dla siebie, czyli jako istniejąca niezależnie od nas monada z jakościami wypełniającymi jej trwanie lub zależnie od nas — jako jakości wypełniające trwanie tej monady.

Witkiewiczowska monadologia ma charakter materialistyczny, gdyż:

1° Sam autor chętnie posługuje się — choć nie wyłącznie — terminem „biologiczny materializm”. W. Tatarkiewicz, T. Kotarbiński, R. Ingarden, B. J. Gawecki, B. Michalski i J. Sarna, interpretując filozoficzną myśl Witkiewicza, umieszczają ją zasadniczo w „tradycji materialistycznej”⁷⁷. Nie jest to jednak ani materializm mechanistyczny, ani też dialektyczny. System ten przypomina — jak słusznie zaznacza Michalski — tzw. monizm właściwy;

2° „Były zawsze — pisze nasz autor — byty same w sobie cielesne i jakości w ich trwaniach”⁷⁸. Te właśnie jakości istniejące dla nas w sposób zależny, wypełniają samodzielne trwanie obiektywne cielesnych bytów samych w sobie, czyli Istnień Poszczególnych;

3° Argumentacja Michalskiego⁷⁹, że Witkiewicz respektuje w jakiejś wersji specjalnej tezę o „prymacie” materii wobec świadomości, nie może zadowalać. Można bowiem również dobrze wskazać, że każde ciało jest zawsze „upsychnione”. Każda monada cielesna przeniknięta jest świadomością przynajmniej w stopniu rudymenarnym. Zarówno Metallmann jak i Leszczyński, analizując pojęcie Istnienia Poszczególnego, z naciskiem podkreślali rolę świadomości wobec ciała. Ciało bowiem bez świadomości byłoby zasadniczo niczym. Ale rów-

⁷⁵ FL, 318; zob. B. J. Gawecki, dz. cyt., 131.

⁷⁶ FP, 432—433.

⁷⁷ Tamże, 430.

⁷⁸ St. I. Witkiewicz, *O zjawiskowości*, w: PFE-T3, 342 i PT, 418.

⁷⁹ FP, 433.

niez prawdą jest, że świadomość bez ciała istnieć by nie mogła. Samodzielne istnienie przynależy jedynie złożeniom z ciała i psychiki;

4° Jestestwa niematerialne, nieprzestrzenne i nie istniejące w czasie — są nie do przyjęcia w biologicznym materializmie.

3.2.2.2. Zastosowanie do problemu Boga

Naprzód przytoczę wypowiedzi o swym systemie samego twórcy (a), potem wspomnę koncepcje Boga spotykane u niektórych myślicieli, których Witkiewicz nie akceptuje (b) i wreszcie — w świetle uzyskanych ustaleń — uwyrażnię momenty, dzięki którym Witkiewiczowski system posiada charakter ateistyczny (c).

a. Witkiewicz przynajmniej dwukrotnie napisał wprost, że jego systemat nie dopuszcza możliwości teizmu. Porównując swą koncepcję monadologii z monadystycznym poglądem J. Warda z uniwersytetu w Cambridge, wyraźnie oświadczył, iż zbliżenie obu stanowisk możliwe jest w płaszczyźnie akceptowanego materializmu, ale nie w możliwościach teizmu⁸⁰. System biologicznego materializmu jest ateistyczny. Pojęcie Boga przeto nie jest możliwe do przyjęcia w ramach tego systemu⁸¹.

W związku z zarysowaną postawą należałoby stwierdzić, iż nieobecność Boga w danym systemie jeszcze nie przesądza o Jego nieistnieniu w ogóle. Nie twierdząc, że istnieje, ale też nie przecząc wprost Jego istnieniu, pozostawia się sprawę otwartą.

b. G. Berkeley, w ramach swego immaterializmu, konsta-tował, iż rzeczy są postrzeżeniami (*esse = percipi*) ludzi i Boga. Zgodnie z tą tezą, dla ratowania istnienia rzeczy niepostrzegalnych przez ludzi, odwołał się do istniejącego Boga. To On je postrzega, a więc istnieją. Istniejący Bóg jest gwarantem ostatecznym bytu rzeczy. Witkiewicz nie dokonuje takiego zabiegu — jest to „jego nad wierzącym Berkeleym wyższość, a może również pewne życiowe upośledzenie”⁸². Dla zachowania Istnień Poszczególnych Bóg nie jest mu potrzebny. One bowiem, jako monady, odznaczają się autonomicznym sposobem bycia w przeciwstawieniu do jakości, które

⁸⁰ St. I. Witkiewicz, *O ontologicznej beznadziejności logiki*, w: PFE-T3, 362.

⁸¹ PT, 562.

⁸² St. I. Witkiewicz, *O zjawiskowości*, w: PFE-T3, 328.

istnieją w sposób zależny, uwarunkowany. Ewentualnie istniejący Bóg miałby naturę monady, a nie jakości.

Zaznaczmy wyraźnie, że nie tylko Witkiewiczowski monadyzm biologiczny, ale wszystkie filozoficzne systemy o charakterze realistycznym, akceptując istnienie rzeczy świata obiektywnego, nie odwołują się do „percipi a Deo”.

Skierowanie przez naszego autora bardzo krytycznych uwag pod adresem filozoficznej myśli, między innymi, dwóch wybitnych astronomów i fizyków angielskich A. Eddingtona i J. Jeansa — stało się dlań sposobnością do zdecydowanego odrzucenia ich koncepcji Boga, jako istniejącej myśli o charakterze matematycznym⁸³, która kieruje wszechświatem. Witkiewicz oddala Eddingtonowską tezę, iż Bóg — jako myśl stanowiąca jedność ze światem — jest ideą konieczną. Odrzuca również Jeansowską koncepcję Boga jako myśli matematycznej lub kogoś „kto całkuje sobie nieskończoną ilość równań różniczkowych i to całkowanie jego dzieje się naprawdę i to jest świat”⁸⁴.

Zbliżona w jakimś stopniu do zasady „harmoniae praestabilitae” Eddingtonowska i Jeansowska idea celowości we wszechświecie została przez Witkiewicza kategorycznie odrzucona i zastąpiona pojęciem statystycznej prawidłowości świata. Tak krytyczna postawa okazała się nieuniknioną konsekwencją totalnej krytyki, wymierzonej przeciw Leibnizowskiemu systemowi „harmonii przedustanowionej”.

c. Witkiewicz, głosząc tezę: „Co trwa, musi istnieć w przestrzeni, co istnieje w przestrzeni, musi trwać”, wyklucza możliwość istnienia czystego, doskonałego ducha poza czasem i przestrzenią. Duch — sądzi on — to hiperstruktura z czuć, wspomnień i wyobrażeń, które mają swe źródło w ciele, a poprzez związek tego ciała z otoczeniem, także w świecie zewnętrznym⁸⁵. Pojęcie ducha, jako czegoś psychicznego, nieprzestrzennego i jakościowo zupełnie różnego od ciała, jest nie do przyjęcia. Ciało i psychika z osobna wzięte są abstrakcjami. Pozbawione są one samodzielności istnienia. Substancjalnie istnieją bowiem tylko ich połączenia, jako nierozdzielne całości. Teza głosząca prymat ciała wobec ducha czy ducha wobec materii jest niezrozumiała. Czymś pierwotnym bowiem zarówno w sensie czasowym jak i genetycznym są

⁸³ J. Jeans, *Nowy świat fizyki*, wyd. 2, tłum. A. Dmochowski, Warszawa 1939, 160—161.

⁸⁴ St. I. Witkiewicz, *Nauki ścisła a filozofia*, w: PFE-T3, 232.

⁸⁵ FL, 310.

psychocieleśne monady. Cieleśność monad pozostaje w sprzeczności do przyjmowania bytu duchowego. Psychika natomiast, choćby zaznaczona wysokim stopniem organizacji, nie ma charakteru bezprzestrzennego. Świadomość „punktalna”, czyli bezprzestrzenna nie istnieje. Wszystkie jakości (psychiczne również), wypełniające trwanie cielesnych monad, są — zdaniem Witkiewicza — przestrzenne. „Jakości bezprzestrzennych” czy „metafizycznych jaźni” nie ma⁸⁶.

Jeśli przyjmując za twórcą materializmu biologicznego, że bytują jedynie Istnienia Poszczególne, czyli osobowe monady cielesne, czasowe⁸⁷ i przestrzenne, złożone, skończone i śmiertelne⁸⁸, podlegające zmianom i odznaczające się względną prawidłowością w swej strukturze i działaniu — to Bóg filozofii zorientowanej teistycznie, Bóg osobowy i wieczny, czyśto duchowy i niematerialny, prosty, niezmienny, nieskończony i nieśmiertelny, stwórca kosmosu kierujący nim celowo nie istnieje i istnieć nie może. Przyjrzyjmy się bliżej owej niemożliwości:

1° Bóg osobowy i wieczny nie może istnieć, ponieważ synteza tych dwóch atrybutów — sądzi nasz autor — jest nieureczywistnialna. Osobowość, jako „istniejące obiektywnie „Ja””, ograniczone przestrzennie i czasowo, w odniesieniu do Boga nie może mieć zastosowania;

2° Nie można zaakceptować istnienia Boga, jako bytu czyśto duchowego, niematerialnego, albowiem tym, co istnieje są jedynie cielesne byty organiczne, obdarzone przynajmniej zaczątkową psychiką. Psychika zaś, jako coś niezupełnie jakościowo różne od ciała, nie jest „punktalna”, lecz, tak jak materia, również przestrzenna i rozciągła;

3° Pojęcie prostoty Bożej wyklucza wszelkie złożenia o charakterze fizycznym, metafizycznym i logicznym. Tymczasem w biologicznym materializmie istniejące jedynie monady składają się z wielu mikromonad, a te ostatnie także z jeszcze drobniejszych cząsteczek organicznych. I tak zda się bez kresu;

4° Materialny byt, ograniczony przez czas i przestrzeń, byłby niezrozumiały przy zanegowaniu jego zdolności do zmiany. Tylko to, co istnieje, tzn. co jest złożone podlega zmianom. Ewentualnie istniejący Bóg, jako byt absolutnie prosty,

⁸⁶ PT, 428.

⁸⁷ PT, 445.

⁸⁸ St. I. Witkiewicz, *Leon Chwistek — Demon intelektu*, w: PFE-T3, 171 oraz *Macieja Korbowa i Bellatrix*, w: D1, 124; *Pragmatyści*, w: D1, *Mątwą, czyli Hyrkaliczny światopogląd*, w: D2, 142.

byłby niezmienny, a więc nie mógłby istnieć. Trwanie stworu żywego wypełnione jest zmieniającymi się jakościami — podkreśla Witkiewicz. Bez zmiany jakości nie ma trwania samego dla siebie⁸⁹. Już samo pojęcie Przestrzeni i Czasu implikuje pojęcie zmiany⁹⁰;

5° Bóg jest bytem bezwzględnie doskonałym, ponieważ doskonałość jest wielkością rzeczywistości pozytywnej jako takiej, z wykluczeniem granic lub ograniczeń, znajdujących się w rzeczach. W Bogu nie ma ograniczeń, przeto doskonałość Jego jest bezwzględnie nieskończona. To, co w nas jest ograniczone, w Nim nie ma granic⁹¹. Podczas, gdy czasowo-przestrzenna forma wszelkiego Istnienia implikuje u Witkiewicza tezę, iż każde Istnienie Poszczególne jest ograniczone trwaniem i rozciągłością. Pojęcia początku i końca mają jak najbardziej sensowne zastosowanie jedynie do ograniczonych Istnień Poszczególnych, ale nie do Istnienia w całości;

6° Naszemu autorowi obca jest myśl genetycznego prymatu niematerialnych idei wobec fizycznych konkretów. Obca jest mu zarówno idea stworzenia kosmosu przez doskonałego ducha czystego jak i myśl o istnieniu osobowego Boga, rządzącego wszechświatem⁹².

3.2.3. Wzajemne oddziaływanie monad

Leibnizowska monadologia — obok niektórych zewnętrznych podobieństw — różni się zasadniczo od monadologii Witkiewiczowskiej przynajmniej w dwóch punktach. Pierwsza ma charakter spirytualistyczny i akceptuje ideę przyczynowej izolacji monad, druga natomiast — materialistyczny i konstataje wzajemne ich działanie. Pierwszy punkt różnicy został już zanalizowany. Obecnie postaramy się ukazać różnicę w zakresie punktu drugiego. Stosownie do tego pokażemy, jak wywody Witkiewicza zmierzają będą do wyeliminowania Leibnizowskiego systemu „*harmoniae praestabilitae*” (1), by zastąpić jego miejsce względną, fizykalną prawidłowością świata (2).

3.2.3.1. Odrzucenie „harmonii przedustanowionej”

Według Leibniza pierwszą monadą, czyli substancją prostą, której wytworami są wszystkie stworzone, nieskończenie liczne monady pochodne, jest Bóg. Rodzą się one niby bijące

⁸⁹ PT, 428.

⁹⁰ Tamże, 431.

⁹¹ G. W. Leibniz, dz. cyt., 303, 305.

⁹² St. I. Witkiewicz, *O intuicji*, w: PFE-T3, 70; *Gyubal Wahazar czyli Na przelęczach bezsensu*, w: D1, 610; FW, 19; FP, 425.

z Bóstwa błyskawice⁹³. Monady mają naturę więcej podobną do nierozciągliwych i niematerialnych dusz niż do rozciągliwych, materialnych i podzielnych ciał. Duszami można nazwać wszystkie substancje proste, czyli monady stworzone⁹⁴. Nie istnieją jednak dusze całkowicie oddzielone od ciał i nie ma również duchów pozbawionych ciała. Tylko sam Bóg odłączony jest całkowicie od ciała⁹⁵, czyli jest niecielesny i niematerialny. Monady między sobą pozostają w izolacji przy czynowej. Stworzona monada nie może wywierać fizycznego wpływu na wnętrze drugiej monady⁹⁶, ani sama ulegać działaniu ze strony tej drugiej. Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich się wydostać⁹⁷. Każda z nich stanowi zamknięty kosmos, co w ogóle nie przeszkadza, by monada rozwijała działalność samorzutną, bez jakiegoś bodźca z zewnątrz. Zmiany naturalne w monadach pochodzą od jakiejś zasady wewnętrznej, gdyż przyczyna zewnętrzna nie może wywierać wpływu na ich wnętrze⁹⁸.

Jedna monada może zależeć od drugiej, ale ta zależność ma charakter tylko idealny. Znaczy to, że skutecznie może wpływać jedna na drugą jedynie dzięki interwencji Boga, który, porządkując całość monad na początku świata, miał wzgląd na każdą z nich⁹⁹.

Rzeczywistą harmonię i prawidłowość, zgodność i odpowiedniość między odrębnymi monadami stanowiącymi świat, a także zgodność duszy z ciałem organicznym¹⁰⁰ — Leibniz tłumaczył za pomocą systemu „harmonii przedustanowionej” między wszystkimi substancjami. Zgodnie z tym systemem monady rozwijają się niezależnie, ale równoległe i zgodnie. Monady — to jakby zegary uregulowane jednakowo na początku przez Boga. Zgodność i odpowiedniość wśród nich wywołuje w nas złudzenie harmonijnego, przyczynowego działania i wzajemnej zależności.

Przez wprowadzenie systemu „*harmoniae praestabilitae*”

⁹³ G. W. Leibniz, dz. cyt., 306.

⁹⁴ Tamże, 300.

⁹⁵ Tamże, 312.

⁹⁶ Tamże, 307.

⁹⁷ Tamże, 298.

⁹⁸ Tamże, 298—299.

⁹⁹ Tamże, 309.

¹⁰⁰ „Dusze działają według praw przyczyn celowych poprzez dążenia, cele i środki. Ciała działają według praw przyczyn sprawczych, czyli praw ruchu. Oba te królestwa przyczyn sprawczych i przyczyn celowych pozostają ze sobą w harmonii” — Leibniz, dz. cyt., 314.

oraz negacji wzajemnego działania monad Leibniz, jako jeden z największych myślicieli i właściwy twórca monadyzmu, popsuł swój wspaniały system monadystyczny — pisze Witkiewicz¹⁰¹.

Zarówno hipostazyjne koncepcje oraz emanacjonistyczne metafizyki typu Plotyńskiego jak i wielkie filozofie neoplatoniskie implikują w sobie — sądzi twórca monadyzmu biologicznego — pojęcie Boga, jako twórcy „harmonii przedustanowionej”. Innym pojęciem nieużytecznym, podobnym w swej treści do „harmoniae praestabilitae”, jest nazwa „przyporządkowanie”, stosowana w wywodach najczęściej przez idealistów. Posługiwanie się takimi pojęciami stwarza tajemniczy i niepojęty obraz świata, a sam świat zostaje pozbawiony problemów naprawdę zasadniczych. Przeczając możliwości istnienia Boga, oba te pojęcia należy zdecydowanie odrzucić — postuluje nasz autor¹⁰².

3.2.3.2. Względna prawidłowość świata

Witkiewicz, podobnie jak Gawecki, który akceptuje w swoim systemie ciągłą i wielostronną wymianę energii między ośrodkami psychosomatycznymi¹⁰³, opowiada się za tezą, iż Istnienia Poszczególne, czyli monady, jako rozciągłości, działają wzajemnie na siebie i podlegają temuż działaniu. Idea izolacji przyczynowej wśród monad jest nie do przyjęcia. Życiowe doświadczenie codziennie poucza nas o wzajemnym ich oddziaływaniu na siebie. Przykładem — ukazujące się rzeczy w naszym otoczeniu, które, jako aglomeraty Istnień Poszczególnych, trwają „w ciągłych zderzeniach, w ciągłej szarpaninie wzajemnej i w ciągłym podniecaniu narządów odbiorczych istot żywych przez ciała otaczające”¹⁰⁴. Rezultaty tych ciągłych zderzeń i starć wzajemnych stanowią całości sensowne, statystycznie względnie prawidłowe, ponieważ nie są one niczym innym, jak tylko wypadkową olbrzymich ilości monad i ruchów wzajemnie przypadkowych. Świat zaś, złożony z olbrzymiej ilości tych monad, nie podlega prawidłowości ściślejszej czy absolutnej, lecz tylko względnej. Prawidłowość względna nie jest tajemniczą właściwością pulsującego życia świata, ale po prostu jest ona jego atrybutem zasadniczym. Poddane obserwacji ciało ludzkie,

¹⁰¹ FL, 311.

¹⁰² St. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, w: PFE-T3, 274.

¹⁰³ B. J. Gawecki, dz. cyt. 107.

¹⁰⁴ FW, 16.

jako aglomerat Istnień Poszczególnych, przedstawia się nam jako celowo skonstruowany organizm. Celowość ta, pojęta jako prawidłowość, harmonia czy przyporządkowanie, jest ostatecznie synonizmem życia, a nie jego tajemną właściwością, którą stwarzamy na wzór celowości naszych wytworów¹⁰⁵. Wszystko więc co istnieje jest żywe, prawidłowe, celowe i harmonijne. W ten sposób aglomeraty Istnień Poszczególnych przedstawiają się nam jako względnie prawidłowe¹⁰⁶. Akceptacja Leibnizowskiego systemu „harmonii przedustanowionej” jest przeto bezpodstawna. Ów system zostaje z powodzeniem zastąpiony statystyczną zasadą opartą na teorii Wielkich Liczb¹⁰⁷. Słowem, pojęcie ścisłej prawidłowości świata, której Leibniz przypisał charakter absolutny zostaje w biologicznym materializmie wyparte i zastąpione pojęciem prawidłowości statystycznej¹⁰⁸. Absolutna prawidłowość rzeczywistości jest — w świetle zasady statystyki — tylko zwykłą fikcją fizyki. W stosunku do rzeczywistości jest ona jedynie prawidłowością względną czy przybliżoną — stwierdza nasz autor¹⁰⁹.

Witkiewicz nie ukrywa, że uznanie tajemniczej zasady „harmonii przedustanowionej”, mającej wytłumaczyć absolutną prawidłowość wszechświata, prowadzi w prostej linii do akceptacji istnienia Boga¹¹⁰. A ponieważ pojęcie Boga nie jest możliwe do przyjęcia w jego systemacie, zaprzeczając istnieniu absolutnej prawidłowości, opowiada się za utrzymywaniem prawidłowości względnej, całkowicie wytłumaczalnej w ramach poglądu fizykalnego. Istnienia Poszczególne przedstawiają się nam jako względnie prawidłowe. A jako takie nie skłaniają do przyjęcia istnienia Boga. Przeciwwstawiając się powyższemu wywodowi, chciejmy mocno podkreślić, że badacz, który dostrzegł, iż prawa fizykalne wyjaśniają ową prawidłowość tylko w sposób bliższy, a nie ostateczny, nie będzie miał trudności w przyjęciu tezy, że tylko przy założeniu istnienia Boga, jako Stwórczego Rozumu, prawidłowość występująca w świecie staje się dlań w pełni zrozumiała¹¹¹.

¹⁰⁵ PT, 562.

¹⁰⁶ St. I. Witkiewicz, *O ontologicznej beznadziejności logiki*, w: PFE-T3, 363.

¹⁰⁷ PT, 473.

¹⁰⁸ St. I. Witkiewicz, *O zjawiskowości*, w: PFE-T3, 350.

¹⁰⁹ PT, 562.

¹¹⁰ PT, 471.

¹¹¹ PT, 562.

¹¹² Zob. K. Kłószak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, 98.

ZAKOŃCZENIE

1. W płaszczyźnie teoriopoznawczej zagadnienie istnienia Wielkiej Tajemnicy, czyli Boga nie zostaje rozwiązane przez Witkiewicza ani w sensie teistycznym, ani też w sensie ateistycznym. Zajęte stanowisko agnostyczne nie rozwiązuje problemu; pozostaje przeto sprawą otwartą¹¹². Jeśli zaś chodzi o ontologiczną płaszczyznę tego zagadnienia, to — chociaż nie wszystko w tym artykule zostało należycie wyjaśnione i pozostaje jeszcze wiele niejasności w związku z wieloznaczną myślą filozoficzną naszego autora — wnioskiem uzasadnionym jest ateizm zdecydowany, choć zamaskowany i niewyraźniony w splocie przyjętych przezeń, ale niedowiedzionych ustaleń w ramach Ontologii Ogólnej. Akceptacja apriorycznych założeń ontologicznych, jak np. organicznej i czasowo-przestrzennej formy wszelkiego bytu, utożsamienia substancjalnej osobowości z potokiem danych jej w ciągu trwania jakości czy zasadniczo materialistycznego charakteru monadologii — sprawia, iż zamaskowana argumentacja antyteistyczna prowadzi Witkiewicza nieuchronnie w aspekcie ontologicznym do stwierdzenia ateizmu radykalnego. Ateizm taki jest jednak dotknięty ukrytą słabością apriorycznych założeń.

Niemożliwa do zrealizowania synteza atrybutów osobowości i wieczności w Bogu, antropomorfizująca koncepcja Boga jako najwyższego spotęgowania tego co ludzkie oraz swoista interpretacja biologicznego materializmu — oto trzy uwarunkowania o charakterze ontologicznym, w wyniku których istnienie osobowego Boga, jako czystego i doskonałego ducha rządzącego wszechświatem jest niemożliwe.

2. O odrzuceniu istnienia Boga zdecydowały u Witkiewicza nie dowody rozumowe, gdyż takowych wprost nie konstruował, ale argumenty pozaracjonalne: osłabienie powszechne żywotności religii, automatyzacja jej obrzędów luźno związanych z „istotnym momentem metafizycznym”¹¹³, powierzchowne przeżycie chrześcijaństwa, złaicyzowane i indyferentne poszerzone środowisko rodzinne, a zwłaszcza nie zawsze dodatni wpływ ojca czy wreszcie wrodzony do pewnego stopnia niekonwencjonalny sposób bycia¹¹⁴.

¹¹² Zob. przypis 7.

¹¹³ J. Degler, *Witkacego teoria teatru*, w: *St. I. Witkiewicz, Czysta Forma w teatrze*, opr. J. Degler, Warszawa 1977, 22.

¹¹⁴ Zob. J. Degler, dz. cyt., 9.

3. Jeśli przyjąć za Jean-Paul Sartrem¹¹⁵, iż zagadnienie Boga jest problemem totalnym, który każdy człowiek rozwiązuje całym swoim życiem, przy czym rozwiązanie, do jakiego dochodzi, jest odbiciem wybranej postawy wobec siebie i innych — to ateizm naszego autora jest zajęciem stanowiska bardzo zasadniczego i a priori wobec problemu przekraczającego naszą wiedzę i doświadczenie.

4. Witkiewicz, w przeciwstawieniu do francuskiego egzystencjalisty, który, konstruując specjalnie dowody przeciw istnieniu Boga, stale Go wspomina, by następnie zdecydowanie odrzucić — w swej relacji do Boga posiada coś z Heideggerowskiej postawy zachowania o Nim milczenia¹¹⁶. I chociaż nigdy nie przeżył głęboko chrześcijaństwa, nie był przecież areligijny¹¹⁷. Stwierdzał potrzebę istnienia religii, choć poznaniu religijnemu nie przywiązywał większej wagi. Nie podlega ono bowiem kontrolowanym metodom, a jego przedmiot jest obcy i niedostępny myśleniu ścisłemu.

To, że Bóg jest nieobecny w jego systemie, nie oznacza jeszcze Jego nieistnienia w ogóle. Tak np. Laplace, odpowiadając Napoleonowi, słusznie stwierdził, że, tworząc *Mécanique Celeste*, mógł się z powodzeniem obejść bez „hipotezy istnienia Boga”¹¹⁸. Ade, jeśli zważymy, że Witkiewiczowski materializm biologiczny jest systemem o Bycie w ogóle, wtedy systemowa nieobecność Boga skłania do uznania Jego nieistnienia.

5. Jedyłą religią związaną rzeczywiście z podstawami ludzkiego istnienia jest — według naszego autora — panteizm. Lecz w nim Bóstwo, jako ciągle nieskończone stawanie, nieograniczone przez czas, nie istnieje. Przeciwno takiej formie wywodu należy stwierdzić, iż Bóg może być obecny we wszystkim nie w sposób czasowo-przestrzenny, ale poprzez swą wiedzę, moc i istotę. Obecność ta ma charakter immanentny i zarazem transendentny, tzn. będąc obecnym we wszystkim zarazem to wszystko przewyższa.

¹¹⁵ Zob. moją pracę *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w: *Studia z filozofii Boga. Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, t. 4, praca zbiorowa pod red. Bpa B. Bejze, Warszawa 1977, 381.

¹¹⁶ Zob. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, wyd. 2, 1957, 51.

¹¹⁷ Zob. A. Łaszowski, *Witkacy w dwudziestolecu*, „Słowo powszechne” nr 182/9800/ z dnia 12—13 sierpnia 1978, 1, 4.

¹¹⁸ Do opisanie i wyjaśnienie ruchów ciał niebieskich wystarczają zasady dynamiki Newtona i powszechnej grawitacji — B. J. Gawecki, dz. cyt., 114, przypis 127.

6. Zarówno w monadologii Leibniza jak i w systemie Gaweckiego monady czy psychosomatyczne ośrodki energii stanowią hierarchię. I tak u Leibniza szczytem hierarchii jest monada najdoskonalsza — Bóg. Najwyższym bytem u Gaweckiego jest Wszechświat utożsamiany z Bogiem. Filozoficzny system pierwszego ma charakter teistyczny, a drugiego — panenteistyczny¹¹⁹. Tymczasem Witkiewiczowskie Istnienia Poszczególne układają się również w hierarchię według różnicy organizacji, ale ukoronowaniem tej hierarchii jest człowiek, a nie Bóg. System naszego myśliciela, przeciwstawiającego się wszelkiej filozofii o charakterze emanacjonistycznym czy neoplatońskim lub zbliżonej do nich, jest przeto ateistyczny.

Zaznaczmy również i to, że chociaż Witkiewicz wspomina — szczególnie — w twórczości dramatycznej „Istotę Najwyższą”, „Wielką Tajemnicę”, czyli Boga — nie znalazł jednak dla Niego miejsca w swym systemie biologicznego materializmu.

7. W jego myśli filozoficznej — mimo jej ateistycznego charakteru — dopatrzeć się można ukrytej podstawy dla możliwości przeprowadzenia dowodu za istnieniem Boga. Jest nią stwierdzenie, że byt (ja i świat) jest przygodny¹²⁰, ale nie irracjonalny¹²¹. Racją dostateczną istnienia bytu przygodnego i zarazem nieabsurdalnego jest byt konieczny, który ma w sobie samym rację własnego istnienia¹²². Bytem tym, w któ-

¹¹⁹ Panenteizm (pan en Theo — wszystko w Bogu) — Bóg nie jest „duszą świata” i nie utożsamia się z przyrodą, lecz świat fizyczny jest ciałem Boga-Osoby — Gawecki, dz. cyt., 137.

¹²⁰ Szczególnie żywym oddźwiękiem przygodności świata jest dla człowieka własne odczucie swej przypadkowości, skończoności, osamotnienia i nicości. Podobnie jak niegdyś B. Pascal, Witkiewicz, pełen niepokoju metafizycznego, pyta namietnie: „Czemu ja jestem tym właśnie a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? w tej grupie istnień, na tej właśnie planecie? dlaczego w ogóle istnieję, mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? mogłaby przecież być Absolutna Nicość, niewyobrażalna nawet w postaci pustej przestrzeni, bo przestrzeń jest tylko jedną z dwóch stron dwoistej formy Istnienia, a nie Nicości? jakim sposobem mogłem nie istnieć wcale przed moim początkiem?” — *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Warszawa 1959, 17; zob. także inne dzieła: *O znaczeniu filozofii dla krytyki*, w: PFE-T2, 529; *O intuicji*, w: PFE-T3, 69; *Gyubal Wahazar czyli Na przełęczach bezsensu*, w: D1, 610; (*Dramat nie rozpoznany*), w: D2, 661 oraz J. Degler, dz. cyt., 14.

¹²¹ St. I. Witkiewicz, *O ontologicznej beznadziejności logiki*, w: PFE-T3, 356.

¹²² G. W. Leibniz, dz. cyt., 306.

rym istnienie utożsamia się z istotą, jest Bóg. Oczywiście, aby dojść do takiej konkluzji należałoby odwołać się do zasady przyczynowości i zasady racji wystarczającej. Nistety, nasz autor oddała prawomocność obu tych zasad. Oto, co w związku z tym pisze: „Bezpośrednie poczucie przyczynowości stworzyło to piekielne słówko: „dlaczego”. Znaczenie tego jest czysto negatywne. Dlaczego dzieje się to, że właśnie nie dzieje się coś innego. Nie mamy nieskończonego szeregu przyczyn aż do prapoczątku — mamy tylko konieczne wycinki”¹²³ lub — na innym miejscu — „Ostateczne przyczyny takiego, a nie innego stanu rzeczy pozostaną wiecznie niezbadane”¹²⁴. I w tym również punkcie agnostycyzm zabarwiony głębokim pesymizmem dał znać o sobie. Nie uporał się Witkiewicz z problemem Ontologii Ogólnej: co to znaczy istnieć rzeczywiście? Sama istota Istnienia pozostała dla niego zawoalowana katebtoriami tajemnicy i tragiczności. Zmaganie się jednak człowieka z nimi płodne być może w konsekwencje twórcze.

CONDITIONNEMENTS ONTOLOGIQUES DE L'ATHEISME DE STANISLAS IGNACE WITKIEWICZ

(Résumé)

Le 18 septembre 1979, quarante ans ont passé depuis le tragique suicide de Stanislas Ignace Witkiewicz vel Witkacy — peintre et théoricien d'art, romancier et dramaturge, et philosophe à la fois. Il est impossible de passer outre, dans l'ensemble de son acquis littéraire et philosophique, son attitude envers Dieu.

Au niveau épistémologique, sa position agnostique ne résoud pas le problème. S'il s'agit du niveau ontologique de cette question la conclusion fondée c'est l'athéisme résolu, quoique camouflé, non pas mis en relief dans le noeud de principes admis par lui, mais pas prouvés, dans les cadres de l'Ontologie Générale.

Une synthèse impossible à réaliser d'attributs de personnalité et d'éternité de Dieu, une conception anthropomorphique de Dieu en tant que suprême accroissement de l'humain, et une spécifique interprétation du matérialisme biologique — voilà trois conditionnements, au caractère ontologique, par suite desquels l'existence d'un Dieu personnel en tant que un éternel, parfait et pur esprit, est impossible.

Ce ne sont pas des preuves de raison qui décidèrent chez Witkiewicz du rejet de Dieu, mais des arguments extra-rationnels.

¹²³ St. I. Witkiewicz, *Janulka, Córka Fizdejki*, w: D2, 361.

¹²⁴ St. I. Witkiewicz, *O intuicji*, w: PFE-T3, 70 oraz 622 *upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, wyd. cyt., 346.

Dans la pensée philosophique de Witkiewicz — malgré sa note athéiste on trouve une possibilité fondée pour une argumentation en faveur de l'existence de Dieu. C'est l'affirmation que l'être est *contingent*, mais pas *irrationnel*. En partant de cette prémisse, en s'appuyant sur le principe de causalité et de raison suffisante, on peut aboutir à l'affirmation de l'existence de l'Être Nécessaire, c'est à dire de Dieu. Hélas, Witkiewicz valeur n'admet pas ce deux principes.