

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.11>

Mariusz OZIEBŁOWSKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## Nieudolność jako istota filozofii, albo: czy embrion może być filozofem?

### Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza. Autor prezentuje podstawowe zarzuty wobec filozofii Witkiewicza oraz analizuje ich związki z kategoriami: uczucia metafizycznego oraz Tajemnicy Istnienia. Rozważane są również tezy historiozoficzne Witkiewicza.

**Słowa kluczowe:** ontologia, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Tajemnica Istnienia, historiozofia.

Tytuł niniejszego tekstu składa się z dwóch fraz. Pierwsza z nich jest nieco zdeformowaną tezą, orzekającą o istocie filozofii, druga to pytanie. Dla osób przyzwyczajonych do traktowania filozofii jako źródła i królowej nauk, teza musi wyglądać na głupią, a pytanie zdaje się retoryczne. Dla zwolenników (neo)pozytywistycznego orzeczenia jałowości filozofii lub analitycznej rafinacji tez filozoficznych teza będzie banalna, bo większość filozofii i tak sprowadza się do belkotu. Oczywiście prawdziwość tezy pozytywnie rozstrzyga pytanie, bo tam, gdzie wszystko jest filozofią, każdy może być filozofem. Jednak my chcemy tutaj zająć się kimś, kto neopozytywizm i filozofię analityczną odrzuca, filozofię uważa za najcenniejszą z aktywności ludzkich i stawia jej najwyższe wymagania, ale przy tym wszystkim przekonany jest o jej zasadniczej ułomności i jałowości. Embrionem, którego filozoficzne kompetencje zostaną poddane w wątpliwość, będzie tutaj Stanisław Ignacy Witkiewicz.

### Nieudolność filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza

Nie jest tak, że dyskredytacja filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza została dokonana w sposób ostateczny. Prawdę mówiąc, wraz z upływem czasu

przybywa admiratorów jego twórczości i filozofii<sup>1</sup>. Rozpocznijmy jednak od autorytetów, które przywołać można, gdy chce się taką dyskredytację przeprowadzić.

Pierwszym z profesjonalnych, wybitnych filozofów, który nie ma wątpliwości co do nieudolności filozoficznych wysiłków Witkiewicza, jest Tadeusz Kotarbiński:

W ogóle, naszym zdaniem, cała produkcja Stanisława Ignacego, cała – zarówno filozoficzna, jak literacka, jak plastyczna wreszcie (nie wyłączając nader interesujących portretów) – nosi na sobie znamię genialności zrosłe w jedno z piętnem niedouczenia. [...] Nie znam wszelako ani jednego dzieła Witkiewicza, które by można było uznać za dojrzałe w pełni i wolne od dziwactw, słabizn i kleksów. [...] Był on typem genialnym, geniuszem niejako potencjalnym jedynie, gdyż rodził nie dzieła do porodu gotowe, lecz raczej embriony dzieł (Kotarbiński 1957, 13).

Jednoznacznie stawia sprawę również Mieczysław Wallis:

Witkacego teoria dzieła malarskiego nie wytrzymuje krytyki. Podobnie nie wytrzymuje krytyki jego koncepcja dziejów sztuki. Większość też Witkacego musimy uznać za błędne (Wallis 1957, 53).

Bardzo życzliwą ocenę Witkiewicza – człowieka, ale mniej życzliwą wobec jego filozofii wydał Roman Ingarden:

Był [...] w swojej produkcji nierówny. Dawał rzeczy pierwszorzędne, czasem znakomite natchnieniem i techniką, ale obok nich też niedociągnięte, nie wykrystalizowane, martwe (Ingarden 1957, 171).

[...] po tymi względami [tj. zasięgu wykształcenia filozoficznego, sprawności rozumowania i ścisłości w formułowaniu wyników – M.O.] nie dorównywał różnym swym rówieśnikom, a zwłaszcza młodszym od siebie, fachowo wykształconym filozofom czy to ze szkoły lwowskiej, czy warszawskiej. Był też od nich mniej jasny i precyzyjny, brak mu było należycie opracowanej i dostatecznie instruktywnej terminologii. Ta, którą się posługiwał, była w wielu wypadkach raczej nieszczęśliwa, sztuczna, mało mówiąca. Był, krótko mówiąc, w filozofii samoukiem, który nigdy nie przeszedł treningu dobrego seminarium i nie posiadał należycie przemyślanej i konsekwentnie stosowanej metody. A jednak – to jest moje silne przekonanie – był on więcej filozofem niż wielu z tych, którzy z góry nań spoglądali, traktując go w najlepszym razie jako filozofującego literata, a nie uczonego (Ingarden 1957, 173).

A zatem: partacz wedle akademickich standardów, choć z powołania filozof. Niezbyt wysoko ceni filozoficzne osiągnięcia Witkiewicza również Jan Błoński.

Poglądy swe wyłożył Witkiewicz w roku 1918 na sześciu stronach *Nowych form*. W roku 1936 streścił je (jak przyznał Witkiewicz wiernie) Kotarbiński: także na sześciu... W 1957 wystarczyły mu trzy, razem z krytyką. Kończył znamienym słówkiem: „Oto wszystko. Wszystkie główne myśli, składające się na Witkiewiczowski monadyzm biologiczny”. Zwiąźłość nie jest argumentem przeciw. Dowodzi jednak, że filozofia Wit-

<sup>1</sup> Dobrym przykładem współczesnych analiz ukazujących wewnętrzną złożoność filozofii Witkiewicza i niedostrzegane wcześniej możliwości interpretacyjne jest choćby praca Macieja Soina (Soin 2002).

kiewiczza nie jest szczególnie trudna do uchwycenia. A przede wszystkim, że jest w niej rys arbitralności, apodyktyczności... Witkiewicz częściej obwieszcza, niż przekonuje. Jeśli zaś przekonuje, to zwłaszcza po to, aby powrócić do formuł, które zapisał sobie – niczym ewangelię – w roku 1917 czy 1918. Bo to nieprawda, że cokolwiek ważnego zmienił w ostatnich latach życia (Błoński 2003, 171).

Tak oto: prymitywizm, płytkość, monomania, a także gołosłowność – nieobecność uzasadnień dla powtarzanych w kółko tych samych formułek. I w końcu: intelektualna inercja, to mają być główne własności filozoficznego przedsięwzięcia Witkacego.

Wydaje się, że liczba i jakość twierdzeń o nieudolności filozofii Witkiewicza wystarcza, by potraktować je poważnie. Zauważmy jednakże, przynajmniej u dwóch pierwszorzędnej wagi autorytetów, łączenie orzeczenia nieudolności ze stwierdzeniem znamion genialności. Partacz, ale geniusz. A raczej embriion, którego braki polegały na nieobecności dojrzałego wykształcenia. Czy takie potwierdzenie genialności może być tylko kurtuazją wobec ofiary historycznego kataklizmu?

Zgódźmy się na początek, że filozofia Witkiewicza była nieudolna. Potraktujmy też poważnie intuicje dwóch niekwestionowanych autorytetów, łączących Witkacowską nieudolność z genialnością. Na takich podstawach zadajmy pytanie: Skoro Witkiewicz jest nieudolnym filozofem, to dlaczego ?

## Jałowość poznania

Nazbyt łatwo odpowiedzi na tak postawione pytanie poszukiwać w kolejach losu Witkiewicza i w konstrukcji jego osobowości. Gdyby nawet jednak tam właśnie miała się ona znajdować, dla filozofa zawsze bardziej interesujące od jednostkowych historycznych uwarunkowań będą te uniwersalne, istotowe. I, naszym zdaniem, właśnie taką odpowiedź można odnaleźć nie w historii, lecz w filozoficznych tezach Witkiewicza.

Rzecz w tym, że świadomość nieudolności towarzyszyła Witkiewiczowi od początku jego filozoficznej drogi. Jest ona obecna już w pierwszych tekstach (owej – zdaniem Błońskiego – ewangelii). 18-letni autor z przenikliwą jasnością rozpoznaje jałowość własnego filozofowania.

Prawdziwa metafizyka nic nie wyjaśnia i nie ma do tego pretensji (Witkiewicz 1977, 16).

Tak więc ani nauka, ani metafizyka nic istotnego nie wyjaśniają (Witkiewicz 1977, 16).

Dokładniej mówiąc: jałowe nie jest filozofowanie Witkacego, jałowa jest filozofia i nauka w ogóle. Przyczyny tego wywodzi młody Witkiewicz ze struktury samego aktu poznawczego

Tak jak przy wyobrażeniu sobie syntetycznym, uczuciowym już wyobrażeniem niszczy my to, cośmy chcieli wyobrazić, tak samo określeniem niszczy my sam przedmiot określenia (Witkiewicz 1977, 18).

Wszelkie bowiem poznanie dąży do jedności, tj. dąży do tego, co zostało zniszczone, aby umożliwić poznawanie (Witkiewicz 1977, 19).

Celem aktu poznawczego jest jedność. Jego warunkiem możliwości dualizm. Ogólna struktura aktu poznawczego to zatem dualizm dążący do jedności. Ale też istotą aktu poznawczego jest performatywne samozaprzeczenie, bo przecież dążenie do jedności warunkowane przez dualizm, zarazem niszczy jedność wyjściową i jest warunkiem możliwości dążenia do docelowej.

Aby wytłumaczyć wewnętrzną sprzeczność aktu poznawczego, sięga Witkiewicz do Kantowskiego idealizmu transcendentального, a raczej do wykładni tegoż w filozofii Schopenhauera.

Krytyczna filozofia zatamowała raz na zawsze drogę do wszelkiego szukania przyczyny wystarczającej. Czy zdobyte a posteriori, czy „dane” a priori, nieskończone formy czasu przestrzeni i przyczynowości odbierają wszelką nadzieję znalezienia przyczyny pierwotnej. Możemy jedynie uczuciowo, nie analitycznie wyobrazić sobie coś jednolitego i jedynego poza czasem i przestrzenią. Jednak już w tym, że mówimy „coś”, jest pojęcie jeżeli nie przestrzeni, to czasu, bo mówiąc to, przypisujemy temu „coś” byt rzeczywisty (Witkiewicz 1977, 18).

Czy fragmenty te stanowią wystarczającą podstawę do przyznania Witkiewiczowi, mającej się pojawić dopiero w drugiej połowie XX wieku, świadomości zapośredniczającej funkcji języka? Przecież procedura językowej kategoryzacji wyraźnie zostaje tutaj wskazana jako przyczyna przeciwności aktów poznawczych. Jeśli celem poznania ma być unifikacja dualizmu, to przecież przyczyną dualizmu i czynnikiem uniemożliwiającym unifikację jest zapośredniczenie pojęciowe.

Tak objawia się główny problem filozoficzny Witkiewicza: dualizm dążący do monizmu.

Tak więc podmiot nie może istnieć bez przedmiotu i odwrotnie, a oba nic więcej nie mówią jak tylko „Ja”, które jest jedynym jądrem wszech-tajemnicy. Jedyny wniosek względnie pozytywny, jaki z tych dywagacji da się wyciągnąć, a który będzie jądrem całej metafizyki, będzie następujący: Jeżeli coś istnieje, to tym samym zaprzecza temu principium, według którego istnieje (Witkiewicz 1977, 19).

Performatywne samozaprzeczenie okazuje się zatem nie tylko strukturalną charakterystyką aktu poznawczego, ale przede wszystkim istotową własnością bytu. Najpełniejszym wyrazem paradoksalnej formuły dualizmu, który zarazem niszczy monizm i dąży do niego, jest dla Witkiewicza metafizyka.

Metafizyka dąży do objęcia całości bytu. Nie tylko chce dać całkowity obraz tego, co nazywamy zjawiskiem, ale chce wnikać w stosunek zjawiska do naszej istoty, chce zbadać u korzenia istotę bytu i według fatalizmu wypływającego z istoty naszego układu nic zbadać nie może. Łączy tylko na jedno mgnienie oka dwoistość wszechrzeczy po to tylko, by wykazać niemożność ich złączenia. Wyraża ona tylko swoje własne kalectwo i kalectwo nauk tym straszniejsze, że wrodzone i nieuleczalne. Zostawia po sobie przerażającą pustkę, świadomość niemocy, inicjalnego samozaprzeczenia i konieczność dążenia do celu, którego nieosiągalność sama wyraża (Witkiewicz 1977, 24).

Zauważmy, że tak założona wizja filozofii rozpoczyna od odwrócenia Kantowskiego schematu transcendentального. Witkiewicz pyta przecież o warunki niemożliwości filozofii: Dlaczegoż filozofia, choć istnieje, nie jest możliwa? Odpowiedzią na to pytanie jest odkrycie figury performatywnego samozaprzeczenia nie tylko jako struktury aktu poznawczego, a przede wszystkim, jako istoty bytu.

Jako wewnętrznie sprzeczna, „inicjalnie samozaprzecząca”, filozofia jest niemożliwa, a jednak istnieje. Mało tego, jest najbardziej fascynującym rodzajem aktywności. Jak jednak to, co najcenniejsze, może być niemożliwe? Jak to, co najcenniejsze, może być pozbawione wartości?

Nieprzypadkowo swój drugi wykład filozofii zatytułował Witkacy *Marzenia improduktywa*. Termin improduktyw pochodzi z języka francuskiego: *improductif* to bezproduktywny, jałowy. Filozofia Witkiewicza to filozofia człowieka nieproduktywnego. Ale nieproduktywność metafizyka nie jest przypadkiem, bo stanowi manifestację jałowości metafizyki.

Oczywiście, jeśli dla Witkiewicza przyczyną jałowości metafizyki i nauki jest nierozwiązywalność podstawowego problemu filozoficznego, to inaczej wygląda sytuacja metafizyki, a inaczej nauki. Przecież właściwym zadaniem nauki nie jest rozstrzyganie sporów metafizycznych. Nawet jeśli nauka jest jałowa filozoficznie, jej właściwym powołaniem jest efektywność w dziedzinie życia praktycznego. Czy młody Witkiewicz nie widzi tej różnicy? Przecież odróżnia obszary: jałowej spekulacji filozoficznej i życia praktycznego. Dowodzą tego fragmenty *Marzenia...* poświęcone różnicy pomiędzy sztuką i czynem. Mowa w nich o dwóch rodzajach „obiektywizacji stanów, płynących z nie wyczerpanego źródła podmiotu”: sztuce i czynie (Witkiewicz 1977, 23). Sfera czynów to sfera działań zwieńczonych konkretnymi rezultatami – rzeczywiście istniejącymi. Co ciekawe, również w działaniu praktycznym młody Witkiewicz odnajduje strukturę performatywnego samozaprzeczenia.

Dzieło się dokonało i zniszczyło w sobie tę prawdę, dla której się dokonało. Tak wygląda każdy czyn ludzki (Witkiewicz 1977, 24).

Co znaczące, performatywne samozaprzeczenie nie zakłóca praktycznej efektywności czynu. Z kolei sztuka zostaje wyraźnie skojarzona z brakiem praktycznych efektów. Nieodparta wydaje się analogia z sytuacją metafizyki.

Sztuka obejmuje całość, ale nic konkretnego za sobą nie zostawia. Oddaje tylko wolę twórczą i na to oddanie w czystym, podmiotowym stanie, całą siłę obiektywacji zużywa. Dlatego zostawia za sobą tęsknotę i żądzę czynu (Witkiewicz 1977, 25).

Tak oto obszar pozbawionej praktycznych skutków sztuki zostaje przeciwstawiony obszarowi życia konstytuowanemu przez „rzeczywiste, niezniszczalne” (Witkiewicz 1977, 26) skutki czynów.

Młodzięczy tekst Witkiewicza zawiera elementy, które w późniejszych pismach zdecydowanie tracą na znaczeniu: nawiązania do Schopenhauera, wizję

woli jako metafizycznej osnowy bytu, użycie schematu transcendentального w wywodach o jałowości metafizyki, młodopolską fascynację kategorią czynu. Późniejszej zmianie terminologii i stylistyki nie towarzyszy jednak zmiana problematyki. Do końca głównym problemem filozoficznym pozostanie problem psychofizyczny: celem ontologicznych badań będzie stworzenie monistycznego systemu, pojętego nie jako likwidacja dualizmu, lecz oznaczenie granic Tajemnicy Istnienia. Pierwszorzędno znaczenia nabierze różnica pomiędzy obszarem jałowej filozofii i efektywnej praktyki życia. Przybierze ona postać odróżnienia formizmu i realizmu, uczuć metafizycznych i doświadczenia życiowego.

Pozostajmy jednak na razie tylko przy pierwszych filozoficznych odkryciach Witkiewicza: istotowej jałowości filozofii oraz performatywnym samozapreczeniu jako istocie aktu poznawczego. Czy figura performatywnego samozapreczenia wiąże się jakoś z przekonaniem o jałowości filozofii?

Zauważmy wpierw, że właściwym sensem Witkiewiczowskiej formuły streszczającej istotową własność bytu musi być orzeczenie niepoznawalności tegoż. Twierdzenie mówiące iż wszystko co istnieje, jeśli istnieje „to tym samym zaprzecza temu principium, według którego istnieje” (Witkiewicz 1977, 19), orzeka wprawdzie sprzeczność pomiędzy bytem i jego warunkiem możliwości, jednak jej skutkiem musi być przede wszystkim przepaść pomiędzy bytem i jego konceptualizacją pojęciową.

Nie wdając się w rozważania nad ewentualnym zarzutem mieszania porządków: ontologicznego i epistemologicznego, powiedzmy jedynie, że filozofia, której sednem jest odkrycie przepaści pomiędzy bytem i jego językową konceptualizacją, musi okazać się „marzeniem improduktywa”, a więc nierealizowalną obsesją nieudacznika. Performatywne samozapreczenie z istoty swej musi chybiać celu. Niemożliwość filozofii jest tożsama z jej nieefektywnością. Właśnie jako niemożliwa i nieefektywna filozofia musi jawić się jako najczystsze przeciwieństwo tego, co możliwe i efektywne.

## Niestosowność

Jeśli potraktować odkrycie istotowej jałowości filozofii jako punkt wyjścia Witkiewicza, nie można nie podziwiać uporu, z jakim prowadził swe nieziszczalne badania. Należałoby właściwie fakt narastającej intensywności jego prac filozoficznych traktować jako dowód zarzucenia owego wyjściowego przekonania. Czy rzeczywiście uwierzył Witkiewicz w osiągalność celu filozofii?

Wiemy, że jako cel filozofii wskazywał Tajemnicę Istnienia, wiemy też, że dopuszczał co najwyżej możliwość filozoficznego określenia negatywnych granic owej Tajemnicy, nie zaś jej ostateczne rozwiązanie (Witkiewicz 1974, 6). A zatem pozostał przy przekonaniu o jałowości filozoficznego wysiłku, gnębiło go również przekonanie o zasadniczej niezrozumiałości filozofii. Tak przecież

można rozumieć historiozoficzne tezy o zaniku uczuć metafizycznych (a właściwie wypieraniu ich przez błogostan cywilizacji powszechnej obfitości), będących właściwym źródłem i sensem filozofii. Nie tylko zatem cel filozoficznego przedsięwzięcia jest nierealizowalny, ale też coraz trudniej napotkać kogokolwiek, kogo kwestia ewentualnej nierealizowalności filozofii mogłaby obchodzić. Jak radzić sobie z ową świadomością spotęgowanej bezużyteczności filozofowania? Być może odpowiedzią na to pytanie jest nieco zagadkowa formuła, którą przybierały Witkiewiczowskie próby popularyzacji swego filozoficznego przedsięwzięcia.

Powiedzieliśmy, że filozofia musi być jałowa. Niestosowalna. Witkacy jednak nie kończy na niestosowalności. Bo niestosowalności towarzyszy niestosowność. Według Błońskiego:

Niestosowność jest [...] ulubionym chwytem Witkacego. Utrudnia ona wypowiedzi poważne, dostojne, budzące współczucie czy podziw (Błoński 2003, 283).

Wprawdzie mówi tu Błoński o dramatach Witkacego, ale nie ma też wątpliwości co do braku powagi jego filozofii.

[...] z filozofowania Witkiewicza emanuje niepowaga. Oscyluje ono między objawieniem (proroctwem) a błazeństwem (czy parodią) (Błoński 2003, 120).

W swoich wspomnieniach Roman Ingarden zwraca uwagę na dezynwolturę, z jaką Witkiewicz traktował swe filozoficzne wystąpienia przed fachowymi gremiami:

Pierwsze wrażenie, jakie zrobił na mnie Witkiewicz, nie było korzystne. Odczyt był nieprzejrzysty, monotony a zbyt szybko czytany. Prelegent rozpoczął go uwagą, że nie wie, czy będzie mógł dobrze mówić, bo wypił za mało alkoholu (Ingarden 1957, 169).

Czy świadomą publiczną autodeprecjacją, ostentacyjną, obrazoburczą kwestionowaniem rytuałów konstytutywnych dla świata profesjonalnej, akademickiej filozofii można wytłumaczyć, wskazując wyłącznie na schizoidalną, aspołeczną osobowość, wychowaną w intelektualnej dziczy wrogiej wszelkim zinstytucjonalizowanym formom kształcenia? A może należy dopuścić myśl o nieodzowności autoironii w sytuacji, w której nikt oprócz prelegenta nie jest w stanie pojąć, że idzie o sprawę najistotniejszą, lecz z istoty swej nierealizowalną?

Jakie więc jest źródło manifestacyjnej nieudolności Witkiewicza? Ciekawy trop podsuwa w swych wspomnieniach Roman Ingarden:

Gdzieś u samego podłoża jego jestestwa, w czasach, gdy jeszcze go nie znałem, musiał dokonać się jakiś kataklizm, jakieś załamanie czy jakieś pełne przerażenia olśnienie dziwnością i obcością bytu, które mu już potem nigdy spokoju odzyskać nie pozwoliło (Ingarden 1957, 175).

Traktując na serio sugestię Ingardena oraz pamiętając Witkiewiczowską tezę o paraliżującym przerażeniu uczuciu metafizycznym jako źródle filozofowania, przypomnijmy, że głównym tematem historiozofii, dramatów i powieści Witkacego jest nadchodząca katastrofa cywilizacyjna.

## Destrukcja i autodestrukcja

Dobrze uzasadnione zapowiedzi nieuchronnej katastrofy mają dwie cechy: po pierwsze, nikt nie chce ich słuchać; po drugie, gdy już zostaną usłyszane, budzą przerażenie. Jeśli uznać, że Witkiewicz jest wieszczem nadchodzącego kataklizmu, brak uznania szerokiej publiczności nie powinien nikogo specjalnie dziwić. Jednak nie pasuje do schematu brak powagi wieszca względem budzącego groźę przedmiotu.

[...] wszystkie ludzkie nieszczęścia przedstawia Witkacy w najwyższym stopniu niestosownie: tak niestosownie, że nie możemy uznać ich za wiarygodne. Ulubiona Witkacowska niestosowność rozbija niejako nieszczęście i pozwala bawić się tym, co powinno budzić współczucie i zgrozę (Błoński 2003, 331).

Bez wątplenia niestosowne jest naigrzanie się ze spodziewanych masowych mordów, niszczenia sztuki, kultury, w ogóle z nadchodzącego zbydłęcia ludzkości. A przecież takiego zbydłęcia się Witkacy spodziewał, takie wieszczyl i takim się bawił. To była jedna z jego głównych tez filozoficznych i to był motyw natrętnie powracający w powieściach i dramatach.

Błoński twierdzi, że nadchodzące zniszczenie kultury nie było tylko przedmiotem rozważań Witkacego. Ów literacki błazeński profetyzm sam był aktem destrukcji. Dokładniej: autodestrukcji.

Już bardzo wcześnie ujawniła się u Witkacego skłonność do samozniszczenia, co przejawiało się w rozmaitych poziomach jego twórczości, od dramatycznych fabuł poczynając, kończąc zaś na prowokacyjnym niechlujstwie (słownym!) i rażącym niewykończeniu jego dzieł (Błoński 2003, 206).

Wyróżnikiem aktów twórczych autora *622 Upadków Bunga* jest według Błońskiego utożsamienie twórczości z destrukcją:

Gest twórczy jest u Witkacego nierozdzielnie związany z gestem... może nie zniszczenia radykalnego, ale poniżenia, zhańbienia, zbrukania... zepsucia, ośmieszenia – słowem, jawnej lub skrytej destrukcji (Błoński 2003, 207).

Tak oto niechlujstwo pojęciowe, konstrukcyjne, błazenada i świadome epatowanie jawną kontestacją wszelkich reguł sensu zostają potraktowane jako przesłanki rozpoznania autodestrukcji jako istoty twórczości.

Błoński proponuje tutaj figurę śmierci jako aktu twórczego:

U Witkacego śmierć nie była tylko figurą dekadencji i nieuchronnego przewrotu. Była także, a może przede wszystkim, jedyną siłą, która mogła odnowić i poruszyć artystyczną twórczość! (Błoński 2003, 207)

U Witkiewicza obsesja śmierci ma szczególne cechy: jest wyrazem siły lub chce za nią uchodzić, nie zaś słabości. W śmierci sprowokowanej i świadomie przeżywanej jest odwaga ryzyka, napięcia, natężenia wszelkich ludzkich możliwości. Jest to często śmierć samobójcza, w której Witkacy widzi paradoksalnie energię, oryginalność lub przynajmniej siłę i dowagę. [...] śmierć jest często u Witkacego świadectwem ciekawości, walką



o coś, co niezwykle, nieznane, niepojęte – może więc godne naszego uznania? (Błoński 2003, 281)

Zapewne łatwo można pojąć, że tam, gdzie wszystko i tak zostanie zniszczone, jedyną godną uwagi sprawą jest spektakularne samobójstwo objawiające się jako dzieło sztuki i narzędzie intensyfikacji doświadczenia życia.

[...] albo artysta sam się przepali i zginie, albo załatwią go – jak wszystkich „byłych ludzi” – mityczni Chińczycy... czyli szary tłum (Błoński 2003, 208).

Tyle tylko, że owe ekstatyczne i estetyczne potencje samobójstwa też wcale nie są traktowane poważnie:

Także śmierć, choć wszechobecna, zostaje niejako poniżona, zbagatelizowana, wyrównana do poziomu fait-divers, gazetowej ciekawostki (Błoński 2003, 283).

Wbrew pozorom – i tuzinom trupów – Witkacy nie jest wcale „tragiczny”, raczej – jeśli tak można powiedzieć – anegdotyczny. Tylko w kilku sztukach, przede wszystkim w *Matce* i *Sonacie Belzebuba* – potrafił zbudzić litość i współczucie... Inna rzecz, że o tak piękne uczucia nie prosił (Błoński 2003, 283).

Jak mają się do siebie szyderstwo i katastrofa? Czy Witkiewicz szydzi z katastrofy? Czy szydząc zwiastuje katastrofę? Dla Błońskiego to akt literackiej autodeprecjacji, który ma być nie przedstawieniem, lecz performatywem zagłady.

Utopia i pedagogika – lub antyutopia i antypedagogia – kompromitują się wzajemnie w tkance narracji, podważają czy porażają powagę, prawdę czy prawdopodobieństwo opowieści. Stąd także jej groteskowa tonacja. Niezborna narracyjna zostaje świadomie ujawniona i podkreślona, ujmując całość powieści w cudzysłów parodystycznej drwiny (Błoński 2003, 380).

Tak skompromitowany został nie tylko bohater, nie tylko społeczeństwo, w którym żyje, ale również powieściowa forma, w której bohater i społeczeństwo zostali opowiedziani. Umiera jednostka, umiera zbiorowość... umiera także powieść (Błoński 2003, 380).

A zatem mamy do czynienia z szyderczą autodestrukcją, będącą zwiastowaniem powszechnej katastrofy. Jednak figura szyderczej autodestrukcji posiada strukturę podwójnego zaprzeczenia. Czy szyderstwo z własnego samobójstwa podważa jego powagę? Albo odwrotnie, może szyderstwo dotyczy samobójstwa jako kreacji? Zauważmy, że w powieściach akt destrukcyjnej kreacji zarezerwowany zostaje dla artystów ułomnych, którzy nie będąc w stanie tworzyć sztuki, usiłują materią kreacji – destrukcji uczynić życie. Bo przecież życie sztuce nigdy dorównać nie może... Być może więc zatem szyderstwo ma kwestionować sensowność autodestrukcji traktowanej jako rozwiązanie zasadniczego problemu filozofii? Czy dlatego w miarę upływu czasu Witkiewicz zastępuje estetyczno-towarzyskie erupcje kreatywnej mocy mrówczą pracą nad filozoficznymi tekstami?

## Hermetyczność

Zauważa Błoński coś jeszcze: otóż charakterystyczną cechą filozoficznej myśli ma być tutaj hermetyczność:

Filozofia Witkiewicza pretenduje do prawdziwości, ale inaczej niż zazwyczaj bywało. Nie chce cierpliwie przecierać ścieżek poznaniu. Pragnie wypowiedzieć wszystko i umilknąć. Nie zaprasza do dialogu i (mimo grzecznościowych zapewnień) nie domaga się kontynuacji (Błoński 2003, 121).

Zamknięcie na dialog, niemożliwość kontynuacji. Filozofia Witkiewicza świadomie odcina się od wszelkich krytycznych odniesień umożliwiających jej modyfikację i rozwój przez kogokolwiek innego niż sam autor. Wielokrotnie zgłaszane przez Witkacego zaproszenia do krytycznych analiz jego myśli mają być pozorne.

Witkacy taki był, że nie bardzo nadawał się do dialogu; nie mógł zupełnie zrozumieć, że „zrozumieć kogoś” nie znaczy powtórzyć dokładnie słowa partnera, ale wypowiedzieć ich sens we własnych słowach, włączając niejako myśl drugiego we własny system czy szereg pojęć. Nie dopuszczał możliwości, aby elementy jego teorii mogły zostać włączone w teorię inną, albo żeby została ona streszczona, zsyntetyzowana i zaszeregowana do grupy teorii pokrewnych. Stąd beznadziejność polemik Witkiewiczowskich: gniewał się na każdego, kto jego myśli interpretował, rozszerzał, usyntetyzował; „zrozumienie” utożsamiał z powtórzeniem i tym samym zniechęcał partnerów czy uczniów (Błoński 2003, 253).

Jeśli jedyną dopuszczalną recepcją teorii jest repetycja, nie może być mowy o jakichkolwiek jej twórczych rozwinięciach. Jeśli zrozumienie polega na rozumieniu inaczej<sup>2</sup>, okazać się musi, że tak pomyślana filozofia w ogóle zrozumieć się nie daje. Nie ma chyba większego zarzutu względem filozoficznego systemu niż niezrozumiałość. Ale powodem niezrozumiałości filozofii Witkiewicza nie jest tylko zakaz parafrazy.

[...] Witkiewicz maniakalnie powraca do swoich problemów filozoficznych, a zwłaszcza do swoich podstawowych twierdzeń, które przypomina chyba ze trzydzieści razy w rozmaitych punktach swych estetycznych i literackich rozważań. Jak gdyby liczył, że – niczym zaklęcie – otworzą mu głowy i serca czytelników... Chlubił się tym także, podkreślając, że – w przeciwieństwie do pospolitych krytyków – wszystkie swe twierdzenia wywodził wprost z podstaw swego systemu. Ale właśnie – wywieść nie umiał... Nie tylko w sensie logicznego wynikania. Przede wszystkim jego pierwsze pojęcia były mało operacyjne, nie „wchodziły” jakby w materiał poezji czy malarstwa, nie generowały sekwencji pojęć, pomysłów, narzędzi, jakimi by można opisać czy ocenić specyficzne dziedziny sztuki (Błoński 2003, 257).

Przyczyną powtórzeń okazuje się zatem zwyczajny brak struktury logicznej, nieobecność dyskursywnego ciągu umożliwiającego podążanie od aksjomatów do wniosków. Bez wątpienia nie da się pojąć nieistniejącego sensu.

<sup>2</sup> Por. „Wystarczy powiedzieć, że rozumie się *inaczej*, *gdy się w ogóle rozumie*” (Gadamer 2004, 408).

[...] w istocie teoria ta była zawsze zbyt ogólna i za mało operacyjna, musimy ją zatem traktować jako fundament programu, i to indywidualnego, interpretując ją w świetle jego dzieł własnych i odpowiednio z konieczności uzupełniając. „Puste miejsca” nie przestają dawać o sobie znać i świadczą o tragicznej niemocy umysłu wybitnego, ale w jakiś sposób ułomnego i uwikłanego w sprzeczności (Błoński 2003, 258).

Diagnoza Błońskiego jest bezlitosna: logiczne ułomności systemu są pochodną ułomności umysłu swego twórcy. To one mają być przyczyną nieoperacyjności pomysłów Witkiewicza. Nieoperacyjność oznacza zaś nie tylko niemożliwość parafrazy i rozumienia, ale też niemożność aplikacji pozasystemowych, heurystyczną impotencję. Teorie Witkacego nie nadają się do tłumaczenia świata. Są dziedziną zamkniętą nie tylko na kontynuację i trawestację, ale też na praktyczne zastosowania.

Jeśli teorii nie da się zrozumieć, teoria oraz jej twórca ponoszą klęskę. Jednak w tym przypadku przyczyną klęski nie jest jednak wyłącznie wadliwość teorii ani ułomność umysłu jej twórcy.

To filozofowanie, choć apodyktyczne, zdaje się zarazem podszyte niepewnością. Rozpięte jest jakby między chęcią zafascynowania słuchacza a przekonaniem, że ten i tak niczego nie zrozumie. Między pragnieniem wypowiedzenia absolutnej prawdy a poczuciem, że to zupełnie niemożliwe (Błoński 2003, 119).

Czy hermetyczność wiąże się jakoś z autodestrukcją też profetycznych i niechlujnością artykulacji też metafizycznych? Co mają ze sobą wspólnego: niedouczony metafizyk, niepoważny profeta dziejowej katastrofy i prorok nieistotnego końca?

Odwołajmy się po raz kolejny do intuicji Ingardena.

Rozum, wiedza, jasna zdecydowana wola, przejrzysta świadomość – to wszystko wydawało mu się czymś, co się wyłania z jakiegoś całkowicie mrocznego, irracjonalnego podłoża („odwłoku” – jak nieraz mawiał), wobec którego człowiek jako osoba jest tylko czymś pochodnym, a zarazem czymś znikomo słabym, bezsilnym *de facto* i stale w swych najlepszych wysiłkach unicestwianym. To wrogie człowiekowi podłoże, przerażające w swej odmienności od tego, co ludzkie, pełnię zła w sobie kryjące, nie było dlań martwą materią, jakby tego chciał – wedle jego terminologii – materializm fizyczny. Wedle jego przeświadczeń stanowi je wroga, pierwotna potęga *z y c i o w a*, biologiczna, produkująca coraz nowe postaci życia w olbrzymim chaosie wielorodności, w całkowitej bezsensowności rozwoju (Ingarden 1957, 175).

Ingarden w umiejętny sposób łączy tutaj kluczowe dla Witkiewicza elementy: tezę o istotowej irracjonalności bytu, wedle której „Jeżeli coś istnieje, to tym samym zaprzecza temu principium, według którego istnieje” (Witkiewicz 1977, 19) oraz koncepcję materializmu biologicznego. Odnajduje również wcale nieoczywisty związek materializmu biologicznego z filozofią Schopenhauera. Podkreślmy tutaj rozpoznanie Ingardena wskazujące związek pomiędzy nieusuwalną ułomnością kondycji świadomego indywidualium a obecnością irracjonalnego fundamentu wszelkiego bytu. Spróbujmy też przyjrzeć mu się bliżej.

## Uczucie metafizyczne jako sensotwórcza integracja

Ukazanie wszystkich związków ontologicznej koncepcji Witkiewicza z przekonaniem o istotowej niewydolności poznawczej filozofii wymagałoby oczywiście o wiele więcej miejsca. Zamiast tego chcemy tutaj ukazać jedynie jeden z możliwych tropów, jeszcze jedną możliwość dalszych badań, która rysuje się, gdy próbujemy reinterpreterować idee Witkiewicza z pomocą kategorii wypracowanych w obszarze współczesnej filozofii hermeneutycznej. Proponujemy zatem zwrócić uwagę na te elementy idei uczucia metafizycznego, które pozwalają potraktować je jako proces sensotwórczej integracji.

Po pierwsze zatem dla Witkiewicza uczucie metafizyczne nie jest tylko treścią szczególnego rodzaju przeżycia generowanego kontaktem z dziełami sztuki lub tekstami filozoficznymi.

Uczucie metafizyczne, czyli [...] *bezpośrednio* [...] dana jedność osobowości, w stanie normalnego, życiowego nastawienia, [...] jest przyczyną niepokoju życiowego: utrzymywania się indywiduum wśród przeciwności dookolnego świata, jego oddychania, szukania pożywienia, rozmnażania się itd. W stanie uwolnionym, tzn. jako takie uświadomione, staje się uczucie to przyczyną tego, co nazywam „niepokojem metafizycznym”: stanu, w którym przeciwstawienie się osobowości żywego stworzenia zewnętrznemu światu zarysowuje się w świadomości ostro i wyraźnie jako takie (Witkiewicz 1976, 53).

Uczucie metafizyczne jest, ni mniej ni więcej, fundamentem egzystencjalnej praktyki istot żywych. W postaci nieświadomej to przyczyna działań praktycznych służących podtrzymaniu życia. W postaci uświadomionej natomiast staje się przyczyną niepokoju metafizycznego tj. doświadczenia autonomii indywiduum, jego odrębności, inności od otoczenia, pełni zatem rolę zasady indywiduacji (*principium individuationis*).

Jeśli jednym z kluczowych elementów filozofii Witkiewicza jest dychotomia filozofii i życia praktycznego, to teraz okazuje się, że dychotomia ta stanowi pochodną różnicy pomiędzy nieświadomą i uświadomioną postacią uczucia metafizycznego.

Uwagi pozwalające ujrzeć w uczuciu metafizycznym proces sensotwórczej integracji odnaleźć można w rozważaniach przedstawiających uczucie metafizyczne (określone jako poczucie jedności osobowości) jako fundament procesu rejestrowania „kompleksów jakości”, konstytuującego wszelkie procesy poznawcze.

Takimi kompleksami jakości (np. barw kształtów lub dotyków) ujętymi w prawidłowe, powtarzające się w pewnych granicach związki będą też przedmioty *ś w i a t a z e - w n ę t r z n e g o*: „materia martwa” i ciała innych istot żyjących (Witkiewicz 1976, 30).

Jeśli podstawową ideą teorii Witkiewicza jest idea „jedności w wielości”, (obecna już w jego młodzieńczych pracach jako „dualizm dążący do monizmu”), to trudno odeprzeć skojarzenia łączące ją z procesem integracji wielości elementów w formalną jedność. Nie jesteśmy w stanie oprzeć się tezie, zgodnie z którą

kluczową rolę w systemie Witkiewicza pełni idea integracji elementów w sensowne całości.

Otóż każdy, nawet najbardziej chaotyczny kompleks jakości ma pewien porządek (Witkiewicz 1976, 31).

Zarówno przedmiot poznania, jak i poznający podmiot (względnie działająca istota żywa) zostaje tutaj potraktowany jako zintegrowane w sensowne całości zbiory elementów. Mało tego, na oznaczenie relacji pomiędzy elementami struktur będących rezultatami procesu formotwórczej integracji Witkiewicz proponuje specyficzną kategorię „związku funkcjonalnego”.

Wszystko, co muszę tu rozłożyć na elementy, a następnie przedstawić w czasie, jest danym, że tak powiem dla skrócenia, o d r a z u; jednak w tej „od razowości” nie może być pojęciowo przedstawione (Witkiewicz 1976, 53).

W rzeczywistości mamy istotnie jedynie z w i ą z k i f u n k c j o n a l n e, które dla celów praktycznych rozbijamy na oddzielne k o m p l e k s y nazywając je p r z y c z y n a m i i s k u t k a m i. Jednak w poglądzie życiowym musimy dla ekonomii działania zachować te ostatnie pojęcia, zdając sobie sprawę, że są to, z teoretycznego punktu widzenia, jedynie przybliżenia (Witkiewicz 1976, 54).

Znamienne jest przeciwstawienie związku funkcjonalnego zarówno dyskursywnej kategoryzacji przyczynowo-skutkowej, jak i pragmatycznej perspektywie życia. Trudno zinterpretować to inaczej niż jako przekonanie, że poziom zintegrowanych „jedności w wielości” wyprzedza zarówno dyskurs przyczynowo-skutkowy, jak i pragmatykę życia codziennego<sup>3</sup>.

Jeśli uczucie metafizyczne (poczucie jedności w wielości oraz przeciwstawienie indywidualnego ja obcemu względem niego środowisku) jest psychicznym korelatem owych związków funkcjonalnych będących fundamentami praktyk egzystencjalnych, to trudno oprzeć się myśli, że w istocie swej uczucie metafizyczne jest sensotwórczą integracją. To, co zostaje dane świadomości w postaci uczucia metafizycznego, to podmiotowa, zintegrowana całość sensu o wyraźnej (choć niekoniecznie dyskursywnie wyartykułowanej) tożsamości wyodrębnionej z tła o odmiennej identyfikacji. Obecność owej tożsamości (w postaci świadomego ja bądź przeciwstawionego swemu środowisku nieświadomego podmiotu zabiegów utrzymywania się przy życiu), świadczy o tym, że idzie tu nie o jakiegokolwiek agregaty, lecz o wyposażone w znaczenia pochodne pre-dyskursywnych procesów stanowienia sensu.

Czy potraktowanie uczucia metafizycznego jako psychicznego korelatu procesu sensotwórczej integracji dalekie jest od tej intuicji materializmu biologicznego, zgodnie z którą „rozum, wiedza, jasna zdecydowana wola, przejrzysta świadomość – to wszystko wylania z jakiegoś całkowicie mrocznego, irracjo-

<sup>3</sup> Co zresztą przypomina Schopenhauerowskie przeciwstawienie obszaru doświadczenia podległego zasadzie racji dostatecznej (życia praktycznego i przyczynowo-skutkowego porządku świata) doświadczeniu sztuki (Schopenhauer 1994, 298).

nalnego podłoża”? Czy tajemnica „dualizmu dążącego do monizmu” to nie odkrycie, że i materia i duch są różnymi formami tego samego procesu integracji elementów w sensowne całości? Jeśli jednak mamy do czynienia z procesem integracji, to dlaczego dualizm nie może przekształcić się w monizm? Dlaczego integracja nie może być doskonała?

To chyba najciekawszy element koncepcji Witkiewicza. Otóż może być doskonała i będzie doskonała. Jednakże owa doskonałość jest tożsama z katastrofą.

Aby zrozumieć, jak to możliwe, wystarczy zauważyć, że ruch integracji elementów odrębnych w sensowne całości zachodzi nie tylko na przedyskutowanym planie elementarnych procesów życiowych i poznawczych. Na nim przecież opiera się również mechanizm rozwoju społecznego.

[...] każdy musi zgodzić się na to, że rozwój ludzkości idzie, zaczynając od najpierwotniejszego zrzeczenia, w kierunku upośledzenia indywiduum na rzecz tego zrzeczenia, przy czym indywiduum to, w zamian za pewne wyrzeczenia się, otrzymuje inne korzyści, których by samo osiągnąć nie mogło. Podporządkowanie interesów jednostki interesom ogółu – oto najogólniejsze ujęcie tego procesu, który nazywamy uspołecznieniem (Witkiewicz 1974, 100).

Optymalizacja form zaspokajania potrzeb życiowych istot ludzkich dokonuje się poprzez postępującą integrację podstawowych elementów życia społecznego – indywiduów – w coraz bardziej złożone, wewnętrznie zróżnicowane i centralnie sterowane całości. Ale ponieważ świat ludzki nie jest wyjątkiem, a każde indywiduum jest agregatem elementów, ów proces integracji prowadzić musi do powstania indywiduum wyższego rzędu.

[...] hiperorganizmy są możliwe [...] Najwyższa Istota – o ile jest, zwracam uwagę: ostateczny sceptycyzm jest nie do uniknięcia – jest absolutnym automatem (Witkiewicz 2016, 442).

Uczucie metafizyczne okazuje się zatem korelatem psychicznym całego spektrum form sensotwórczej integracji. Najprostszymi formami będą rudymentalne operacje poznawcze, w których bodziec zmysłowy zostaje odróżniony od swego tła, najbardziej wyrafinowanymi – mechanizmy życia społecznego.

Jedną z najpotężniejszych obsesji Witkiewicza było przerożenie nadchodzącą mechanizacją życia społecznego. Jeśli celem każdego procesu integracji jest powstanie indywiduum wyższego rzędu, które likwiduje wszelką autonomię indywiduów składowych, można zapytać, co zyskuje, a co traci indywiduum składowe w momencie optimum integracji organizmu wyższego rzędu. Z pewnością traci wolność, zyskuje bezpieczeństwo. Tracąc wolność, traci też indywidualność, a zyskując bezpieczeństwo, zyskuje też możliwość utożsamienia się z dotychczas przeciwnym mu środowiskiem. Jednak najcenniejszym jego zyskiem jest bezbłądność. Doskonale zintegrowany organizm to organizm niepopołniający błędów. Mówiąc dokładniej: to organizm, którego części nie popołniają błędów. A popołniać ich nie mogą, bo utraciły moc jakiegokolwiek decyzji, skoro centrum decyzyjnym i właściwą podmiotowością okazał się organizm wyższego rzędu, którego są jedynie precyzyjnie determinowanymi elementami.

Dla kogo takie apogeum integracji sensu mogłoby jawić się jako katastrofa? Na pewno dla Witkiewicza. Witkiewicz nie chce rezygnować z wolności, indywidualności, a przede wszystkim nie chce rezygnować z uczucia metafizycznego. Nawet jeśli treścią tego uczucia jest przerażenie obcością absurdalnego względem jednostki bytu. Witkiewicz wie, że nagrodą za doskonałość sensotwórczej integracji jest szczęście. Wie jednak, że ceną za szczęście jest utrata filozofii, sztuki i religii, a więc wszystkiego, co bazuje na uczuciu metafizycznym. Czy w takim razie nie należy przyjąć, że uczucie metafizyczne jest możliwe wyłącznie na etapach pośrednich procesu sensotwórczej integracji i przysługuje wyłącznie elementom niedostatecznie zintegrowanym?

Być może uczucie metafizyczne winno być traktowane nie tyle jako psychiczny korelat procesu sensotwórczej integracji, ile jako symptom niepełności owego procesu, efekt swoistego deficytu sensu. Tożsamość indywiduum zostaje zbudowana na świadomości własnej ułomności, gdy indywiduum to odnajduje siebie jako niesuwerenny, ale równocześnie niewystarczająco zintegrowany element nadsubiektywnego ruchu, zmierzającego ku idealności sensotwórczej integracji.

## Podsumowanie

Dlaczegoż więc nieudolny?

Orzekanie nieudolności filozofii tylko pozornie jest szokującą tezą. Przecież w XX wieku nieudolność i przeciwnskuteczność odstręczała od filozofii wielu filozofów, a nieefektywność i niepraktyczność – przeciętnych poszukiwaczy szczęścia. Być może zatem Witkiewiczowska autoironiczna manifestacja nieudolności miała być refutacją nowoczesnej, pragmatycznej dyskredytacji filozofii? Przecież Witkiewicz nie tylko przyznaje się do swej nieudolności i bezlitośnie z niej szydzi, ale przede wszystkim szydzi z tych, którzy za nieudolność krytykują filozofię.

Co usprawiedliwia owe szyderstwa? Może świadomość, że filozoficzna biegłość jest niemożliwa? Ale nie tylko to. Taka biegłość jest szkodliwa. Biegłość filozoficzna pozwala wierzyć w rozwiązywalność problemu filozoficznego. A przecież problemem tym jest Tajemnica Istnienia. A raczej katastrofa istnienia. Jeśli problemem filozofii jest katastrofa, co może czynić filozof? Czy filozofia, która jest zwiastowaniem i świadectwem katastrofy, może być traktowana poważnie? A jeśli powaga oswaja katastrofę, przygotowuje na nią, rodzi nadzieję, że poważne potraktowanie problemu pomoże go rozwiązać? Czy katastroficzny fatalizm nie musi prowadzić do myśli, że oddać sprawiedliwość nadciągającej potworności może tylko szyderstwo, szyderstwo ze wszystkiego, również z siebie, szyderstwo zamykające na wszelkie próby pojednania z katastrofą? Tylko takie szyderstwo jest w stanie objawić bezsilność ofiar dziejowego, a przede

wszystkim – metafizycznego kataklizmu. A zatem: autodestrukcyjna manifestacja radykalnej nieudolności. Ale po co? Właśnie po nic. Bo przed ostateczną katastrofą nie ma obrony. I nawet filozofia taką obroną być nie może.

Tak bezużyteczność filozofii i nieudolność filozofa osiąga apogeum.

Czy zatem chcemy tutaj usprawiedliwiać stwierdzone przez fachowców usterki filozoficznego warsztatu Witkiewicza głębią merytorycznej warstwy jego rozważań? Nieudolność formy tłumaczyć potęgą treści? Byłoby to niewłaściwe i z pewnością nieuczciwe wobec samego Witkiewicza. Usprawiedliwianie ułomności formalnych istotową ułomnością filozofii prowadzi przecież do filozoficznego egalitaryzmu i tryumfu powszechnego prawa do indolencji, a tego typu filozoficzna demokratyzacja była jednym z elementów Witkiewiczowskiego koszmaru nadciągającej mechanizacji. Pewnie wielu z uchybień podnoszonych przez profesjonalistów pozbyłby się i sam Witkiewicz. Nie potrafimy jednak oprzeć się myśli, że bez ostentacyjnej autoironii i jawnej kontestacji akademickich standardów jego filozofia nie byłaby w stanie otworzyć się na te otchłanie, ku którym zmierzała.

Oczywiście autoironia i kontestacja rygorów stanowienia sensu nie wystarczają do filozofowania. Jeśli przywołać tutaj tezy teorii Czystej Formy i zredukować treść filozoficznej formy do uczucia metafizycznego, można by zapytać: Czy formalna nieudolność nie jest u Witkiewicza świadomym i skutecznym narzędziem generowania metafizycznej głębi? Być może było tak dla samego Witkacego. A obserwując rosnącą popularność jego twórczości (i ryzykując śmiało założenie, że popularność ta nie jest tylko kwestią mody na obscenę, dziwactwa i kontestację), można też uznać istnienie odbiorców, na których tak właśnie Witkiewiczowska nieudolność formalna działała. Usprawiedliwieniem nieudolności filozofii byłoby zatem jej metafizyczna funkcja.

W tytule pracy zadaliśmy pytanie: Czy embrion może być filozofem? Chcemy teraz powiedzieć, że formuła filozofowania, w której celem filozofii jest Tajemnica Istnienia, a filozofia przyjmować ma postać negatywnego opisu granic owej Tajemnicy, filozofii, która bardzo ostro zostaje przeciwstawiona zarówno pragmatyce życia codziennego, jak i modernizacyjnym procesom nowoczesnego świata, z konieczności musi okazać się podatna na oskarżenia o bezużyteczność i nieudolność. I jakkolwiek dziwacznie nie miałyby to zabrzmieć, filozof usiłujący publiczności pochłoniętej problemami dnia codziennego bądź o władniętej mirażami cywilizacyjnych tryumfów przyszłości przypomnieć zamierzającą groźbę doświadczenia Tajemnicy Istnienia, musi okazać się embriorem. Bo to embrion jest zapowiedzią, a nie zwieńczeniem. To embrion jest niezdolny do pokonywania praktycznych problemów. I w końcu embrion nie zasługuje na miano człowieka, gdy stosujemy logikę sukcesów życia praktycznego.



## Bibliografia

- Błoński J. (2003), *Witkacy na zawsze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1957), *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] Kotarbiński T., Płomieński J.E. (red.), *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca. Księga pamiątkowa*, PIW, Warszawa, s. 169–176.
- Kotarbiński T. (1957), *Filozofia St.I. Witkiewicza*, [w:] Kotarbiński T., Płomieński J.E. (red.), *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca. Księga pamiątkowa*, PIW, Warszawa, s. 11–22.
- Kotarbiński T., Płomieński J.E. (red.) (1957), *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca. Księga pamiątkowa*, PIW, Warszawa.
- Schopenhauer A. (1994), *Świat jako wola i przedstawienie*, Garewicz J. (przeł.), PWN, Warszawa.
- Soin M. (2002), *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Wallis M. (1957), *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako teoretyk malarstwa*, [w:] Kotarbiński T., Płomieński J.E. (red.) (1957), *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca. Księga pamiątkowa*, PIW, Warszawa, s. 35–54.
- Witkiewicz S.I. (1974), *Nowe formy w malarstwie*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 1: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, PWN, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1976), *Wątpliwości metodologiczne*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 2: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, PWN, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1977), *Marzenia improduktywa*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (2016), *Oni*, [w:] tegoż, *Dramaty I*, PIW, Warszawa.

## Inefficiency as the essence of philosophy, or: does embrion the philosoph exist?

### Summary

The matter under consideration is Stanisław Ignacy Witkiewicz's philosophy. The author presents the main allegations against Witkiewicz's philosophy and analyzes their connections with categories: metaphysical feeling and the Mystery of Existence. In addition, author discusses the philosophy of history by Witkiewicz.

**Keywords:** ontology, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Mystery of Existence, philosophy of history.