

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.10>

Mariusz OZIĘBŁOWSKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Dialog czy rozmowa istotna? O rewolucyjnym potencjale filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza. Autor prezentuje główne założenia rekonstrukcji etyki Witkiewicza dokonanej przez Agnieszkę Kałowską oraz analizuje związane z tą rekonstrukcją problemy. Rozważane jest również kulturowe miejsce i wpływy filozofii Witkiewicza.

Słowa kluczowe: postmodernizm, etyka, Stanisław Ignacy Witkiewicz, rewolucja kulturowa, historiozofia.

Mimo licznych narzekania admiratorów twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza na mizerny status kulturowy oraz naukowy dzieł „gówniarza z Zakopanego” uważny obserwator jest w stanie dostrzec zaskakująco liczne dowody sytuacji wręcz przeciwnej. Wystarczy tutaj przywołać choćby przykłady piwa WITKAC IPA lub śliwownicy WITKACY dostępnych na rynku krajowym w latach 2016–2017. Dowodem wagi idei Witkiewicza z innego krańca kulturowego spektrum jest niezwykle interesująca praca *Witkacy. Etyka* Agnieszki Kałowskiej. Autorka ujawnia w niej rewolucyjny potencjał Autora *Szewców* sytuujący go wśród antyfundamentalistycznej awangardy pluralistycznego, postkolonialnego, ekologicznego, multikulturowego porządku sensów naszej wspólnej, płynnej ponowoczesności. Nie chcemy tutaj negować możliwości takiego odczytania, bo właśnie ono stanowi o rosnącej popularności i ponadczasowym autorytecie Witkacego. Zresztą my – dzieci ponowoczesności – poniekąd skazani jesteśmy na taki, a nie inny horyzont interpretacyjny. Tym niemniej będziemy sygnalizować kilka drobnych trudności wynikających dla tak zakrojonego projektu interpretacyjnego z potraktowania na serio niektórych filozoficznych tez Witkiewicza. Zdajemy sobie przy tym sprawę z faktu, że samo kryterium wewnętrznej spójności rekonstrukcji jest zdecydowanie przestarzałe i twierdzeń o rewolucyjnej mocy dzieła Witkiewicza wcale dyskredytować nie musi.

1. Pro-konstrukcja

Dokonana przez Kałowską rekonstrukcja etyki Witkiewicza odbywa się w niezmiernie ciekawy, ale i niemniej ryzykowny sposób. Określone fragmenty (aspekty) filozofii

Witkiewicza zostają przedstawione jako antycypacje dużo późniejszych form filozofowania (strategii interpretacyjnych).

Owe dyskursy, powstałe w świecie, którego autor *Jedynego wyjścia* nie poznał – myślę o zsekularyzowanym świecie po Holocauście, po upadku kolonialnego świata, w obliczu ekologicznej katastrofy, pomagają opisać świat, którego zmierzch Witkacy obserwował (Kałowska 2016, 15).

Jak usprawiedliwić podjęcie tak karkołomnej strategii? Po pierwsze, wykazując pokrewieństwo perspektyw późniejszych z problemami, z którymi w swej filozofii zmagał się Witkiewicz, lub których doniosłość przewidział.

[...] artysta, przekonany o istnieniu metafizycznego porządku, nie zawsze świadomie podważał europocentryzm, antropocentryzm, wykraczał poza chrześcijaństwo, lecz zawsze do owych porządków powracał (Kałowska 2016, 16).

Za dopuszczalnością anachronizmu przemawiać ma profetyczna efektywność. Albo lepiej: nieuświadomiana przez Witkiewicza przynależność do porządków intelektualnych późniejszych niż jemu współczesny. Kałowska chce użyć względem Witkiewicza dyskursów, które pojawiły się w efekcie dokonania się kilku katastrof składających się na jeden wielki upadek: bakructwo silnie ufundowanej metafizycznie, ekspansywnej i efektywnej cywilizacji zachodnioeuropejskiej. A zatem figura proroka katastrofy zostanie zrekonstruowana z pomocą narzędzi będących owej katastrofy efektem. Jednak perspektywa, którą chce zastosować Kałowska to dyskursy nie tylko postkatastroficzne, lecz przede wszystkim – radykalnie dyskredytujące przed-katastroficzny porządek sensów. Przecież dla dyskursów post-kolonialnych, ekologicznych, wielokulturowych, katastrofą nie jest upadek cywilizacji zachodniej, lecz ona sama. Holocaust to zarazem cezura i manifestacja wewnętrznej moralnej ohydy uniwersalistycznego, metafizycznego, totalizującego, patriarchalnego, europocentrycznego systemu opresji brutalnie kolonizującego cały ziemski glob.

Byłby zatem Witkacy i prorokiem cywilizacyjnej katastrofy, i odpowiedzią na nią. Sam o tym nie wiedząc, myślałby już w sposób, który jest owej katastrofy przezwyciężeniem. To jednocześnie profeta klęski zachodnioeuropejskiego modernizmu i przekraczający modernizm zbawca europejskiej kultury. Bo zbawieniem dla świata Zachodu upadłego w jawne, tajne i dwupłciowe formy totalitaryzmu jest destrukcja europocentryzmu, antropocentryzmu, metafizyki, totalitaryzmu i chrześcijaństwa dokonująca się w polimorficznym, permissywnym obszarze pluralistycznych sensów zwanym postmodernizmem. Zbawieniem zatem jest zgoda na katastrofę (oczywiście nie zgoda na katastrofę Holocaustu, lecz afirmacja implozji totalizującego porządku sensów) i odrzucenie tego, co katastrofie uległo.

To z tej perspektywy rekonstruowana ma być etyka Witkacego.

[...] odwołuję się m.in. do dyskursu wielokulturowego, opisującego zderzenie dwóch formacji kulturowych – chrześcijaństwa i buddyzmu, do badań postkolonialnych (elementów etnocentryzmu i dyskursu kolonialnego oraz ich przekroczeń w narracji: stereotypów i klisz kulturowej wyższości/nizszości), krytyki ekologicznej oraz nowoczesnego dyskursu antropologicznego (zmiany granicy między ludzkim a nieludzkim) (Kałowska 2016, 16).

By rzetelnie zdać sprawę z perspektywy, w której dokonuje się rekonstrukcja, chcemy operować pojęciem nie rekonstrukcji, lecz pro-konstrukcji. W ten sposób podkreślać pragniemy nie archaiczny, lecz progresywny charakter tak zakrojonego planu.

2. De-universalizująca dialogiczna progresja

Progresywny rys Witkiewiczowskiego przedsięwzięcia wyrażać się ma, według Kałowskiej, w specyficznej dlań dychotomii; w zmaganiach, które toczą ze sobą dwa krańcowo odmienne paradygmaty: filozofii klasycznej, operującej ideą Prawdy Absolutnej oraz filozofii dialogu, w której absolutystyczne roszczenie Prawdy zostaje zmienione w prawdę spotkania, w wydarzenie prawdy *aletheicznej*, nieredukowalnej do żadnego uniwersalizującego schematu. To przesilenie paradygmatów dostrzega Kałowska w dokonującej się w filozofii Witkiewicza „redefinicji prawdy”:

Pozwala to [zasada odpowiedzialności – M.O.] na redefinicję wartości najwyższej w Witkiewiczowskiej hierarchii, rodzącej się właśnie w dialogu, a nie samotnym, monologizującym filozofowaniu – Prawdy. O ile programowe, a zatem perswazyjne, wypowiedzi artysty z początku międzywojnia pozwalają dostrzec jej powinowactwa z koncepcją grecką, racjonalistyczną, totalizującą, o tyle teksty późniejsze świadczą o ciążeniu ku etycznym i dialogicznym aspektom prawdziwości. To właśnie dialog chroni przed absolutyzacją tych prawd, które absolutnymi nie są (Kałowska 2016, 71).

Totalizujący dyskurs absolutystycznego roszczenia do uniwersalnej prawdziwości zderza się zatem z etyką dialogu. I przez tę etykę dialogu musi zostać pokonany, jeśli redefinicja ma dokonać się w pełni. Co więcej, Kałowska twierdzi, że Witkiewiczowska redefinicja prawdy pociąga za sobą rewizję sposobu doświadczania Tajemnicy Istnienia:

Witkiewicz diagnozował śmierć trzech ostoj uniwersalizmu: filozofii, religii i sztuki. – dróg, które wiodły ludzkość do doświadczenia, mówiąc jego językiem, Tajemnicy Istnienia. Każdą z tych dziedzin artysta próbował, wbrew własnym deklaracjom, odnowić, już nie jako wielkie, spetryfikowane instytucje, lecz indywidualne ścieżki. Sądzę, że diagnoza upadku wskazanych dziedzin stała się dla Witkiewicza – wbrew jego deklaracjom – szansą na dotarcie do Tajemnicy nie drogą uniwersalnego, filozoficznego rozumu, lecz codziennego, a więc międzyludzkiego doświadczenia (Kałowska 2016, 71).

Jeśli jednym z wielkich tematów witkiewiczowskich zmagania filozoficznych była idea restytucji zniszczonej przez postęp cywilizacyjny wrażliwości na Tajemnicę Istnienia¹, to Kałowska dostrzega ukryty przed samym Witkiewiczem głęboki sens owych działań restytucyjnych. Odróżnia: restytucję jako prosty regres do petryfikującego Tajemnicę myślenia uniwersalizującego, oraz restytucję jako waloryzację doświadczenia potocznego. Drogą do restytucji doświadczenia Tajemnicy Istnienia ma być indywidualna rewitalizacja filozofii, religii i sztuki, w której stają się one narzędziami osobistych poszukiwań, przekroczeń i swobodnej rekonstrukcji. Pojęte jako indywidualne ścieżki waloryzacji codzienności, filozofia, religia i sztuka powracają do po-nowoczesnego świata jako narzędzia wzbogacania codzienności o doświadczenie Tajemnicy. Co istotne: obszarem ubogaczonym epifanią Tajemnicy okazują się codzienne międzyludzkie interakcje, a nie jakaś przeciwstawiana codzienności sfera meta-fizycznego Absolutu.

Kałowska odnajduje tutaj przekroczenie modernistycznego antagonizmu sztuki i życia, który to, bardzo silnie obecny u Witkiewicza w sferze deklaratywnej, zniknąć ma wraz z wykroczeniem ku paradygmatowi dialogicznemu. Zauważmy, że w ten sposób dokonana zostaje niezwykle istotna korekta filozoficznych zamierzeń Witkiewicza. Kałowska rozstrzyga tutaj charakterystyczną dla myślenia Witkiewicza antynomię opisaną przez Macieja Soina jako konflikt dwóch modeli historiozoficznych: indeterministycznej, aksjologicznej teorii kultury oraz deterministycznej teorii rozwoju społecznego (Soin 2002, 59). Kałowska

¹ Co staraliśmy się pokazać w innych pracach (Oziębłowski 2014, 376–381) (Oziębłowski 2016, 347).

opowiada się po stronie aktywizmu pierwszego z modeli, w ramach którego Witkiewicz formułuje optymistyczny program reaktywacji doświadczenia Tajemnicy Istnienia. Prawdę mówiąc zresztą, program drugi z powodów logicznych (determinizm postępu społecznego wyklucza możliwość reaktywacji archaicznych form doświadczania świata) likwiduje możliwość Witkacowskiej rewolucyjnej restytucji doświadczenia Tajemnicy Istnienia.

3. Redefinicja prawdy

Likwidacji Witkiewiczowskiej antynomii, a zarazem usunięcia totalizujących ułomności modernistycznej perspektywy, dokonuje Kałowska dzięki reinterpretacji idei Witkiewicza przy zastosowaniu dialogicznej koncepcji prawdy, w której prawda nie jest już teoretycznym odwzorowaniem przedmiotu poznania, lecz doświadczeniem przemieniającym doświadczającego.

Witkacy, wbrew przekonaniu o niemożności innego niż negatywne pojęciowego ujęcia absolutnej Prawdy-Tajemnicy, nie tylko nie rezygnował z budowania filozoficznego systemu, lecz także nie chciał poprzestać na teoretyzowaniu. Pragnął świadomie, twórczo przekształcać życie aż do przekroczenia (nie: pogodzenia) sprzeczności i cierpienia, doświadczenia pełni (Kałowska 2016, 21).

Prawda „przekroczenia”, na którą zorientowany jest dialog, ma charakter doświadczenia, i to doświadczenia o nie byle jakim ciężarze gatunkowym.

Rozmowa pozwalała po pierwsze ocalić wartość najwyższą w witkacowskiej hierarchii – Prawdę, po drugie – stwarzała szansę głębokiej przemiany rozmówców (Kałowska 2016, 27).

A zatem, cel Witkiewicza zostaje rozpoznany jako przekroczenie granic dyskursywności ku doświadczeniu pełni – doświadczeniu przemieniającego rozmówców. Ciężar gatunkowy dialogicznego przekroczenia daleko przerasta zarówno sztukę, jak i filozofię.

Prowadzonym przez niego dialogom, których nie sposób traktować jedynie jako szczególnych form komunikacji – niezależnie od formy i medium – przypisać możemy nie tylko cechy *agonu*; ich konsekwencją miało być przekroczenie własnego „ja” na miarę doświadczenia religijnego czy też – mówiąc językiem artysty – doświadczenie Tajemnicy Istnienia. To właśnie nie systemowa filozofia, czy jakkolwiek religijny system, lecz nieprzewidywalny w skutkach dialog okazał się jedyną drogą ku metafizyce (Kałowska 2016, 69).

Widać tutaj, do jakiego stopnia zastosowanie paradygmatu filozofii dialogu przebudowuje deklarowaną przez Witkiewicza hierarchię ważności obszarów jego własnej aktywności poznawczej. Bo przecież prymat dialogu nad filozofią i sztuką jest sprzeczny z deklaracjami Witkiewicza, który wyraźnie wskazywał filozofię jako najlepszą drogę prowadzącą do Tajemnicy Istnienia (Witkiewicz 1977A, 43). A wskazując filozofię, nie miał na myśli nieprzewidywalnych rozmów na tematy, których celem jest ubogacanie codziennego doświadczenia rozmówców poprzez aktywizację ich marginalizowanych lub nie docenianych aspektów osobowości czy aktywności poznawczych, lecz bardzo tradycyjnie zdefiniowany wysiłek budowy i obrony systemu ontologicznego – precyzyjnego, dyskursywnego, osadzonego na fundamentach klasycznych rozstrzygnięć.

Kałowska dokonuje zasadniczego przewartościowania tak określonego stanu rzeczy. Witkiewiczowska apologia klasycznego wysiłku dążenia do Prawdy Absolutnej poprzez mozolną budowę systemu Ontologii Ogólnej okazuje się zaledwie pretekstem dla nawią-

zania dialogu. Przewartościowaniu ulec musi również charakteryzujące klasyczną teorię filozoficzną dążenie do powszechnej obowiązywalności (jej aspiracje uniwersalistyczne). Zgodnie z dialogiczną perspektywą każda ze stron winna przecież zrezygnować z wszelkich pretensji do dominowania nad rozmówcą i dyskredytacji jego poglądów. Tylko wtedy dialog może zostać zwieńczony doświadczeniem jednoczącym rozmówców i otwierającym ich na to, co Inne. Z tego powodu Kałowska podkreśla wagę, jaką dla Witkiewicza posiada publiczny wymiar dialogu. Doświadczenie prawdy przemieniające rozmówców ma mieć nie tyle charakter indywidualny, co zbiorowy:

[...] dyskusja: wychowuje, prowadzi do głębokiej przemiany jej uczestników (jednostek i społeczeństw), jeśli tylko podporządkowuje się obowiązującym, powszechnym zasadom (Kałowska 2016, 66).

A zatem w ramach dialogicznego paradygmatu mieści Kałowska nie tylko witkacowskie „rozmowy istotne”, które z natury rzeczy miały bardzo osobisty, zindywidualizowany charakter, ale też całą publicystyczną aktywność w której Witkiewicz miał do czynienia nie z osobami najbliższymi, lecz często zupełnie obcymi, znanymi jedynie za pośrednictwem prasy, bądź kierował się ku całkiem mu nieznanym, anonimowym masom. Celem publicystycznej kampanii Witkiewicza ma być przemiana wrażliwości, form myślenia i percypowania rzeczywistości, otwierająca oczy całej epoce, tak by mogła dojrzeć głębię tajemniczości samego Istnienia. Celem tym okazuje się zatem transformacja horyzontu kulturowego. Ni mniej, ni więcej: jest nim po prostu kulturowa rewolucja.

4. Tajemnica Istnienia jako cel dialogicznego przekroczenia

Witkacowska kulturowa rewolucja, w oczywisty sposób, skierowana być musi przeciwko całej estetycznej, filozoficznej i kulturowej tradycji. I przede wszystkim: przeciwko fatalnym, modernistycznym przekonaniom o elitaryzmie filozofii i sztuki. Kałowska jako wspólny mianownik tradycyjnych form kultury wskazuje ich systemowość, uniwersalizm i instytucjonalizację. To te elementy mają być odpowiedzialne za działanie petryfikujące Tajemnicę Istnienia. Tak oto, doświadczenie Tajemnicy Istnienia zostaje zarezerwowane wyłącznie dla obszarów, które zrzucą z siebie jarzmo związków z całą klasyczną europejską tradycją.

Tajemnica Istnienia może objawić się nie w praktykowaniu skodyfikowanych i spetryfikowanych form, takich jak etyka chrześcijańska (franciszkański ideał życia Stanisława Witkiewicza) czy buddyjska, lecz w nieprzewidywalnym w skutkach dialogu-spotkaniu. Utrwalone w tekstach najbardziej intrygujące witkacowskie spotkania, to te, które wymykają się spetryfikowanym epistemologicznym schematom i uniwersalistycznym kodeksom etycznym, wykraczają poza europocentryzm (opisana w listach do ojca jazda rikszą ciągniętą przez Syngaleza na Cejlonie) czy antropocentryzm (wyrażone m.in. w *Niemytych duszach* współczucie dla uwięzionych na łańcuchu psów, czy much złapanych w pajęczynę) (Kałowska 2016, 70).

Co ciekawe, w miejscu pojęcia dialogu pojawia się pojęcie spotkania. Zapewne z racji większego dystansu względem reguł dyskursywności, to spotkanie, a nie dialog okazuje się lepszym medium epifanii Tajemnicy Istnienia. Ono też stanowi podstawę dla odczytywania Witkiewicza w kategoriach postmoderny:

[spotkania – M.O.] Stwarzają ryzyko zakwestionowania uniwersalizmu kultury Zachodu i podważają wiarę w możliwość odkrycia pojmovanej po platońsku Prawdy (Kałowska 2016, 71).

Kałowska identyfikuje kulturowy kontekst, jakiego wymaga doświadczenie Tajemnicy Istnienia (utożsamiając je z doświadczeniem *sacrum*):

To właśnie wśród egzotycznej przyrody lub raczej w jednej z cejlońskich świątyń artysta doznał czegoś, co pojmował jako doświadczenie religijne. Niezwykle silne i zapewne również – pierwsze. Trudno bowiem przypuszczać, by życie religijne ojca, czy szerzej – Zakopanego – wywierało na niego jakikolwiek wpływ. Co istotne i widoczne już od pierwszych akapitów poświęconych religii, mówiąc o *sacrum*, autor będzie konsekwentnie szukał nowych pojęć, unikając słownika chrześcijaństwa (Kałowska 2016, 85).

Jak widać, nie tylko odrzucenie modernistycznego, artystowskiego elitaryzmu, ale też porzucenie europocentryzmu, czy wręcz europejskich kodów kultury, okazuje się receptą na reaktywację doświadczenia Tajemnicy Istnienia.

5. Problematyczność pro-konstrukcji

Tak w ogólnych zarysach wygląda bez wątpienia fascynujący, heurystycznie płodny, bezdyskusyjnie aktualny, kulturowo inspirujący, sprokonstruowany obraz prekursora postmoderny, świadka bankructwa cywilizacji Zachodu, proroka multiwersalnych, polimorficznych i polifonicznych form doświadczania rzeczywistości. Elementami prokonstrukcji są: de-universalizująca dialogiczna progresja, redefinicja prawdy, dialogiczne przekroczenie jako medium doświadczenia Tajemnicy Istnienia. Najciekawsze jednak, że sama Kałowska, opisując rewolucyjny potencjał myśli Witkiewicza, zauważa irytującą ambiwalencję autora *Szewców* wobec ze wszech miar nęcącej idei likwidacji modernistycznej spuścizny cywilizacji Zachodu. W zasadzie, na podstawie swych obserwacji, dochodzi do wniosku, że Witkiewicz do tak ambitnie zakreślonych ideałów kulturowej rewolucji nie dorastał, że pozostał więźniem walącego się w gruzy porządku świata. Co zaskakujące, niedojrzałość Witkacego do przewidzianej dla niego przez logikę dziejów roli, ujawnia Kałowska, omawiając bankructwo postulowanego przez siebie projektu.

6. Emancypacja etyki

Nieoczekiwanie, już na samym początku, postawiony w podejrzanym świetle zostaje status samej idei etyki Witkacego. Kałowska jest świadoma, że zdaniem Witkiewicza:

Etyka i estetyka wyemancypowały się z filozofii, czyli systemy wartości nie mają już, dla współczesnych autorowi, metafizycznego ugruntowania, zaś przekroczenie norm – ostatecznych sankcji (Kałowska 2016, 18).

A zatem Witkiewicz traktuje proces emancypacji etyki spod władzy uniwersalistycznych systemów metafizycznych jako efekt procesu rozwoju cywilizacji, ale wcale nie jest zwolennikiem owej emancypacji:

Wielokrotnie pojawiające się w tekstach Witkiewicza przekonanie o względności etyki i estetyki odczytywać należy nie jako światopoglądową deklarację autora, lecz raczej jako przestrożę przed wielką stratą, jaką ludzkość może ponieść (Kałowska 2016, 19).

Autorka zauważa szczególną sytuację Witkiewiczowskich koncepcji etycznych. Po pierwsze, okazuje się, że dla Witkiewicza niezwykle istotna jest koherencja pomiędzy

etycznymi poglądami a praktyką życia. Za obserwowane wokół siebie oraz w życiorysach filozofów niekoherencje obwiniać ma Witkacy właśnie proces emancypacji:

Rezygnacja z absolutnego wymiaru etyki świadczy co najwyżej o ograniczeniach ludzkiego umysłu, natomiast konsekwencją takiego kroku jest nieusuwalne pęknięcie między dziełem a życiowym *praxis* (Kałowska 2016, 21).

Mało tego, Witkiewicz wskazuje emancypację etyki jako źródło rozdzwięku pomiędzy praktyką życia a ideałami etycznymi. Byłaby zatem emancypacja etyki elementem szerszego procesu dysocjacji aspektów egzystencji wcześniej integralnie powiązanych w absolutystycznych wykładniach całości bytu.

Nie akceptując emancypacji, Witkiewicz jednak zdaje się w niej uczestniczyć. Faktem jest, że nie ma u niego żadnych śladów obrony tradycyjnych uniwersalistycznych systemów etycznych opartych o absolutystyczną metafizykę. Faktem jednak również pozostaje, że w parze z relatywizmem etycznym idzie tu metafizyczny absolutyzm. Fundamentalną rolę w filozofii Witkiewicza pełni kategoria Prawdy Absolutnej.

Według mnie, mamy prawdy absolutne, to jest [...] prawdy odnoszące się do istnienia w ogóle, tj. implikowane przez samo pojęcie Istnienia i pojęcia przez nie implikowane i dające się z twierdzeń, przez te pojęcia implikowanych, w sposób konieczny wyprowadzić (Witkiewicz 1977 B, 179).

Oczywiście absolutyzm Witkiewicza jest bardzo szczególnego rodzaju i nie może być traktowany jako formuła zbliżona do tradycyjnych systemów metafizycznych. Jednak absolutystyczne ambicje są u niego wyraźnie wymierzone w relatywistyczną filozofię modernizmu. Absolutyzm Witkiewicza realizuje się w jego namiętnych krytykach relatywizacji, pragmatyzacji i logicyzacji XX-wiecznej filozofii. Właśnie Witkiewicz wskazywał relatywizację jako przyczynę śmierci (a mówiąc ściślej: samobójstwa) filozofii, religii i sztuki.

Nasi przodkowie, dążąc do nieosiągalnej absolutnej prawdy, starali się wyjść poza przekleństwo Zasady Tożsamości Faktycznej Poszczególnej, zbudować gmach myśli, której czas nie mógłby naruszyć, system pojęć wyjęty spod przypadkowości danego układu, obowiązujący całe Istnienie. [...] My na odwrót: programowo zanurzamy się we względność istnienia, pod tolerancją dla każdej „prawdy” ukrywając to, że żadna prawda nie ma dla nas istotnej wartości, że natomiast wszystko może być tylko użytecznym lub nie (Witkiewicz 1974, 121).

Faktem jest, że nie pisał o samobójstwie etyki, faktem jest także, że nie aspirował ani do budowy, ani partycypacji w jakimkolwiek uniwersalistycznym systemie etycznym. Czy zatem należy uznać go za apologetę, czy krytyka procesu emancypacji etyki? Z całą pewnością bardziej spójna z jego metafizycznymi absolutystycznymi aspiracjami oraz katastrofizmem historiozoficznym jest krytyka niż afirmacja relatywizmu etycznego.

Żeby wykazać, że Witkiewicz bliższy jest anty-absolutystycznej, permissywnej, relatywistycznej etyce postmodernizmu niż klasycznemu uniwersalizmowi Kałowska sięga po filozofię dialogu, stawiając tezę o etycznym wymiarze Witkiewiczowskich praktyk poznawczych.

Witkacy wytrwale stawiał pytania, poszukiwał, podważał odpowiedzi zbyt proste. Rozwiązania owych nierozwiązywalnych dylematów nie znalazł, ale pokazywał, że w ich obliczu do dyspozycji mamy tylko jedno „narzędzie”: dialog. Narzędzie skuteczne na tyle, na ile zaangażowani, uczciwi i gotowi przełamać własne uprzedzenia są rozmówcy (Kałowska 2016, 22).

A zatem: jeśli istnieje etyka Witkacego, jest ona etyką dialogu.

7. Dialog

Tutaj znów uczciwie przyznajmy Kałowskiej: doskonale zdaje ona sobie sprawę, że nie istnieją dowody oddziaływania filozofów dialogu ma filozoficzną myśl Witkiewicza:

[...] trudno jak sądzę, znaleźć źródła wskazujące na bezpośrednią inspirację autora *Jedynego wyjścia* pismami dialogików, jego „koncepcja” rozwijała się niezależnie (Kałowska 2016, 68).

Mało tego, sama próba przypisywania Witkiewiczowi jakiejś wyodrębnionej i świadomie tworzonej teorii dialogu zostaje rozpoznana jako nadużycie:

Witkacy, owszem, teoretyzował na temat dialogu, ale właściwa, ostateczna jego koncepcja nie została w pełni uświadomiona i zwerbalizowana; wyłania się z miejsc, w których deklaracje wchodzą w twórczy konflikt z praktykami (Kałowska 2016, 68).

Mimo tego, że filozofii dialogu nie znał, a do samej idei dialogu żadnej specjalnej wagi nie przykładał, to właśnie dialog ma być pojęciem kluczowym dla prokonstrukcji etyki Witkiewicza.

Silną przesłanką dla takiej dialogicznej perspektywy jest z pewnością wskazanie przez Kałowską roli, jaką pełni w praktyce życiowej i badawczej Witkiewicza, wielokrotnie stosowana przez niego w utworach literackich oraz w kontaktach z bliźnimi kategoria „rozmów istotnych” (Kałowska 2016, 23):

Autor *Nienasycenia* przez całe życie chciał prowadzić mądre, uczciwe dialogi o tym, co najistotniejsze – o sztuce i filozofii. Rozmowy te miały prowadzić do Prawdy (Kałowska 2016, 24).

Przywołując znaczenie „rozmów istotnych”, Kałowska formułuje twierdzenie, że to właśnie dialogi były przez Witkiewicza uznawane za najważniejszą dziedzinę aktywności ludzkiej:

Witkacy wielokrotnie deklarował, że rozmowę uznawał za najważniejszą dziedzinę ludzkiej działalności (Kałowska 2016, 87).

Nie da się jednak nie zauważyć, że oprócz konstatacji prymarności dialogu względem wszelkich innych sfer działalności człowieka, nie tylko nie da się zrekonstruować u Witkiewicza żadnej spójnej koncepcji dialogu, ale analiza dialogicznych aspektów jego praktyki życiowej i badawczej sprowadza się do katalogu niekonsekwencji teoretycznych i praktycznych.

Powiedzieliśmy już wcześniej, że dialogiczna prokonstrukcja traktuje dialog jako narzędzie rewolucji kulturalnej. Jednak sama Kałowska zauważa istnienie dość poważnego problemu ze specyfikacją drugiej strony dialogicznego doświadczenia. Jeśli mówimy o rewolucji kulturalnej, należałoby spodziewać się, że partnerem Witkiewiczowskich dialogów będzie ogół społeczeństwa. Taką też egalitarną optykę odnajduje Kałowska u Witkiewicza:

Autor *Szewców* dążył do rozmowy zarówno ze znanymi postaciami polskiej kultury, filozoficznymi autorytetami [...], jak i – wbrew schopenhauerowskiej elitarystycznej formule [...] – deklarował chęć wymiany poglądów z amatorami. To z myślą o nich przygotowywał popularne wersje własnych prac (Kałowska 2016, 25).

W innym miejscu jednak zauważa elementy elitaryzmu:

Podobnie jak Nietzsche, odwoływał się do koncepcji arystokratycznej. Do poważnej rozmowy o sztuce zapraszał tylko wybranych, tych, których dorobek świadczył o niepospolitej umysłowości (Kałowska 2016, 63).

Któż zatem jest partnerem rozmów istotnych: masa czy wybrańcy? Być może idzie o proste pomieszanie egalitarnej aktywności publicystycznej z elitarnymi rozmowami istotnymi? Jednak już sama konieczność odróżnienia praktyk egalitarnych od elitarnych narusza uniwersalność paradygmatu dialogicznego. W dialogicznej perspektywie Inny zapośredniczony poprzez słowo pisane oraz Inny dany w bezpośrednim doświadczeniu nie dają się od siebie odróżnić². Nie da się zaprzeczyć, że Witkiewicz dla wybrańców a nie szarej masy przeznaczał rozmowy istotne, nie da się również zaprzeczyć że prowadził publiczną krucjatę estetyczno-filozoficzną nawołując do przemiany wrażliwości na Tajemnicę Istnienia. Nie da się jednak w żaden sposób utożsamić obu owych procedur. O ile w przypadku rozmów istotnych Witkiewicz często był usatysfakcjonowany z ich przebiegu i rezultatu, o tyle pesymistycznie ocenił wpływ swego piśmiennictwa na stan umysłów masy przeciętnych czytelników.

Byłem niegdyś „fighting manem” – człowiekiem bojowym par excellence, miałem idee i chciałem o nie walczyć – nie było gdzie i z kim. Bynajmniej nie sprzeniewierzyłem się moim ideom (Czysta Forma w malarstwie i w teatrze i reforma artystycznej krytyki), tylko przyszedłem do przekonania, że są one w każdym razie obecnie nie na czasie i że może w ogóle minął dla nich ich czas (Witkiewicz 1979, 54).

Praktyka działań Witkiewicza przemawiała za elitaryzmem i odróżnieniem owocnych rozmów istotnych, w których uczestniczą starannie wyselekcjonowane indywidua, od beznadziejnie jałowych zmagających z powszechnym zobojętnieniem, niekompetencją i beźmyślnością. Tymczasem przyjęcie wspólnej miary filozofii dialogu na takie odróżnienie nie pozwala.

8. Reglamentacja dialogu

Innym problemem ujawniającym się wraz z próbą przedstawienia etyki Witkiewicza w ramach perspektywy filozofii dialogu jest niespójność Witkiewiczowskich prób reglamentacji dialogu. Skąd reglamentacja? Kałowska przyjmuje dość rozsądne założenie, że dialog, który posiadać ma wymiar etyczny, sam podlegać winien regulacjom o etycznym charakterze. W takim razie, by wykazać, że dialog był realizacją etyki Witkiewicza wystarczy wykazać istnienie reguł, które Witkiewicz świadomie dla procedury dialogicznej postuluje i którym sam podlega. I argumenty za takim stanem rzeczy Kałowska przedstawia. Twierdzi, że celem Witkiewicza jest poddanie dialogu regulacjom (Kałowska 2016, 28). Jako owe zasady Kałowska wylicza:

- (1) odrzucenie relatywizmu – „fanatyzm Prawdy” – teleologiczna orientacja na Prawdę Absolutną (Kałowska 2016, 29), dobra wola rozmówców (Kałowska 2016, 36);
- (2) uczciwość (Kałowska 2016, 30);

² Przynajmniej, jeśli przyjąć, że wzorcem wszelkiego doświadczenia jest doświadczenie hermeneutyczne, w którym „To, co nazwalibyśmy wytworem, jest nim, gdy się prezentuje jako sensowna całość. Nie jest tak, że ów istnieje w sobie i ponadto spotyka się go za jakimś przypadkowym dlań pośrednictwem, lecz w pośrednictwie osiąga on właśnie swój właściwy byt” (Gadamer 2004, 179).

- (3) rzetelność, intelektualne przygotowanie (Kałowska 2016, 33) [zauważmy, że przez (2) i (3) Autorka rozumie, niezbyt jasno to od siebie oddzielając: precyzję pojęciową, jednoznaczność pojęć oraz obecność merytorycznych kompetencji];
- (4) unikanie osobistych sympatii i interesów, a także argumentów *ad personam* (Kałowska 2016, 35);
- (5) unikanie aluzji (Kałowska 2016, 35);
- (6) zakaz dowcipów (Kałowska 2016, 36);
- (7) nakaz odpowiadania na krytykę (Kałowska 2016, 38).

Pierwszy problem pojawia się, gdy po wyliczeniu zasad dialogu, Kałowska, jako witkacowski warunek możliwości dialogu wskazuje przyjaźń (8):

[...] dla artysty warunkiem *sine qua non* dobrej rozmowy była przyjaźń [...] (Kałowska 2016, 43).

[...] filozoficzną rozmowę pojmuję nie jako dążenie do jedności i konsensusu, lecz jako nierozłączną z przyjaźnią i głębokim, osobistym zaangażowaniem (Kałowska 2016, 70).

Zauważmy, że Kałowska przedstawia przyjaźń jako alternatywę dla „dążenia do jedności i konsensusu”. Warunek możliwości rozmowy zostaje zatem określony jako daleko istotniejszy, od orientacji rozmowy na Prawdę Absolutną, która przecież wymusza na rozmówcach wybór jednej z rywalizujących koncepcji i to powszechnie obowiązujący. Rzecz jednak w tym, że Witkiewicz był zażartym wrogiem wszelkiego typu relatywizmów, szacunku dla odmiennych punktów widzenia itd., żądając od swych rozmówców albo akceptacji własnej teorii, albo jej obalenia. Wielokrotnie zresztą w sposób spektakularny zrywał przyjaźnie, gdy uznał, że rozmówca nie traktuje go poważnie, tzn. nie chce przyjąć teorii Witkiewicza ani nie przedstawia rzetelnych argumentów przeciwko niej.

Dla Witkiewicza przyjaźń nie stanowiła wystarczającej przesłanki dla tolerancji odmiennego punktu widzenia. Było raczej odwrotnie, przyjaźń okazywała się niczym wobec faktycznych lub domniemanych uchybień względem poznawczej godności filozofii i nadrzędnej pozycji prawdy. Absolutyzm obowiązywał nie tylko w filozoficznej teorii, ale i w praktyce życia.

Jednak drugi problem jest poważniejszy. Otóż w wyniku analiz praktyk dyskusyjnych Witkiewicza Kałowska dochodzi do wniosku, że sam Witkiewicz nie przestrzegał sformułowanych przez siebie zasad. Łamał regułę (4), ponieważ często stosował argumenty *ad personam* (Kałowska 2016, 42). Co najmniej raz złamał regułę (7), nie odpowiadając na krytykę Karola Irzykowskiego (Kałowska 2016, 53). Zauważmy, że Witkiewicz, notorycznie narzekając na brak zainteresowania, praktycznie pominął milczeniem *Walkę o treść* Irzykowskiego, której druga część poświęcona była w całości polemice z teorią Czystej Formy (Irzykowski, 1929). Naruszenie reguły było zatem poważne. W końcu, zdaniem Kałowskiej, łamał regułę (8):

Witkiewicz dyskutował najzacieklej: z filozofami, z którymi osobisty kontakt nie był możliwy oraz tymi, którzy zaprzepaścili szansę przyjaźni (Kałowska 2016, 48).

I znów wypada zasygnalizować istnienie problemu. Otóż łamanie reguły (8) jest koniecznością, gdy chce się nadać swej działalności charakter rewolucji kulturowej. Albo więc Witkiewicz nigdy takiej reguły nie postulował, albo nie był rewolucjonistą. No i w końcu zauważmy, że reguła (8) wyklucza regułę (4). Nie ma przyjaźni bez osobistego zaangażowania, to zaś wyklucza obiektywizm postulowany w regule (4).

Bez wątpienia zrekonstruowany przez Kałowską katalog reguł dialogu jest wewnętrznie sprzeczny, bez wątpienia też sam Witkiewicz nie stosował się do niego. Kałowska tłumaczy to w dość szczególny sposób, usprawiedliwiając Witkiewicza:

[Irzykowski] [...] zaprzepścił niegdyś szansę prawdziwej rozmowy przyjaciół, łamiąc zasady „rozmowy istotnej”, do której został zaproszony (Kałowska 2016, 54).

Podaje zatem ogólną regułę stosowalności reguł. Ponieważ Witkiewicz czuł się zwolniony z konieczności przestrzegania reguł dialogu, gdy zauważył łamanie reguł przez swego przeciwnika, a miejsca w których świadomie odstępował od głoszonych przez siebie zasad usprawiedliwiał łamaniem tychże przez interlokutorów (Kałowska 2016, 58), należy sądzić, że warunkiem przestrzegania reguł dialogu była relacja wzajemności. Tym samym etyczny wymiar dialogu okazuje się fenomenem relatywnym, ograniczonym do wybranej grupy osób. A zatem to nie reguła przyjaźni, lecz wzajemności jest warunkiem możliwości dialogu jako fenomenu etycznego.

Czy w ten sposób nie redukujemy etycznego wymiaru dialogu do jakiejś wątpliwej odmiany „idei regulatywnej”, której nie sposób sprostać nie tylko w popularnej pracy publicystycznej, ale i w relacjach z najbliższymi? I która w praktyce polemicznej służy jedynie usprawiedliwianiu najdzikszych ataków na partnerów dialogu, odsądzających ich od czci i wiary tylko dlatego, że nie chcą przyjąć za swoje poglądów swego rozmówcy?

Przywołajmy w tym kontekście słowa jednego z najwybitniejszych badaczy spuścizny Witkiewicza podające charakterystyczną cechę prowadzonych przez niego polemik:

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. Jest anachronicznym rzutem w niebo tajemnicy... ale także osobistym, prywatnym jakby przedsięwzięciem, które sprawnie się, umożliwiając polemikę i zadziwiając czytelnika (Błoński, 2003, 121).

Jeśli zgodzić się z tezą Jana Błońskiego o hermetycznej, pozorowanej istocie witkacowskiego dialogowania, wewnętrzna sprzeczność i nierealizowalność zasad dialogu może okazać się tylko kolejnym narzędziem zamykającym epifanię Tajemnicy Istnienia na jakiegokolwiek próby pojednania ze światem.

Zresztą sama Kałowska podaje w wątpliwość szczerą intencję Witkiewicza i jednocześnie etyczny wymiar jego dialogicznych działań:

[...] nie sposób odczytywać witkacowskich wołań o odpowiedź jako artystowskich prowokacji. To próba ocalenia relacji niezastępowalnej niczym i niemożliwej do realizacji inaczej niż w rozmowie (Kałowska 2016, 45).

Jeśli dialog służy odnowieniu/ustanowieniu niepowtarzalnego aktu przyjaźni, nie ma sensu traktować go w kategoriach racjonalnego dyskursu, podlegającego surowemu osądowi zasady sprzeczności i uniwersalistycznemu roszczeniu konkluzji sporu. Nie można jedną miarą traktować przyjaźni i prawdy absolutnej, przede wszystkim dlatego, że pierwsza ma charakter czysto osobisty, a druga czysto bezosobowy. Fenomen etycznego dialogu, którego fundamentem, celem i realizacją jest przyjaźń nijak się ma do bezosobowej procedury określania granic Tajemnicy Istnienia.

I znów należy przyznać Kałowskiej przenikliwość w dostrzeganiu słabości swej własnej prokonstrukcji:

Niewątpliwie najczęściej Witkacy posługiwał się metaforą walki (wojny). [...] Polemicznych przeciwników nazywał „wrogami”, a wspomniany już, samodzielnie wypracowany typ krytyki marginesowej porównywał w liście do Ingardena do lekkich czołgów lub dawnej lekkiej kawalerii (Kałowska 2016, 55).

Ostatecznie Kałowska zauważa różnicę pomiędzy płaszczyzną sporów teoretycznych a relacjami osobistymi. Ideałem Witkiewicza było połączenie ostrego sporu teoretycznego z nienagannymi, serdecznymi relacjami przyjacielskimi (Kałowska 2016, 56). Albo raczej: nie mieszanie pierwszych z drugimi:

[...] maksymalne napięte stosunki intelektualne, przy ścisłym przestrzeganiu nieprzekraczania przyzwyczajonych granic, a poza tym jak najlepszy i najwytworniejszy stosunek osobisty – to byłby ideał (Witkiewicz 1976, 345).

Problematyczność dialogicznej etyki nie sprowadza się jednak wyłącznie do niejasnych relacji pomiędzy przyjaźnią i poznaniem. Znacznie cięższym zarzutem jest fakt, że działalność publicystyczna i badawcza, a także osobiste relacje Witkiewicza daleko odbiegają od ideałów wyznaczonych przez wzniesłe postulaty dialogicznej etyki:

Dążąc do Prawdy, artysta grzeszył przeciw Wolności: pragnął innych, swoich (potencjalnych) rozmówców wychowywać, podporządkować własnym wyobrażeniom, a wyrazy intelektualnej swobody zamknąć w ramach normatywnych teorii. Moralizował, odwołując się do modernistycznych wartości, ale i atakował. Chciał uleczyć współczesnych dobrą dyskusją, zaś niechętnych takiej terapii traktował surowymi środkami: imiennym wezwaniem na kartkach powieści, aluzją, niewybrednymi epitetami (Kałowska 2016, 67).

Tak oto, Witkiewicz ostatecznie zostaje zdemaskowany jako niezdolny do kompromisu apodyktyczny fanatyk uniwersalistycznego roszczenia Prawdy Absolutnej, nie będący w stanie otworzyć się na odmienne punkty widzenia i w imię wolności gotowy zaakceptować odmienność.

Czy jednak w ten sposób nie zostaje ostatecznie zdyskredytowana cała teoria witkowskiej etyki dialogu?

9. Wnioski

Podsumowując: nie ma dowodów na jakiegokolwiek inspiracje, związki, wpływy itp. Witkiewicza z filozofią dialogu. Samo pojęcie dialogu nie odgrywa u Witkiewicza żadnej roli. Nie istnieją żadne zasady, którym Witkiewiczowskie dialogi podlegają; okazjonalnie formułowane przez Witkiewicza postulaty/warunki/reguły polemik/dyskusji/rozmów istotnych nie tworzą żadnego spójnego systemu, ani nie są przez niego przestrzegane, wielokrotnie zresztą podlegają autodezawuacji. W końcu sam Witkiewicz zostaje zdemaskowany jako fanatyk totalizującego dyskursu, bez skrupułów wykluczający/dyskryminujący/zamykający się na odmienne horyzonty interpretacyjne. Próba zastosowania perspektywy dialogicznej do filozofii Witkiewicza, zrazu niezwykle obiecująca, po bliższej analizie rozspycha się w proch.

Powiedzieliśmy, że jeśli istnieje etyka Witkacego, to musi nią być etyka dialogu. Teraz okazuje się, że ani o dialogu, ani o etyce mówić się nie da. Czy jednak takie drobne analizy, drugorzędne szczegóły są w stanie naruszyć fascynujący obraz proroka kulturowej postnowoczesnej rewolty? Bez wątplenia nie. Kulturowe oddziaływanie Wit-

kiewicza podlega zupełnie innym regułom niż filozoficzna analiza. Mało tego, sami jesteśmy zdania, że potraktowanie też Witkiewicza jako antycypacji sporów toczonych współcześnie jest najzupełniej sensowym podejściem. Tyle że w innych naszych pracach próbowaliśmy stosować do tego zamiast filozofii dialogu, filozofię hermeneutyczną.

Tak czy owak zresztą, my dzieci płynnej/późnej nowoczesności nie mamy innego wyjścia. Nie dysponując innym horyzontem kulturowo-historycznym, skazani jesteśmy na poszukiwanie multiwersalnego, multikulturowego, postkolonialnego, transhumanistycznego, optymistycznie otwierającego na Inność Innego doświadczenia nawet tam, gdzie mowa o paraliżującej groźą Tajemnicy Istnienia. Bo przecież, gdyby tam, gdzie Witkiewicz widział zagładę człowieczeństwa i groźę kulturowej katastrofy nie udało się nam zobaczyć radosnego święta musielibyśmy zakwestionować cały nasz optymistyczny, postnowoczesny horyzont interpretacyjny.

Bibliografia

- Błoński J. (2003), *Witkacy na zawsze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Irzykowski K. (1929), *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania*, Warszawa
- Kałowska A. (2016), *Witkacy. Etyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Oziębłowski M. (2014), *Spółeczny kontekst poznawczego paraliżu filozofii w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, [w:] *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, M. Woźniczka (red.), Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa, s. 339–355.
- Oziębłowski M. (2016), *Tajemnica Istnienia jako cel i granica filozofii w myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza* [w:] *Niepomyślane – nie do pomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*, M. Woźniczka, M. Perek (red.), Wydawnictwo im. S. Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa, s. 339–355.
- Witkiewicz S.I. (1974), *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, T. 1: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa s. 1–149.
- Witkiewicz S.I. (1976), *O polemice i wrogach. Uwagi ogólne*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 2: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1977 A), *Urok świata pojęć filozoficznych*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa. s. 41–44.
- Witkiewicz S.I. (1977 B), *Leon Chwistek – Demon intelektu*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 135–198.

Witkiewicz S.I. (1979), *Narkotyki – niemyte dusze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Dialogue or fundamental conversation? About the revolutionary potential of Stanisław Ignacy Witkiewicz's philosophy

Summary

The matter under consideration is Stanisław Ignacy Witkiewicz's philosophy. The author presents the main assumptions of reconstruction of Witkiewicz's ethics made by Agnieszka Kałowska and analyzes its problems. In addition, the author discusses the place in culture and influences of Witkiewicz's philosophy.

Keywords: postmodernism, ethics, Stanisław Ignacy Witkiewicz, cultural revolution, philosophy of history.