

ROMAN RUDZIŃSKI

## Aksjologia Stanisława Ignacego Witkiewicza

Nie poddać się nawet samemu sobie  
(S. I. Witkiewicz, *Mątwą*)

Stanisław Ignacy Witkiewicz sądził, że nadchodząca epoka przynosi ze sobą tryumf dobra moralnego. Ale zwycięstwo to nie napawało go bynajmniej optymizmem, gdyż dokonać się miało kosztem wartości bardziej podstawowych. „Piękno — pisał — jest w obłądzie, prawda leży u naszych nóg, rozszarpana przez współczesnych filozofów i z całej tej trójcy ideałów zostaje nam tylko dobro, to jest szczęśliwość wszystkich tych, którzy nie mieli siły, aby Tajemnicy patrzeć prosto w oczy”<sup>1</sup>.

Dlaczego jednak etyka tryumfująca, upowszechnienie szczęścia, o którym marzyły pokolenia humanistów, przeraża autora *Nienasycenia*? Czyżby wiązał on wartości istotne z ideałem człowieka sytuującego się poza dobrem i złem? Czy może negował wszelkie ideały? Aby odpowiedzieć na te pytania oraz na pytanie zasadnicze — czy można w ogóle mówić o poglądach etycznych Witkacego — musimy przynajmniej naskicować swoistą strukturę tej wybujałej, momentami przerażającej, momentami porywającej myśli. Struktura ta bowiem w istotny sposób warunkuje Witkacowską refleksję nad wartościami — a o niej będzie traktować niniejsza rozprawa.

*Tragiczna wizja świata*

Nie wydaje się słuszna opinia T. Kotarbińskiego czy J. Leszczyńskiego<sup>2</sup>, jakoby Witkacy stworzył system filozoficzny. Do powstania takiej opinii przyczynił się kształt zewnętrzny „główniaka” — osobliwego dzie-

<sup>1</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, w: *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, Wybór i wstęp J. Leszczyński, Warszawa 1959, s. 129.

<sup>2</sup> Por. szkice T. Kotarbińskiego i J. Leszczyńskiego w: T. Kotarbiński, J. E. Płomiński (red.) *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, Warszawa 1957.

ła filozoficznego, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, jak też niejednokrotnie wyrażane (nie da się ukryć) intencje tworzenia systemu filozoficznego. Jednakże już w przedmowie autor bierze słowo „system” w cudzysłów. Po wtóre, Witkacy wielokrotnie daje świadectwo swego ironicznego stosunku do owego „głównodzieła”. W *Jedynym wyjściu*, powieści opisującej jak gdyby narodziny systemu, tak oto rozmyśla Izydor Smogorzewicz-Wędziejewski nad możliwością stworzenia systemu filozoficznego: „Trzeba było skończyć z tym bałaganem i zamienić splot poszarpanych myśli w zrozumiałą dla każdego logiczny ciąg zazębien jednych pojęć i twierdzeń o drugie, coś w rodzaju Etyki Spinozy czy systemu tego gówniarza z Zakopanego, Witkacego z Krupowej Równi”<sup>3</sup>. Ta ironia i autoironia, objawiana we wszystkich dziedzinach bujnej działalności Witkiewicza, nie jest bynajmniej przypadłościowym składnikiem stylistyki, gdyż, po trzecie, *Hauptwerk* nie kończy się bynajmniej tryumfem dyskursu nad chaosem wielości zróżnicowanych zjawisk, lecz przyznaniem się do klęski: „Pojęcie ograniczoności Istnienia Poszczególnego i Nieskończonej Całości Istnienia w małości i w wielkości implikuje pojęcie Tajemnicy Istnienia, nawet dla najwyżej w hierarchii istnień stojących Istnień Poszczególnych. Pojęcia Tajemnicy Istnienia różniczkuje się na pojęcia następujące A) Tajemnicy Nieskończoności w małości, czyli «Tajemnicy Biologicznej», B) Tajemnicy Nieskończoności w wielkości, czyli «Tajemnicy Astronomicznej», C) Tajemnicy Metafizycznej, pochodnej od pojęć poprzednich i pojęć: ograniczoności w Nieskończoności, jedności w wielkości i dwóch par pojęć pozornie sprzecznych, wyliczonych poprzednio: stałości w zmienności i ciągłości w przerywaności”<sup>4</sup>.

Konkluzja „Ontologii Ogólnej” wyraża przekonanie, że byt jest w zasadniczych wymiarach niepojęty i tajemniczy, a myślenie dyskursywne jest wprawdzie ważnym, ale wyłącznie narzędziem, służącym do odsłonięcia warstw niedyskursywnych, które mogą być tylko przeżywane. A przeżywanie jest tym, co wykracza poza system, dowodzi jego koniecznej niewystarczalności. Lecz myśl Witkacego nie zatrzymuje się w tym momencie; czyniąc przedmiotem refleksji przeżywanie Tajemnicy Istnienia, wykracza poza system, włączając żywe przeżycie i jego ekspresję do samego filozofowania. Zdaje się więc, że szerszą niż system filozoficzny całością, w ramach której należy rozpatrywać znaczenie owoców przebogatej działalności Witkiewicza, jest światopogląd. Jego składnikami integralnymi byłyby: refleksja dyskursywna, przeżywanie włas-

<sup>3</sup> S. I. Witkiewicz, *Jedynе wyjście*, Warszawa 1968, s. 15.

<sup>4</sup> S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Warszawa 1935, s. 133.

nej egzystencji, obiektywizacja kulturowa tego przeżycia oraz ocena jej autentyzmu. Jego podstawę najszerszą stanowiłoby życie człowieka jako los, przygoda, postawa wobec bytu; refleksja filozoficzna wtopiona jest w ową całość i w niej tylko ujawnia swoją fragmentaryczność. Dramaty i powieści wiążą się z całością światopoglądu m. in. w ten sposób, że w nich właśnie filozofia przeżywa swój własny los, swoją przygodę jako samowiedza poszczególnych bohaterów, ulegając często groteskowej kompromitacji. Światopogląd ten można nazwać tragicznym: konstytuuje go bowiem, jak postaramy się dalej wykazać, opozycja dwu konkurencyjnych, nieuzgadnialnych porządków wartości (porządek wartości bezwzględnych i względnych). Wartości absolutne, do których człowiek powinien dążyć, pozostają w nieprzezwycięzalnej sprzeczności z wartościami względnymi. W tym aspekcie Witkacowska wizja świata ma wiele znamion wspólnych z obrazem sytuacji człowieka zarysowanym przez Pascala czy Kanta<sup>5</sup>.

O swoistości filozoficznej koncepcji Witkacego stanowi wpleciony w opis świata element ironii i groteski; nie jest to jego cecha uboczna, lecz moment strukturalny: w perspektywie wartości nieuzgadnialnych rzeczywistość ujawnia swój kształt absurdalny. Struktura groteski umożliwia opis świata, w którym zostaje zachowana opozycja wartości; ujawnia negatywną stronę rzeczywistości, nie przeciwstawiając jej zarazem żadnego pozytywnego ideału. Dziwność świata i bohaterów Witkiewiczowskich powieści i dramatów nie da się wyjaśnić wyłącznie jego teorią estetyczną — teorią czystej formy; nie wyjaśnia też owej dziwności zadanie, jakie mają spełnić bohaterowie Witkacego — wywołanie przeżycia tajemnicy istnienia. Efektów humorystycznych nie tłumaczy swoista struktura języka, choć i w niej się one realizują. Wydaje się raczej, że dziwność owa znajduje wytłumaczenie w tym, że jest to opis świata totalnie zdeformowanego, zaprzeczającego wszelkiej harmonijnej hierarchii wartości. Opis ten nie wykracza poza świat przedstawiany, wartości usytuowane są wewnątrz niego, kompromitując i świat, i wartości uznane za absolutne. Jak się bowiem okazuje, są one permanentnie nie-

<sup>5</sup> Zgodzić się bowiem wypada z określeniem L. Goldmanna, iż te właśnie filozofie są wyrazem tragicznej wizji świata. Konstytutywnym elementem tego tragizmu jest stwierdzenie, iż wartości obowiązujące są dla człowieka nieosiągalne, a jednocześnie powinien on działać tak, jak gdyby tylko od jego czynów zależała ich realizacja. Trafnie pisze Goldmann o Kancie: „Lecz dla Kanta wszystkie te pojęcia: doskonałej wspólnoty, królestwa boga na ziemi, poznania rzeczy samych w sobie, woli świętej, nieuwarunkowanej itd. — są ideami ponadzmysłowymi, których człowiek nie może nigdy realizować tutaj na ziemi przez swą wolę i działanie. I ponieważ powinien dążyć ku nim, jako ku jedynie realnym wartościom duchowym, nie mogąc ich nigdy osiągnąć, egzystencja człowieka jest tragiczna”, L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris 1948, s. 204.

realizowalne. Wyzwolenie, jakie przynosi świadomość tej kompromitacji, jest całkowicie puste, beztreściowe i mieści się także w granicach opisanej rzeczywistości.

Mając na uwadze te przesłanki, spróbujemy naświetlić niektóre aspekty refleksji aksjologicznej autora *Nienasycenia*.

### *Metafizyka istnienia*

Refleksja nad strukturą bytu, nazwana przez Witkacego ontologią ogólną, nie zawiera *explicite* rozważań aksjologicznych. Zdaje się być programowo antyaksjologicznym, jak również nieantropocentrycznym zdaniem sprawy ze struktury rzeczywistości. Ale zawiera w sobie, można mniemać, najogólniejsze przesłanki, wyznaczające kierunek rozważań nad wartościami i człowiekiem.

Zastanawiająca jest metoda filozofowania, dzięki której Witkacy konstruuje swoją ontologię. Nie zajmuje się on bowiem analizą rzeczywistości samej ani wiedzy o niej, lecz analizą gotowych, obecnych pojęć oraz logicznych związków między nimi; zdaje się być w tej metodzie, podobnej formalnie do parmenidejskiej, inspirowany przez logiczny atomizm Wittgensteina, który głosił ideę symetrii między logiczną strukturą języka a strukturą świata. Metoda analizy implikacji logicznych pojęć prezentuje się jako jedna z nielicznych obiecujących zdobycie dyskursywnej wiedzy o koniecznych cechach bytu. O ile Witkacy odnosił się z sympatią do niektórych idei fenomenologii Husserla, zwłaszcza do idei prawdy bezwzględnej i autonomii filozofii, to jednak nie chciał akceptować metody fenomenologicznej, z właściwym jej odwołaniem się do intuicji, nie miał zaufania do metody nakazującej szukać tajemniczego wglądu w istotę rzeczy.

Wpływ idei współczesnej logiki widać także w próbach formalizacji wykładu (symbole i skróty), we wzorowaniu go na systemie dedukcyjnym. Trzeba zresztą zauważyć, że nie jest to wpływ pożyteczny — czyni wykład Witkacego ociężałym i prawie nieczytelnym. Ale Witkacy wykorzystuje idee logistyczne przeciw samej logistyce: demaskuje ograniczoność poznawczą wysiłku formalizacji wiedzy, prowadzi ona bowiem nieuchronnie do zaprzeczenia sensowności pytań istotnych, a nie dających się sformalizować. W *Nienasyceniu* książka Bazyli z politowaniem wypowiada się o ideach logistycznych Afanasola Benza: „...z jednej strony sformalizowana logika unosi się już nie w idealnym bycie, platońskim czy husserlowskim, tylko w zupełnym niebycie, pozwalając ci z góry patrzeć na wszelką myśl nie-negatywną jako na nonsens; a z drugiej strony masz pogląd zupełnie bydlęcy, pierwszego lepszego życiowego spryciarza i spły-

ciarza, który dla wygody nie wierzy we własną jaźń i człowieczeństwo. Ty nie masz odwagi na światopogląd, z obawy, że może on się okazać w sprzeczności z twoim systemem logiki”<sup>6</sup>. W dywagacjach bohaterów powieściowych często pojawia się formuła Wittgensteina: *Wo von man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*. Nigdy jednak nie znajduje ona aprobaty samego autora.

Swoistość metody filozoficznej Witkacego polega na tym, że analiza pojęć i twierdzeń oraz ich logicznych implikacji wspomagana jest przez odwołanie się do „poglądu życiowego” — wiedzy i pojęć zawartych w potocznym obrazie świata. Bez odwołania się do tej sfery żadne z twierdzeń jego ontologii nie dałoby się sformułować. Z samego pojęcia istnienia nie sposób czegokolwiek wywnioskować, co najwyżej tautologię: byt istnieje. Ale odwołując się do „poglądu życiowego”, Witkacy opiera swą ontologię na indywidualnym, jednostkowym przeżyciu świata. Wynikają stąd konsekwencje paradoksalne: doświadczenie indywidualnej egzystencji usiłuje on transponować na obraz świata całkowicie zobiektywizowany, niezależny od jakiegokolwiek obserwatora.

W swej ontologii ogólnej Witkacy podejmuje ambitne zadanie zrozumienia bytu jako całości. Sprzeciwia się jednak dwojakim próbom całościowej interpretacji rzeczywistości, podejmowanym przez współczesne mu doktryny — neopozytywizm z programem fizykalistycznym oraz psychologizm. Fizykalizm bowiem to próba sprowadzenia wszystkich właściwości świata do własności przedmiotowych. W tym obrazie świata nie ma miejsca na swoistość przeżywającego podmiotu, próbuje się eliminować pojęcie osobowości. Zdaniem Witkacego, fizykalizm błędnie absolutyzuje przedmiotowy aspekt rzeczywistości. Psychologizm wydawał się Witkacemu bardziej konsekwentny. Czyni on punktem wyjścia świadomość, a rzeczywistość przedmiotową traktuje jako jej korelat. Ale świadomość w tej perspektywie filozoficznej to anonimowy amalgamat bezosobowych jakości, tak że i tutaj tożsamość osobowości jest problematyczna. W gruncie rzeczy więc i w tym obrazie świata samoświadomy podmiot jest nieobecny. A dla autora *Nienasycenia* istnienie indywidualnej jaźni jako podmiotu jest niekwestionowalne — jest bezpośrednio dane i przeżywane. Pisał: „Jedność naszego «ja» jest faktem tak samo bezpośrednio danym, jak każda jakość pojawiająca się w naszym trwaniu”<sup>7</sup>.

Zwróćmy jednak uwagę, że nie *cogito* stawia on na pierwszym planie swej ontologii. Powiada, że punktem wyjścia ontologii ogólnej, pojęciem podstawowym i niedefiniowalnym jest pojęcie Istnienia, które stanowi

<sup>6</sup> S. I. Witkiewicz, *Nienasycenie*, t. 1, Warszawa 1957, s. 126.

<sup>7</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy...*, s. 16.

jedność — w tym sensie byt jest całością. Wywodzi dalej, że niemożliwa jest całość bytu niezróznicowana: równałaby się ona „Nicości Absolutnej”, która jest pojęciem wewnętrznie sprzecznym, gdyż wykluczałaby oczywiste przecież istnienie podmiotu zastanawiającego się nad bytem. Rozumowanie to, podobne do parmenidejskiego, uzasadnia konieczność przyjęcie tezy, że istnienie implikuje wielość, a na wielość tę składa się nieograniczona liczba Istnień Poszczególnych. Pojęcie Istnienia Poszczególnego to kolejna kategoria pierwotna i niedefiniowalna. Oznacza samoświadomy podmiot, charakteryzowany — podobnie jak Leibnizjańska monada — jako byt samodzielny, doświadczający siebie jako splotu jakości zmiennych w czasie, niezależnie od tego, czy ktokolwiek inny (inna monada) także doświadcza jego obecności. Przyjmując istnienie wielości Istnień Poszczególnych, Witkacy poddaje zwielokrotnieniu ewidentny fakt istnienia własnej osobowości, przypisując cechę samoświadomości wielkiej liczbie zhierarchizowanych indywidualów, rozciągając zasadę podmiotowości na całą rzeczywistość.

Analiza tego rozumowania upoważnia nas do stwierdzenia, że punktem wyjścia metafizyki Witkacego jest nie jedna zasada, lecz dialektyka dwu różnych zasad: całości bytu oraz samoświadomego podmiotu.

Syntezy obydwu zasad kontradiktorycznych, w świetle których świat zarazem stanowi jedność nierozzerwalną (zgodnie z zasadą łączności wszystkiego ze wszystkim), a równocześnie jest wielością na zawsze od siebie odgraniczonych zamkniętych w sobie jaźni — dokonywać ma zasada jedności w wielości. Ale czy jest ona czymś więcej niż tylko konstatacją niemożliwości syntezy?

Spójrzmy na to od innej strony. Warunkiem koniecznym zróżnicowania istnienia jest jego forma, jako że cecha istnienia jest bezjakościowa. Forma ta jest dwoista i wyraża się w rozciągłości i trwaniu. Istnienia Poszczególne konstytuują się jako ograniczenia tej formy — są dwoiste: cielesne i świadomościowe. Konstytutywna dla tego odgraniczenia jest świadomość własnej identyczności — ich wewnętrzne doświadczenie, dające im poczucie jedności, mieści się w Zasadzie Tożsamości Faktycznej Poszczególnej, opisującej bezpośrednio przeżycie. W ten sposób tradycyjne kategorie filozoficzne — świadomości i ciała — relatywizuje Witkiewicz do kategorii bardziej podstawowych: całości istnienia i jego części. Istnienie Poszczególne uczestniczy przez świadomość i ciało w całości bytu, ale nie daje mu to w efekcie poczucia harmonii i syntezy, gdyż konstytuuje się ono jako nieredukowalna do niczego jedność, przez swą świadomość i cielesność na zawsze odgradzona od całości bytu, za cenę totalnej heterogeniczności. U Witkacego znajdujemy pierwiastek kartezyjański — bezpośrednią oczywistość i prymat *cogito*, zbliżający go do filozofii egzystencjalistycznej, z właściwą jej krytyką myśli pozy-

tywistycznej, obroną bytu osobowego, krytyką supremacji metod analitycznych. Ale znajdujemy też pierwiastek obcy filozofii subiektywistycznej — równie pierwotną pewność istnienia pozapodmiotowego jako całości rozkładalnej na wielość elementów składowych. Stąd też ma zapewne rację K. Pomian, kiedy pisze: „Z tej perspektywy zrozumiałe stają się dzieje pośmiertne Witkiewicza: uznanie go za polskiego egzystencjalistę z jednej strony, z drugiej zaś zaliczenie go do pozytywizmu, gdy tymczasem, kto wie, czy nie jako jedyny filozof naszego czasu, przeżył on sprzeczność dwóch tendencji dwudziestowiecznego myślenia jako dramat osobisty, jako wewnętrzne rozdarcie, na które nie umiał znaleźć żadnego skutecznego lekarstwa”<sup>8</sup>.

Możemy zatem stwierdzić, że światopogląd tragiczny Witkacego formuje konstatacja następującej struktury rzeczywistości: całość bytu jest obecna, ale Istnienie Poszczególne nie stanowi z nią harmonijnej jedności; jest nieosiągalna, bowiem barierę nieprzekraczalną stanowi świat przedmiotowy. Leży więc między indywiduum i istnieniem Tajemnica, która może być tylko przeżywana, bowiem racjonalna refleksja na tym etapie jest niemożliwa. Tak została ona wysłowiona w *Nowych formach w malarstwie*: „Tajemnicą istnienia jest jedność w wielości i nieskończoność jego tak w małości, jak i w wielkości, przy jednoczesnej koniecznej ograniczoności każdego Istnienia Poszczególnego”<sup>9</sup>. Ontologia, która dochodzi do takiej konkluzji, zdaniem Witkiewicza, jest wyrazem Prawdy Absolutnej. Prawda Absolutna w dziedzinie filozofii, jak widać, nie jest analogiczna do prawdy naukowej, jest jedna, ale może wyrażać się na wiele sposobów — byłaby to w istocie prawda egzystencjalna. To znaczy, wiedza w niej zawarta byłaby nie tyle wiedzą, co ekspresją autentycznej samowiedzy indywiduum wobec bytu.

Jest w Witkiewiczowskim zamyśle ontologii ogólnej wiele mistyfikacji. Wskazaliśmy tu tylko na te najjadowitsze. Są one, jak się wydaje, funkcją paradoksu, na jaki natrafia wszelka myśl egzystencjalistyczna: chce ona zdać sprawę z istnienia niepowtarzalnego, a sięgając do języka jako środka opisu — nieuchronnie wyrażać się musi w kategoriach uniwersalnych. Witkacy zdaje się ten paradoks potęgować: niepowtarzalność podmiotową czyni zasadą kosmiczną, chcąc uniknąć konsekwencji solipsystycznych, formułuje stanowisko, które nawet Kotarbińskiemu trudno jasno zakwalifikować: panpsychizm? hилоzoizm? Kiz dziadzi, jak zwykł mawiać z góralska Witkacy. Na szczęście, nie wydaje się, aby walory myśli Witkacego określała oryginalność jego stanowiska w ontologii. Walory te widzimy raczej w przenikliwej diagnozie współczesnej

<sup>8</sup> K. Pomian, *Filozofia Witkacego*, „Pamiętnik Teatralny” R. XVIII, 1969, z. III/71.

<sup>9</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy...*, s. 16.

mu epoki, a więc przede wszystkim w aksjologii. Zanotujmy więc tylko istotną dla niej konkluzję rozważań metafizycznych: aby opisać w jednolitych kategoriach człowieka i resztę kosmosu, nie tracąc swoistości bytu ludzkiego, Witkacy musiał cały kosmos przesycić „człowieczeństwem”, ale też i człowieka pozbawić jakiegokolwiek treści, pozostawiając tylko indywidualność.

### *Podstawowy porządek wartości*

Właściwa refleksja aksjologiczna Witkiewicza pojawia się w wyniku zastanowienia nad ludzkim sposobem przeżycia Tajemnicy Istnienia. Rodzi ono pytania: „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 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?”<sup>10</sup>

Odpowiedzi na te pytania nie należy spodziewać się od nauki ani od mistyfikatorskich filozofii absolutyzujących fragmentaryczny aspekt rzeczywistości, bowiem „żadna odpowiedź nie może wyczerpać niezgłębionej tajemnicy leżącej u ich podstawy”<sup>11</sup>. O ile pierwotnie zdawać by się mogło, że konstatacja tajemnicy jest opisem pewnego faktu, w dalszej refleksji Witkacy przekształca ją w ośrodek konstytuujący wartości.

Przeżycie tajemniczości bytu wywołuje w człowieku niepokój metafizyczny; może on pojawić się kiedykolwiek, w dowolnych okolicznościach (np. jeden z bohaterów powieści doznaje go na widok spodni w kratkę). Wywołane w ten sposób uczucia metafizyczne nie są przyjemne, gdyż ujawnia się w nich nieobecność jakichkolwiek wartości obiektywnych oraz pozornie sensu i racjonalnego ładu panującego w życiu codziennym. W konfrontacji z nieskończonością bytu i ograniczonością egzystencji cała rzeczywistość zostaje „odwartościowana”. Dlatego też podstawowym elementem tego przeżycia jest odkrycie jedyności, ale zarazem absolutnej samotności Istnienia Poszczególnego; uczucia, jakie temu towarzyszą, nazywa Witkacy potwornymi.

Odwartościowanie całej rzeczywistości nie jest jednak zupełnie destrukcyjne, gdyż odkrywa zarazem oryginalne źródło wartości niemisty-

<sup>10</sup> Ibid., s. 17.

<sup>11</sup> Ibid.



fikowanych, a jest nim osobowość rozumiana jako świadome przeżycie własnej niepowtarzalności. Ustanawiając tę wartość, Witkacy zarazem przekształca fakt przyzywania Tajemnicy Istnienia w normę aksjologiczną — głosi mianowicie, że człowiek zatracą się w różnych mechanizmach życia codziennego, gubi w pozornej jedności z całością istnienia, i dopiero spotykające go przeżycie przywraca mu na chwilę przynajmniej jego człowieczeństwo, demystyfikuje wartości pozorne i rozszyfrowuje obszar możliwych wartości autentycznych. Jest to przedsięwzięcie trudne, jako że zakładając subiektywistyczny punkt wyjścia, łatwo można dojść do formuły egoizmu absolutnego w stylu Maxa Stirnera. Można bowiem wspomniany splot założeń Witkacowskich lokować na pozycjach skrajnie subiektywistycznego personalizmu, zakładającego totalną heterogeniczność świata jednostkowego i wszystkiego poza nim — świata rzeczy i innych ludzi. Pewne tendencje w tym kierunku można odczytać w tekście *Nowych form w malarstwie*, jak np. podkreślanie zasadniczego znaczenia momentu świadomości i „jedności” — ciągłego aktu samowiedzy niejako *in statu nascendi*, ponadto sprowadzenia czasu, kategorii przeszłości i przyszłości do tzw. jakości byłych i oczekiwanych. Ta strona jego filozofii — podkreślanie konieczności samookreślenia się indywiduum wobec obcego i wrogiego bytu, nie dopuszczająca jednocześnie możliwości zwątpienia w obecność owego bytu, zbliża go zresztą do teorii egzystencjalistycznych, formułujących ideę drastycznej nieprzyległości świata przedmiotowego i egzystencji. Zwracał na to uwagę R. Ingarden, dowodząc, że Witkiewicz „był w tym wszystkim, w zasadniczej swej postawie egzystencjalistą na wiele lat przed ukazaniem się tego kierunku we Francji, a prawdopodobnie współcześnie z wystąpieniem Heideggera, lecz Heideggera, o ile wiadomo, nigdy nie czytał...”<sup>12</sup>

Witkacy jednakże w swoisty sposób przezwycięża solipsystyczne antynomie, w jakie wikła się myśl egzystencjalistyczna. Przyjmuje mianowicie, że osobowość jest ekspresywna; dopuszcza możliwość ekspresji autentycznej, ustanawiającej wartości absolutne. Dochodzą one do głosu w religii, sztuce i filozofii. Źródłem owych wartości jest świadomy stosunek indywiduum do całości bytu.

Tak więc na pierwszych etapach rozwoju społecznego wobec przemożnej potęgi natury przeżycie Tajemnicy Istnienia narzucało się człowiekowi, znajdując wyraz w postawie religijnej: Bóg był symbolem tajemnicy, a religia narzędziem uświadomienia niepokonanej dziwności bytu i samotności jednostki. Przeżycie to było źródłem siły i potęgi wielkich indywidualności, mogących dzięki temu działać autentycznie twórczo. W dalszym rozwoju społecznym religia została zdegradowana

<sup>12</sup> R. Ingarden, *Wspomnienie o S. I. Witkiewiczu*, w: *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, s. 171.

do roli martwych instytucji, zaś funkcję wyrażania uczuć metafizycznych przejęła filozofia operująca pojęciem, a nie symbolem. Witkacy nie głosi apologii religii: o tyle tylko przyznaje jej funkcję pozytywną, o ile spełnia ona rolę jak gdyby infantylnej metafizyki: „Stoimy tu na naszym stanowisku wartości przyznającym najwyższe miejsce w dziedzinie tak przeżyć wewnętrznych, jak i obiektywnej twórczości dwom sferom duszy ludzkiej: sztuce i metafizyce — sztuce przez to, że w jedności swoich dzieł wyraża bezpośrednio uczucie jedności osobowości i całego istnienia, uczucie, które w metafizyce jest materiałem bezpośrednim dla pojęciowego ujęcia Prawdy Absolutnej”<sup>13</sup>. A więc sztuka jest sferą realizacji wartości absolutnych o tyle, o ile za pośrednictwem dzieła artystycznego, kreującego jedność w wielości, uobecnia artystcie i odbiorcy tajemnicę istnienia. Nie prowadzi ona do harmonijnych relacji indywiduum z całością bytu, przeciwnie — „jest wyrazem tej jedności każdego Istnienia Poszczególnego, w której przeciwstawia się ono wszystkiemu temu, co nim nie jest: Całości Istnienia”<sup>14</sup>. Z kolei filozofia, rozszyfrowując konieczną strukturę bytu, nadaje egzystencji swoisty sens: „Starając się myślał oznaczyć granice tajemnicy istnienia, widzimy dopiero świat w jego istotnej wewnętrznej piękności. Każda chwila naszego życia, w której możemy to pojmować, nabiera nieskończonej absolutnej wartości, a śmierć nie jest potworną otchłanią, od której uciekamy pod skrzydła jakiegokolwiek Fetysza obiecującego nam żywot wieczny, tylko koniecznym prawem Istnienia, za cenę potworności życiowej którego byliśmy i mogliśmy choć na chwilę pojmować jedność i piękno wszechrzeczy”<sup>15</sup>. Lecz filozofia nie prowadzi człowieka do pogodzenia z rzeczywistością, nie przewycięża opozycji między indywiduum i całością istnienia, co najwyżej łagodzi nieco jej ostrość. Albowiem wartości absolutne nie przenikają świata, lecz sytuują się w życiu duchowym jednostki. Wartości te ufundował więc Witkacy na gruncie indywidualnej subiektywności, poza światem społecznym i historycznym, abstrahując od sfery materialnego życia jednostki. Może z tej racji, w świetle jego koncepcji, wartości absolutne nie dają się trwale osiągnąć i zawłaszczyć, mają charakter idei, do których człowiek powinien dążyć, bowiem dążenie to wyraża się w działaniu twórczym, w formowaniu wytworów ducha, takich jak systemy filozoficzne i dzieła sztuki; innymi słowy — dzięki ideom wytwory kultury zyskują wartość w pewnym sensie autonomiczną, nie instrumentalną, lecz egzystencjalną.

Oryginalna cecha jego stanowiska wyraża się w potępieniu wszelkiego irracjonalizmu. Konstatując, że pomost między indywiduum i ca-

<sup>13</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy...*, s. 121.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 17.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 144.

łością istnienia stanowi tajemnica, Witkiewicz nie szuka mistycznych sposobów pseudopoznania bytu — obsesyjnie postponuje H. Bergsona za takie właśnie próby, za umniejszanie roli rozumu, nazywając go „jedynym blagierem w historii filozofii”. Przeżycie tajemnicy czyni zasadą działalności twórczej człowieka, realizującej wartości absolutne. Nie zostaje przez to zniesiona bariera świata przedmiotowego, raczej umacnia się; stając się tworzywem ekspresji filozoficznej czy artystycznej, przekształca się w symbol nieprzewycięzalnej samotności jednostki, w potwierdzenie jej odrębności i opozycji do całości.

Sądzić można, choć *expressis verbis* Witkacy tego nigdy nie powie, że zarysowany tu krąg wartości nazwanych absolutnymi ustanawia pewną hierarchię, którą można by określić mianem aksjologii personalistyczno-egzystencjalistycznej. Kumulują się one w idei osobowości autentycznej. Nie jest ona substancją, lecz warunkowanym adekwatną samowiedzą wynikiem autokreacji, uczestnictwa w tworzeniu najwyższej kultury duchowej.

#### *Wartości moralne*

Koncepcja ekspresywności osobowości — warunku istnienia wartości absolutnych — wyznacza swoistą drogę myślową, której kresem będzie przewyciężenie absurdalnych konsekwencji Stirnerowskiego solipsyzmu aksjologicznego. Nobilitacja ekspresji twórczej otwiera nowy obszar zagadnień — implikuje konieczność uczestnictwa osobowości w jakiejś powszechności, czyni z twórczości narzędzie komunikacji. Dokonując wysiłku twórczego, monada wykracza poza samą siebie i tworzy obszar wartości wspólnych. Nie ma więc racji Miłosz sądząc, że — według Witkacego — religia, sztuka i filozofia są tworamii wyłącznie indywidualnymi<sup>16</sup>. Dla Witkiewicza istnienie innych ludzi nigdy nie było problemem teoretycznym, nie trzeba było udowadniać istnienia Innego, jako że już w „poglądzie życiowym” obecność innych ludzi była dana. Co więcej, pisze on wprost, że pewien stopień uspołecznienia jest niezbędny, aby uczucia metafizyczne i ich wyraz w sztuce i filozofii mogły się w ogóle pojawić.

Istnieje jednak problem możliwości wzajemnego oddziaływania monad, przewyciężenia ich izolacji. Witkacy rozpatruje go w dwu aspektach. Po pierwsze, jego zdaniem, monady są sobie dostępne w aspekcie przedmiotowym — odbierają siebie nawzajem jako „sploty jakości”. Przed-

<sup>16</sup> C. Miłosz, *Granice sztuki*, w: *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*. s. 75.

mioty zewnętrzne, mimo że składają się z jakości danych świadomości, jako istniejące w przestrzeni nie mogą być czysto subiektywne — są jednakowo „dane” różnym Istnieniom Poszczególnym. Jakkolwiek rzeczywistość składa się w całości wyłącznie z treści przynależnych do indywidualnych świadomości, przynajmniej niektórym z nich przysługuje obiektywność w tym sensie, że wyznaczają one treści innych świadomości istniejących w tej samej, jednej dla wszystkich przestrzeni. Monady wzajemnie określają się — istnieje możliwość kontaktu i oddziaływania w świecie cielesnym. Po drugie, na tej podstawie jest możliwa komunikacja ekspresji twórczej dzięki zasadniczemu gatunkowemu podobieństwu biopsychicznej struktury ludzi, a narzędziem porozumienia są obiektywizacje osobowości. „Twórczość artystyczna jest bezpośrednim potwierdzeniem prawa samotności, jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym, i to potwierdzeniem nie tylko dla siebie, ale i dla innych Istnień Poszczególnych tak jak ono samotnych...”<sup>17</sup>

Komunikacja ta jest nie tylko możliwa, ale i konieczna, inaczej ekspresja twórcza nie miałaby sensu. Wydaje się, iż koncepcja twórczości jako realizacji świata podmiotowego przez obiektywizację zakłada, że koniecznym momentem autokreacji jest aktywna obecność wobec innych egzystencji. W punkcie tym zarysowuje się antynomia: potwierdzenie suwerenności jednostki dokonuje się przez obiektywizację, która ma i utwierdzać samotność, i zaprzeczać jej, bo wymaga współobecności innych ludzi. Czy ta obecność nie relatywizuje wartości absolutnych związanych z osobowością, skoro wikła ją w system zależności, związków międzyludzkich? Czy nie deprawuje ekspresji, czyniąc ją własnością społeczną? Otóż tak właśnie jest, gdyż życie społeczne wytwarza inną hierarchię wartości, zagrażającą suwerenności jednostki.

Łatwo zauważyć, że wśród wartości uznanych przez Witkacego za naczelne, nieobecne jest dobro, tradycyjnie do wartości najwyższych zaliczane. Bo też dobro właśnie i w ogóle idee etyczne są ośrodkiem drugiego porządku wartości, konkurencyjnego wobec Prawdy i Piękna. Są to wartości względne. „Etyka — pisał Witkiewicz — panująca w danej grupie narodowej czy społecznej, jest wynikiem stosunku indywidualium do gatunku i to nie tylko stosunku tego w ogóle, ale panującego w tej grupie — jest względna, a przy tym zależna od całego szeregu warunków zewnętrznych, w których dana grupa żyje”<sup>18</sup>. Spróbujmy rozszyfrować, co rozumie Witkacy pod pojęciem tak stosunkowo niewysoko ocenianej etyki.

Funkcja etyki sprowadza się do regulacji zbiorowego współżycia i współdziałania ludzi, do sankcjonowania i idealizowania potrzeb uzna-

<sup>17</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy...*, s. 138.

<sup>18</sup> S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia...*, s. 169.

nych przez zbiorowość za ważne. Z istoty swej etyka zakłada podporządkowanie interesu jednostkowego społecznemu, a w dalszej konsekwencji, jak zobaczymy, całkowitą niwelację suwerenności jednostki. Witkacy dostrzega także klasowy charakter moralności, i dowodzi, że moralność klas uciskanych zwycięży w przyszłości — ale jest to dla niego jeszcze jeden argument za tym, że wartości moralne są względne i zmienne.

Wychodząc z takich przesłanek opisowych, sądzi, że bezowocne byłoby próby skonstruowania uniwersalnego i powszechnie ważnego systemu etyki normatywnej. Pisze: „Z powodu względności etyki wszelkie próby «umetafizycznienia» problemu etyki muszą być beznadziejne, a chęć nadania wyższych sankcji danym etycznym stanowiskom [...] musi prowadzić do koncepcji sztucznych, mogących mieć tylko wartość wychowawczą, ale nie mogących rościć sobie pretensji do rangi Prawdy Absolutnej”<sup>19</sup>.

Być może, jest to jakiś refleks lektury Russella i Wittgensteina, faktem jest wszakże, że Witkacy nie chce tworzyć etyki normatywnej. Charakteryzuje jedynie wymogi życia społecznego utrwalone w toku historii i opisuje hierarchię wartości, które faktycznie w moralności występują i w przyszłości zapewne zapanują. Życie społeczne jest, jego zdaniem, przede wszystkim funkcją materialnych potrzeb człowieka, samoobroną gatunku wobec groźnej potęgi przyrody. Zespół stosunków społecznych rodzi nieuchronnie system wartości, w którym miejsce naczelne zajmuje szczęście rozumiane jako dobro powszechne. Szczęśliwość wyraża się w stanie samozadowolenia wynikającego z zaspokojenia potrzeb, z poczucia bezpieczeństwa i dobrobytu. Dlatego drugą wartością niemal równorzędną szczęśliwości jest sprawiedliwość społeczna. Oznacza ona przede wszystkim zniesienie wyzysku jednych klas przez inne, zniesienie upośledzenia kulturalnego i materialnego mas, realizację równości społecznej. Ważnym jej aspektem jest równy i powszechny udział w sprawowaniu władzy — czyli urzeczywistnienie demokracji. Pozwalają one razem na realizację kolejnej wartości etycznej, którą jest solidarność ludzi zjednoczonych we wspólnocie, likwidująca dokuczliwą samotność jednostek. Generalnie warunkiem realizacji tak rozumianych wartości jest opanowanie przyrody przez gatunek i jej podporządkowanie władzy i praktycznym celem człowieka.

Etyka w rozumieniu Witkacego sankcjonuje więc przede wszystkim porządek wartości doraźnie użytkowych: pożytek staje się stopniowo kryterium wartościowania wszelkich działań człowieka. Tak więc wysoką rangę moralną zyskuje praca, nauka i technika, o ile przysparzają powszechnego dobrobytu. Wartościowe moralnie jest wszystko to, co przy-

<sup>19</sup> Ibid.

czynia się do wygodnego życia, do poczucia bezpieczeństwa, co powiększa samozadowolenie człowieka. Sankcję etycznej słuszności zdobywają działania, które mają na celu eliminację z życia praktycznego i wewnętrznego jednostki wszystkiego, co niepożyteczne. „Sfera dobra i zła jest najwzględniejszą ze wszystkich sfer teoretycznej rzeczywistości. W naszych czasach zniesienia kast, równych praw i ogólnego dążenia do niwelacji różnic kultury, oświaty i dobrobytu, jedyną zasadą określającą dobro i zło danego osobnika czy też czynu jest użyteczność jego społeczna, a to określenie różniczkuje się jeszcze zależnie od tego, jaka klasa w danej chwili wyraża całość społeczeństwa, jest klasą panującą”<sup>20</sup>.

Ukazany w ten sposób porządek wartości względnych ma swoje prawa i nie jest bynajmniej przez Witkacego całkowicie deprecjonowany. „Zaznaczmy również — pisał — że poglądy wypowiedziane tutaj nie są wyrazem jakiegoś «społecznego wstecznicstwa», wierzymy bowiem w nieuchronność i konieczność pewnych przemian, mających na celu dobro i sprawiedliwość ogólną”<sup>21</sup>. Uznawał bowiem suwerenność ludzkiego prawa do zachowania własnej egzystencji indywidualnej i gatunkowej, do poprawy swojego bytu, dostrzegał i aprobował korzyści, jakie osiąga jednostka dzięki realizacji wartości moralnych w rozwoju społecznym za cenę rezygnacji z interesu własnego. Podkreślając zmienność wartości moralnych, Witkacy nie stawał tym samym na pozycjach immoralizmu. Aprobując pewne wartości moralne, nie znajdował jedynie formuły syntetycznej dla dwu porządków — etycznego i metafizycznego; co więcej, był przekonany, że są one antynomiczne. Wśród wartości moralnych nie dostrzegał on takich, które mobilizowałyby jednostkę do działania autentycznie twórczego, do potwierdzenia bytu osobowego. Sądził, że realizacja wartości moralnych w życiu społecznym zagraża w ogóle wartościom metafizycznym. Istota zagrożenia polega na tym, że wartości względne, związane z życiem społecznym stwarzają pokusę mistyfikacji — spychają na margines wartości absolutne, doprowadzają do ich niwelacji, a same ustanawiają się absolutnymi. Innymi słowy, realizacja ideałów moralnych stwarza mechanizmy i postawy pozwalające jednostce żywić złudzenia autentycznej, harmonijnej jedności z całością istnienia, pozwala zapomnieć o przerażającej i niewygodnej tajemnicy istnienia. Pisał w związku z tym: „Jednak samotność indywiduum w nieskończoności Istnienia stała się nieznośną dla człowieka w niezupełnie udoskonalonych jeszcze warunkach społecznego życia i postarał się on zamiast Wielkiej Tajemnicy stworzyć innego Fetysza — społeczeństwo, w którym okłamał najistotniejsze prawo Istnienia: ograniczoność i jedyność każdego Istnienia Po-

<sup>20</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy...*, s. 138.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 119.

szczególno, aby nie być samotnym wśród groźnych potęg natury”<sup>22</sup>. Wskazał tu na działającą w człowieku na prawach instynktu samozachowawczego stałą tendencję do zagłuszania własnej rzeczywistości, tzn. do ucieczki od tego, czym jest naprawdę, i identyfikacji z rzeczowymi, zbiorowymi formami życia. Dowodził, że tendencja ta ujawnia się w rozwoju gatunkowym, w historii.

Antynomiczność dwu porządków wartości konstytuuje strukturę katastrofizmu historiozoficznego Witkiewicza: opisuje ją w planie relacji między rozwojem społecznym a kulturą.

Na pierwszych etapach rozwoju społecznego prymitywna zbiorowość nie zagrażała jednostce. Świat natury, słabo opanowanej przez człowieka, tajemniczej i groźnej w swych przejawach, niepojmowalnej dla słabego umysłu ludzkiego, uobecniał wtedy uczucie metafizycznej samotności, inspirując różne rodzaje zachowań twórczych, ale tylko u jednostek wybitnych — tyranów, kondotierów, kapłanów, uczonych. Jak widać — zdaniem Witkacego — wartości absolutne od początku związane są z elitarnością: skuteczne działanie kulturotwórcze może podejmować tylko elita, za cenę wyzysku, ucisku, nędzy i poniżenia mas.

Sprzeczność między wartościami duchowymi i życiem społecznym ujawnia się w samym mechanizmie rozwoju. Podstawą rozwoju społecznego jest dążenie do maksymalnego wykorzystania przyrody, co musi iść w parze z pogłębianiem uspołecznienia, powiększaniem liczebności grup zintegrowanych oraz zakresu integracji. Mechanizm rozwoju polega na tym, że wartości tworzone przez wielkie indywidua stają się własnością ogólną, czynią więc społeczną głębszą i doskonalszą, ale i powiększają zakres kontroli społecznej i w rezultacie pomniejszają możliwości pojawienia się i działania jednostek wybitnych. Przekleństwem każdej wybitnej jednostki jest to, że utrudnia ona przyjscie następnym. Świadczy o tym np. osoba i dzieło Napoleona: „Dziś wszystko, cokolwiek jakiś geniusz wynajdzie, staje się momentalnie własnością wszystkich i najbardziej indywidualne czyny, zupełnie mimo woli tego, co je spełnił, przyczyniają się do zwiększenia potęgi walczącego o swoje prawa tłumu szarych pracowników [...] Napoleon I, mimo swej woli, był tylko roznośicielem idei Rewolucji Francuskiej po świecie całym i swoją siłą przyczynił się do tego tylko, że demokratyzacja Europy znakomicie się przyspieszyła”<sup>23</sup>. Ekspresja twórcza nosi więc w sobie załączek samouniemożliwienia.

Rozwój w tym kierunku doprowadził, zdaniem Witkiewicza do zasadniczej zmiany sytuacji mniej więcej od końca XVIII wieku. Począwszy

<sup>22</sup> Ibid., s. 145.

<sup>23</sup> Ibid., s. 130—131.

od tego momentu, w miarę demokratyzacji władzy następuje coraz szybszy awans mas, demokratyzacja kultury, wzrost ogólnego dobrobytu, ale też stopniowe unicestwienie demonicznej i twórczej elity, eliminacja osobowości. Motorem dalszych przemian będzie klasa robotnicza — nic nie może powstrzymać jej procesu samoorganizacji, a jej ostateczne zwycięstwo jest nieuniknione. Będzie to ostateczny tryumf wartości moralnych i ostateczna zagłada osobowości.

Człowiek ma prawo dążyć do szczęścia i jest ono osiągalne. Ale za jaką cenę? Można być szczęśliwym tylko wtedy, gdy się zapomni o tragiczności i tajemnicy istnienia, a więc gdy rezygnuje się z twórczości i suwerenności osobowej. Takie właśnie szczęście — samozadowolenie, bezmyślne użycie, realizuje — zdaniem Witkiewicza — współczesna mu epoka, wyzwalając człowieka z tragiczności, w której wyrażała się jego godność. O takim kształcie szczęścia decydują warunki konieczne dla realizacji dobra powszechnego. Wymaga ono mianowicie określonej organizacji życia społecznego: tak np. władza, która w dawnych epokach była niesprawiedliwa, bo monopolizowana przez jednostki wybitne, w społeczeństwie zdemokratyzowanym staje się jedną z ról społecznych, w której przywódca jest zastępowalny przez kogokolwiek. „Będzie on tylko kółkiem olbrzymiej maszyny, bez którego może nie szłaby ona tak sprawnie i nie dawała takiej wydajności, ale kółkiem które ostatecznie może być zastąpione innym, może lepszym nawet”<sup>24</sup>.

Solidarność przybiera kształt więzi funkcjonalnej; nikt nie jest samotny, ale obecność innych ludzi nie inspiruje twórczo, nie jest obecnością osób. Następuje standaryzacja myśli i w ogóle kultury, gdyż zróżnicowanie jej jest niefunkcjonalne; nie trzeba dodawać, że pociąga to za sobą jej brutalne spłylenie. Procesy te obejmują także pracę produkcyjną, która staje się celem samym w sobie, ale zarazem w swej mechanizacji i monotonii nie ma nic wspólnego z działaniem twórczym. Pracuje się po to, aby jeść, je się po to, aby pracować.

Tak oto realizacja ideałów moralnych prowadzi do zasadniczego kryzysu kultury. Wyraża się on zewnętrznie w upadku metafizyki i sztuki. Filozofia trwa, ale w samobójczej agonii: polega ona natym, że filozofowie nie dążą już do Prawdy Absolutnej, zadowolając się zaczerpniętą z życia społecznego ideą prawdziwości tożsamej z użytecznością. Różne kierunki filozofii współczesnej — pragmatyzm, pozytywizm, bergsonizm — są świadectwem rezygnacji z ambicji metafizycznych, samozadowolenia z fragmentarycznego poznania świata i rezygnacji z poznawania całości bytu, a co więcej, problemy najistotniejsze zostają programowo uznane za problemy pozorne. Ginie także sztuka, gdyż zanikają inspirujące ją

<sup>24</sup> Ibid., s. 128.



uczucia metafizyczne, a środki masowego przekazu degradują ją do roli masowej, spłyconej rozrywki. Ostatecznie więc Witkacy rysuje ponurą wizję przyszłego ładu społecznego, urzeczywistniającego ideały sprawiedliwości i szczęścia, ale zarazem „zmechanizowanej, pozbawionej twórczości i bezdennie nudnej ludzkości”<sup>25</sup>.

Katastrofizm Witkiewicza opiera się na rejestracji tych wszystkich procesów, które wystąpiły ze szczególnym natężeniem wraz z rozwojem kapitalizmu, procesów związanych z organizacją pracy i więzi społecznej, w wyniku których dokonuje się zniewolenie człowieka przez świat rzeczy. Poczynając od Marksowskiej analizy społeczeństwa kapitalistycznego, nazywano te zjawiska mianem alienacji, reifikacji, depersonalizacji. Witkacy włącza się w ten dość szeroki nurt krytyki, biorąc za punkt odniesienia ocen ideę osobowości twórczej. Tym, co mu nie pozwala bezkrytycznie aprobować kierunku rozwoju, jest stwierdzenie, że etyka pożera metafizykę, społeczeństwo unicestwia jednostkę. Przedstawiając obraz zmechanizowanego społeczeństwa, pisał: „Jednostka ginie w tym rodzaju działania zupełnie. Wielkie idee altruistyczne, wielkie z punktu widzenia uciśnionych i słabych, bo dające im nowe życie i nowe prawa, których by pojedynczo wywalczyć sobie nie mogli, są wyrazem dekadencji i upadku jednostki ludzkiej jako takiej, samej dla siebie”<sup>26</sup>.

Witkacy nie należy jednak do szerokiego nurtu katastrofizmu konserwatywnego, który pojawia się w latach trzydziestych. Nie nawołuje do powrotu do jakiegokolwiek przeszłości, nie idealizuje wcześniejszych form stosunków społecznych. Stanowisko jego jest w wielu momentach podobne, ale w sumie intelektualnie głębsze od stanowiska Aldousa Huxleya, wyrażonego w tym samym okresie w powieści *Nowy, wspaniały świat*. U Huxleya powstanie nowej społeczności zależy od świadomej decyzji, w wyniku której zachowująca wolność elita kierowników świata rezygnuje z wartości istotnych, aby stworzyć organizację, która — zdaniem autora — nie zasługuje na aprobatę. Witkacy jest bardziej tragiczny, bo nie protestuje przeciw realizującym się wartościom etycznym: jego katastrofizm opiera się na konstatacji głębokiej antynomii wartości kultury i celów etycznych. Inaczej niż u Huxleya, kierunek rozwoju jest — jego zdaniem — jednoznacznie zdeterminowany, nie zależy już od świadomego działania i woli ludzi.

Spoglądając z pozycji marksistowskich na aksjologię Witkacego w jej sprzężeniu z analizą społeczeństwa i kultury, musimy zwrócić uwagę na jej istotne ograniczenia. Podstawowe z nich polega na tym, że określony historyczny kształt sprzeczności między wartościami godnymi człowieka

<sup>25</sup> Ibid., s. 131.

<sup>26</sup> Ibid., s. 128.

a światem przez człowieka stworzonym zamienił się w ponadhistoryczną antynomię metafizyczną. Z jednej strony autokreację osbowości podjął jednostronnie, wyłącznie jako efekt działalności duchowej jednostki. Z drugiej strony, z tej racji właśnie zredukował znacznie obszar wartości nazwanych etycznymi: utożsamiając pewien rodzaj doktryny moralnej z etyką w ogóle; nic dziwnego zatem, że w perspektywie realizacji ideałów etycznych nie dostrzegł szans dla włączenia do rozwoju społecznego wartości osobowych. Nie sposób mu zresztą odmówić przenikliwości widzenia: w rzeczy samej trudno dostrzec we współczesnych tendencjach rozwojowych cywilizacji istnienie gwarancji, które by całkowicie zaprzeczały pesymistycznym prognozom Witkacego co do możliwości pogodzenia wzrostu potencjału techniczno-ekonomicznego z istotnymi wartościami humanistycznymi. Wskazana przez Witkiewicza antynomia jest o tyle pozorna, o ile jej podstawę stanowi ahistoryczne przeciwstawienie jednostki społeczeństwu. Tylko na określonym etapie rozwoju społecznego rzeczywiście potęguje się dehumanizacja człowieka, wyrażająca się m. in. także w pomniejszeniu wartości duchowo-osobowych. Ale owa wyzwalająca się klasa robotnicza, nazwana przezeń masą, występuje nie tylko z ideałami sytości i samozadowolenia, występuje z programem humanistycznym, projektującym społeczeństwo, w którym realizacja sprawiedliwości nie tylko nie wyklucza realizacji wartości osobowych, ale ich wręcz wymaga. Sprzeczność między szczęściem i godnością człowieka odzwierciedla prawdę określonej epoki i sygnalizuje niebagatelne problemy, ale nie może pretendować do rangi prawdy absolutnej. Jaką postawę proponuje zająć Witkacy wobec epoki tak ocenianych przemian? Postuluje zachowanie maksymalnej samowiedzy, gdyż „może ta świadomość pozwoli nam przynajmniej (o ile nie możemy się już zmusić do sztucznej naiwności myślenia) przeżyć w sposób istotny naszą współczesną artystyczną twórczość, która jakkolwiek wkracza w sferę obłędu może, tym niemniej jest jedynym pięknem naszej epoki”<sup>27</sup>.

### *Moralny protest*

W pracach ściśle filozoficznych Witkacy mało miejsca poświęcił problematyce etycznej. Przedstawiony konflikt wartości byłby więc może mało płodny poznawczo, gdyby nie znalazł wyrazu w innej dziedzinie, mianowicie w działalności artystycznej, w powieściach i dramatach. Dzięki nim właśnie wywierał wpływ na życie intelektualne epoki. Trzeba im więc poświęcić nieco uwagi także i z tej racji, że na podstawie analizy

<sup>27</sup> Ibid., s. 134.

tych dzieł wielu krytyków formułowało pogląd, jakoby Witkacy był immoralistą, nihilistą, cynikiem, niebezpiecznym demoralizatorem społeczeństwa. Próba odczytania problematyki moralnej Witkiewiczowskich dramatów i powieści napotyka jednak na istotne trudności. Autor bowiem z zadziwiającą konsekwencją ruguje z języka literackiego kategorie typowo etyczne; określenia „dobro”, „zło” itp. pojawiają się nader rzadko, a jeżeli już, to marginalnie. Ponadto dramaty z większą lub mniejszą, ale zawsze jakąś konsekwencją podporządkowane są estetyce czystej formy. Postuluje ona między innymi, aby abstrahować od psychologii bohaterów, a więc eliminuje „bebechowane” — mówiąc językiem Witkacego — z natury rzeczy konflikty moralne.

Z kolei powieści nie podlegające już rygorom czystej formy odbiegają daleko w swej konstrukcji od wzorów prozy naturalistycznej czy psychologicznej: nad wydarzeniami dominują w nich dywagacje, akcja dzieje się w jakiejś fikcyjnej przyszłości, a zarysowane charaktery nie liczą się zupełnie z prawdopodobieństwem psychologicznym. Wydawać by więc się mogło, że bohaterowie Witkiewicza są poza dobrem i złem, bez skrupułów mordują bądź maltretują innych, do niczego określonego nie dążą. Zwłaszcza, że notorycznie gwałcą zasady potocznie rozumianej moralności.

Z tych względów szukać trzeba swoistej metody dla wydobycia odczuwalnej przecież moralistyki dramatów i powieści. Nie wchodząc w kompetencje badaczy literatury, chcemy zaprotestować tylko przeciw dość pospolitemu jednoznacznemu przypisywaniu autorowi treści wypowiedzi bohaterów; po wtóre, sądzimy, że dla interesującej nas kwestii mogą być ważne niektóre elementy struktury świata przedstawionego. Nie jest on światem życia codziennego. Przeciwnie, jest to świat nie tylko wymyślony, lecz programową deformacją świata rzeczywistego. Autor konstruuje zwykle dwa typy postaci. Z jednej strony występuje bohater (czy bohaterowie) personifikujący dążenie do wartości absolutnych: są to z reguły przedstawiciele ginącego świata indywidualistów, arystokracji społecznej bądź arystokracji ducha. Po przeciwnej stronie mamy postaci uosabiające nadchodzący nowy porządek społeczeństwa zautomatyzowanego. Zetknięcie obu typów bohaterów ilustruje konflikt wartości absolutnych i względnych, w którym fizycznie zwyciężają reprezentanci nowego świata, ale moralnie przegrywają wszyscy. Obydwa typy bohaterów zostają we wzajemnej konfrontacji skompromitowane.

Świat dramatów Witkiewicza jest programowo „niereczywisty”, gdyż ma być krzywym zwierciadłem ukazującym prawdę świata rzeczywistego, przysłoniętym pozorami ładu i sensu dramatem ludzkiego istnienia. Lecz prawda owa nie zawiera się w przeżyciach jednostki, gdyż ta zbyt łatwo ulega samozakłamaniu. Prawda ujawnia się dopiero w konflikcie postaw i wartości, w dokonywanych wyborach. Zasadą konfliktu jest zwykle

dążenie bohatera do autentycznej samowiedzy, do znalezienia adekwatnej postawy wobec życia w konfrontacji z otoczeniem i procesami społecznymi.

Osiągnięcie tego celu okazuje się niemożliwe, gdyż nie da się pogodzić uczestnictwa w wielości, we wspólnocie gatunkowej, z zachowaniem własnej jedności i suwerenności. Bohaterowie zmuszeni są do dokonania wyboru: groteskowi są zarówno wtedy, kiedy podporządkowują się konformizmowi i automatyzmowi życia zbiorowego, jak i wtedy, gdy podejmują próbę realizacji wartości duchowych. W obu wypadkach popadają w nieuchronne mistyfikacje. W świecie Witkacego niemożliwa jest więc autentyczna egzystencja osobowa. Nie istnieje zatem bohater pozytywny; ale właśnie dlatego ujawnia się nieuzgadnialność wartości konfliktowych, a świat jawi się jako bezsens i absurd. W powieściach z kolei Witkacy jest niezmordowany w pomysłach, nawiązujących zarówno do Freuda, jak i do Młodej Polski, przedstawiających głębokie warstwy psychiki groteskowo demonizowanej. Z lubością odsłania w naturze ludzkiej pierwiastki infernalne, nie kwalifikując ich w ogóle w kategoriach moralnych. Czy jest z tej racji apologetą zła bądź zwolennikiem immoralizmu? Niewątpliwie nie. Ekspozycja infernalnych sił i niemoralnych czynów służy kompromitacji moralności „człowieka porządnego” i zmitologizowanych ideałów miłości, rodziny, armii i państwa, głęboko zakorzenionych w kulturze mieszczańskiej. Z drugiej strony zaś konfrontacja „demonów zła” ze światem społecznych konwencji dowodzi, że rzekome demony są w istocie zupełnie normalnymi mieszczanami, łącznie z najbardziej demonicznymi kobietami i metafizycznie „nienasyconymi” artystami. Innymi słowy, świat przedstawiony w powieściach ukazuje nietrwałość porządku gwarantowanego przez kulturę, ale też kompletną jałowość jej negacji. Jeśli nie będziemy traktować poszczególnych bohaterów jako *porte parole* autora, lecz zanalizujemy wymowę filozoficzną całego utworu, okaże się, że nie w fakturze dzieła mieści się wartościowanie moralne, lecz poza nią — sztuka Witkacego jest głęboko moralnym protestem przeciw mistyfikacjom świata zdehumanizowanego, w obronie wartości autentycznych.

Najcelniej protest ten kieruje się przeciw mechanizmom ówczesnej władzy politycznej. Genialnie naszkicowane postaci i działania generała Kocmołuchowicza czy Gyubala Wahazara, partii Pe Zet Pepu bądź Syndykatu Zbawienia Narodowego demaskują wewnętrzną pustkę myślową, osłoniętą groteskową brutalnością i rzekomym demonizmem wodza, który okazuje się zwykłym błaznem; demistyfikują mechanizmy oddziaływania władzy i ideologii totalitarnej na członków społeczeństwa.

W wielu punktach opis ten i krytyka jest niedwuznacznie adresowany do Polski lat trzydziestych — Polski Piłsudskiego i sanacji. W *Nienasyconiu* tak charakteryzował ówczesny klimat: „Szła jakoś praca, ale co to

było *au fonds des fonds*, nikt nie wiedział. Idea państwowości jako takiej (i innych wynikających stąd złudzeń) dawno przestała być motorem najprostszych nawet poświęceń i rezygnacji z indywidualnej świniowości. A jednak wszystko szło jakąś tajemniczą inercją, której źródła daremnie doszukać się chcieli ideolodzy pozornie rządzącej partii: Syndykatu Zbawienia Narodowego. Wszystko działo się pozornie — to było istotą epoki [...] Pozorni ludzie, pozorna praca, pozorny kraj — przewaga bab nie była pozorną. [...] Mężów stanu wszystkich partii, które zatraciły swoją dawną odrębność w ogólnym, sztucznym, pseudofaszystowskim bezideowym *au fonds* dobrobycie, ogarnęła nie znana dotąd w kraju szerokość poglądów i beztroska, granicząca już z jakimś zidioceniem na wesoło [...] W ogóle poza Polską o narodach nikt nie mówił. Ostatnie wyniki antropologii były z tym zresztą w zgodzie”<sup>28</sup>. Ale generalnie opis ten odnosi się nie tylko do Polski, lecz do mrocznego świata Europy lat trzydziestych, w której sercu lęgnie się zaraza faszyzmu, a kultura burżuazyjna nie jest w stanie stworzyć przeciw niemu skutecznych antidotów. Jednostce, świadomej perspektyw katastrofy, pozostaje tylko szyderstwo. A w groteskowej deformacji Witkacy celuje.

### Próba oceny

Bardzo wiele ocen niesprawiedliwych, a częściej jeszcze nietrafnych sformułowano dotąd o światopoglądzie Stanisława Ignacego Witkiewicza. Pochwalać go za to, że stworzył oryginalny system „monadyzmu biologicznego”, jest rzeczą mało zasadną, gdyż w takiej właśnie wersji system ów w XX wieku byłby już anachronizmem. Krytykować go zaś za to, że nie przeszedł porządnego kursu propedeutyki filozofii jest co najmniej ryzykowne, jako że nie sposób pomieścić tej struktury myślowej w formie zdyscyplinowanej doktryny akademickiej: filozofia akademicka owego okresu nie wydała zresztą głębokiej myśli humanistycznej, a właśnie humanistyczna przenikliwość zdaje się stanowić o miejscu Witkacego w historii kultury polskiej.

Aby to miejsce właściwie określić, trzeba zdać sprawę zarówno z rzeczywistych ograniczeń tej myśli, jak i z jej walorów. Osią jego światopoglądu jest, naszym zdaniem, refleksja aksjologiczna. Witkacy odmówił sobie łatwej satysfakcji, jaką oferuje myślenie religijne, przedstawiając świat wartości uporządkowanych. Wskazywał, że idea Boga jest w swej treści hipostazą osobowości w ogóle, a w szczegółach wzorowaną na obrazie władcy ziemskiego, „od wójta począwszy aż po cesarza włącznie”.

<sup>28</sup> S. I. Witkiewicz, *Nienasylenie*, t. 1, s. 52, 75.

Odegrawszy pozytywną rolę na pierwszych etapach życia społecznego, dziś może satysfakcjonować tylko niezintelektualizowaną „psychikę damską”, niezdolną do ekspresji twórczej.

Odrzucając religijną podstawę obiektywności wartości, szukał wartości obiektywnych w samym człowieku. Ale w egzystencji ludzkiej oddzielił radykalnie istnienie gatunkowe i indywidualne, życie duchowe i materialne. Wartości absolutne, ukonstytuowane w przeżyciu indywiduum przez jego radykalne przeciwstawienie całości istnienia same w sobie okazały się chwiejne. Osobowość bowiem stanowiąca ich fundament nie jest substancją, lecz aktualizującą się tajemnicą. Dlatego też przeżycie tajemnicy istnienia gubi się natychmiast w banale życia codziennego, w „bydłęcej męce codzienności”<sup>29</sup>.

Dlatego też jedyna droga do rzeczywistego ufundowania wartości wiedzy przez teorię ekspresji osobowości, a ta zakłada społeczność i antynomiczny porządek wartości etycznych. W punkcie wyjścia Witkacy zabso-lutyzował indywidualną subiektywność i związane z nią wartości. Nie mógł być w tym względnie konsekwentny, nie popadając w nihilizm albo solipsyzm aksjologiczny. Okazało się bowiem, że nie można osadzić wartości w relacji: indywiduum — całość bytu bez pośrednictwa wspólnoty, ale tym samym już w punkcie wyjścia zostały przekreślone możliwości harmonijnego uzgodnienia autentyzmu postawy indywiduum wobec całości istnienia z wymogami życia społecznego. Dlatego zachował dwa porządki wartości nieuzgodnione. Rację miał zapewne, protestując przeciw absolutyzacji wartości związanych z potrzebami życia zbiorowego, ale nie wybrał trafnej drogi, gdy usiłował odnaleźć wartości całkowicie poza wspólnotą społeczną. Nie uwierzył w możliwość syntezy celów osobowych i wartości społecznych, która mogłaby się ukształtować w procesie opanowywania świata materialnego przez solidarną zbiorowość. Poddając trafnej krytyce etykę doraźnej użyteczności, nie żywił zaufania dla ethosu właściwego ruchom socjalistycznym, być może nawet te zasadniczo różne zjawiska utożsamiał. W komunizmie dostrzegał tylko kolektywizm, nobilitację pracy w jej formie kapitalistycznej — w sensie ogłupiającej „roboty”. Nadzieję, że emancypacja społeczno-polityczna mas wyzwoli ich energię i zdolności kulturotwórcze, oceniał jako złudną i utopijną. Dlatego właśnie ponurą wizję przyszłego zautomatyzowanego społeczeństwa

<sup>29</sup> Oto finał tego przeżycia, doznanego przez Izydora Smogorzewicza-Wędziejewskiego: „Szlus — ani kroku dalej, bo śmierć! On sam, Izydor, był odproblemiony na wyższej niż życiowa płaszczyźnie, był samowato-solowaty, izydorowaty, wędziejewsko-smogorzewiczasty, rozparty w sobie jak ohydne bydło w gaciach, pończochach i ubrańku, pospolity jako taki w najwyższym, niewymierzalnym stopniu tej właściwości, bo z niczym innym porównana być nie mogła. Dziwność zniknęła — był to pogląd zwykłego człowieka, przeżywany przez człowieka niezwykłego, spospoliconego bez reszty, do ostatniej nitki”; S. I. Witkiewicz, *Jedynę wyjście*, s. 34-35.

sytej, samozadowolonej i przenikniętej nudą ludzkości symbolizował w jego dramatach „Hiper-Robociarz”, kwintesencja człowieczeństwa zatraconego.

Widoczna ograniczoność historyczna i klasowa Witkiewiczowskiego spojrzenia na sytuację i perspektywy człowieka nie tylko nie przeszkodziła mu w sformułowaniu wielu obserwacji trafnych, ale wręcz mobilizowała do widzenia ostrzejszego i krytyki epoki przenikliwszej, radykalniejszej niż u innych jego współczesnych. Zauważmy najpierw, że jeśli prawdziwą jest opinia Ingardena, jakoby Witkiewicz był egzystencjalistą *avant la lettre*, to wyprzedził on egzystencjalizm nie tylko o parę lat w czasie. W strukturze jego światopoglądu zamyka się bowiem droga, jaką przeszedł np. Sartre od *Bytu i nicości* do *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Dopiero po wojnie Sartre uświadomił sobie groźbę solipsyzmu aksjologicznego i nihilizmu; w pracy *Egzystencjalizm jest humanizmem* usiłował uzasadnić wartości obiektywne, wiążąc je z istnieniem egzystencji we wspólnocie. W dalszej ewolucji poglądów usiłował nieskutecznie powiązać egzystencjalizm z marksizmem, na niekorzyść obu. Ta dynamika myśli, zakładającej subiektywistyczny punkt wyjścia, przeżywana przez egzystencjalistów w ciągu całej epoki, zawarta jest u Witkacego niejako „w jednym rzucie”.

Co więcej, Witkacy świadom jest także, że tak zakreślona perspektywa nie oferuje żadnej możliwości harmonijnego uzgodnienia człowieka ze światem, że nie można żadnym wysiłkiem nadać pełnego sensu egzystencji własnej. Nieprzypadkowo powieść *Jedynе wyjście* nie została zakończona — takiego wyjścia, wzoru postawy spójnej po prostu nie ma. Świadczy o tym los jej bohaterów: Marceli Kizior-Buciewicz tworzy jeszcze dzieła sztuki, ale za cenę zatrucia narkotykami i szaleństwa. Przyjaciel jego Izydor żeni się, aby znaleźć „klapę bezpieczeństwa” dla tworzenia systemu filozoficznego, ale popada tylko w filisterstwo i mieszczkańskie „spyknienie”. System filozoficzny — mając zapewnić równowagę osobowości wobec Istnienia, wikła się natychmiast w inercyjne mechanizmy życia zbiorowego, a nawet może stać się narzędziem totalitarnego terroru: „Oto utłuc chciałby ludzkość całą w jakimś olbrzymim mózdzierzu-niwelatorze, a potem wylepić na nowo indywidua, i żeby wszyscy byli podobni do siebie, schizoidy fonetyczne jeden w drugiego i jedna prawda nad nimi: jego własny system, udoskonalony, rozbabrany w przyczynkach bez końca przez tysiące, dziesiątki tysięcy uczniów”<sup>30</sup>.

Ale w tym zaułku tragiczności Witkacy znalazł optymalny punkt obserwacyjny: w powieściach i dramatach poddał niejako prześwietle- niu świat, w którym żył; poddając konflikt wartości eksperymentowi

<sup>30</sup> Ibid., s. 51.

artystycznemu, prowadził buntowniczy dialog z epoką i z sobą samym. Innymi słowy, sądzymy, że sama działalność pisarska nie mieści się w strukturze świata groteskowego, czyni z groteski narzędzie moralnego protestu. Światopogląd Witkacego daje wyraz tej wersji humanizmu, która nie aprobejuje życia ludzkiego w jego kształcie zastanym, lecz demaskuje wartości zmistyfikowane i pozory życia autentycznego, walcząc o przywrócenie mu godności i prawdziwie humanistycznej treści.

W swym zakwestionowaniu świata i siebie samego poszedł bardzo daleko, ale nie przekroczył granic, za którymi jest tylko nihilistyczne zwątpienie i obłąd. To raczej rzeczywistość przekroczyła te granice, zmuszając artystę do desperackiego czynu. Ale swym dziełem wyraził głęboko moralny protest przeciw niebezpieczeństwom, od których nie jest wolny także nasz świat współczesny.

#### Роман Рудзиньски

##### АКСИОЛОГИЯ СТАНИСЛАВА ИГНАЦИЯ ВИТКЕВИЧА

Станислав Игнацы Виткевич (1885—1939) был философом, теоретиком искусства, новелистом, драматургом и художником. Его философские воззрения сложились в двадцатых годах нашего столетия. Впервые их очерк был опубликован в 1919 г. в книге *Новые формы в искусстве и вытекающие отсюда недоразумения*. В 1935 г. С. И. Виткевич издал свое основное произведение *Понятия и суждения имплицированные понятием существования*, содержащее систематическое изложение теории бытия.

В своей метафизике Виткевич доказывал, что бытие есть единство, сложенное, однако, из бесконечного множества обособленных существований, каждое из которых образует монаду — единство сознания и тела. Человек, следовательно, также понимался как индивидуум выделяющийся из всей действительности через своё самосознание. Единство бытия и множественность Индивидуальных Существований служило для Виткевича основной утверждения, что существование является тайной, которую нельзя разьяснить при помощи понятий.

На таких метафизических предпосылках строил Виткевич свою аксиологию. Абсолютными он называл те ценности, которые возникают на основе переживания личностью своей собственной неповторимости и тайны существования. Они объективируются в творческой деятельности — в религии, искусстве, философии. Виткевич утверждал, однако, что условием проявления этих ценностей является участие личности в общественной жизни. Общественная же жизнь создает и распространяет систему таких этических ценностей, как счастье, справедливость, благополучие, ощущение безопасности. Это — относительные ценности. Их форма зависит от уровня исторического развития, от интересов группы или общественного класса. Две указанных системы ценностей взаимопротиворечивы, ибо по мере исторического развития этические ценности начинают не только доминировать над метафизическими, но их прямо вытесняют. Счастье и благополучие становятся целями самими в себе и, как результат, все сферы человеческой деятельности оказываются подчиненными принципу немедленной полезности; и нет уже места метафизическим чувствам, равно как нет места для культурнотворческой деятельности; полностью исчезает автономная личность, уступая



место недифференцированной массе. Именно так характеризовал Виткевич современную ему эпоху. Он был убежден, что эта эпоха является переломным моментом на пути к новому, целиком автоматизированному обществу. По этой причине взгляды Виткевича называют катастрофизмом.

Проблематика принципиальной несовместимости двух систем ценностей выступает также в драмах и повестях Виткевича. Из его аксиологии следует принципиальная невозможность правильного выбора, и именно поэтому в его произведениях нет „положительного героя“. Поэтому же в своих литературных произведениях Виткевич изображал мир деформированный. Путем такой художественной деформации, однако, выражался протест против дегуманизированной цивилизации, против видимости подлинной жизни.

Автор статьи доказывает, что ограниченность аксиологии Виткевича была обусловлена его общефилософскими установками, а именно тем, что личную жизнь он понимал исключительно как свойство, реализуемое в сфере духовной деятельности индивидуума, абстрагируясь при этом от деятельности и потребностей материальных. По этим же соображениям Виткевич нестроически взаимно противопоставлял личность и общество, ценности этические и ценности метафизические. Впрочем эти ограничения не помешали Виткевичу при детальном анализе кризиса европейской культуры тридцатых годов.

Roman Rudziński

AXIOLOGY OF STANISŁAW IGNACY WITKIEWICZ

Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885-1939), better known as Witkacy, was a most prolific writer in the philosophy of art, a novelist, playwright and painter. His philosophical ideas took shape in the second decade of this century, and was presented in *New Forms in Painting and the Ensuing Confusion* (*Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, Warszawa 1919). A comprehensive exposition of his philosophy however was not published until 16 years later, i. e. when the book *Conceptions and Theorems Implied by the Notion of Existence* (*Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, Warszawa 1935) came out; it contained his systematic teaching of the theory of being.

Witkacy's metaphysics was founded on the proposition that being means unity, even though it consists of an indefinite number of separate existences. Each existence is a monad constituted by the unity of its mind and body. Every man is individual as separated from the rest of the reality by his self-consciousness. Unity of being and plurality of existences seemed rationally incompatible, and Witkacy was ready to admit that. Existence is a mystery, he concluded, and cannot be conceptually explained.

These metaphysical foundations supported a theory of value. He drew a difference between absolute and relative values. The former appear on the plane of experience open to an individual when he apprehends his own uniqueness and the mystery of existence. Then they materialize in religious, artistic or philosophic creation. But objective values can only appear (where relative values have already been, a man conceives of his uniqueness only if he partakes) when man participates in social life. Social life creates and propagates ethical values, such as happiness, justice, welfare, and security. They are relative and assume forms determined by different group or class interests, varying through stages of historical development.

Absolute values collide with relative ones. In the course of historical development ethical values are winning predominance over metaphysical values to eliminate them eventually. Happiness and welfare became ends in themselves, and man's activities in all spheres are redirected to short-term utility. Then, there is no room for metaphysical apprehensions, and consequently nothing results that could contribute to culture enrichment. Independent individuals dissolve in an amorphous mass. This, he thought, was what was taking place in his own times and what gave the initial impetus to the development of a new totally automatized society. For this belief his views have been labeled "catastrophism".

The incompatibility of the two types of values affects Witkacy's literary work. His theory of value precludes any right choices, and consequently his plays and novels present no "positive characters". His figures populate a distorted and deformed world, and the deformation expresses the artist's protest against a dehumanized civilization and a vicarious life.

The author of the article argues that Witkacy's theory suffers from certain limitations which are immediate corollaries of a philosophy which interprets human life as an exclusively spiritual activity devoid of all practical and material needs. Moreover, Witkacy's philosophy ahistorically opposes the individual and the society, moral and metaphysical values. But in spite of these shortcomings, the author concludes, Witkacy was able to discern and scrutinize the crisis of European culture in the fourth decade of this century.