



Mariusz Oziębłowski, *Redukcja metafizyki. Stanisław Ignacy Witkiewicz i ponowoczesna transformacja paradygmatyczna*

Częstochowa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza, 2021, 357 ss.

ISBN: 978-83-66536-49-4



Podjmując refleksję estetyczną, łatwo można wpaść w pewne powielane wielokrotnie skrajne ujęcia. Z jednej strony w perspektywie, którą można nazwać tradycyjną, refleksja na temat piękna i sztuki bywa postrzegana jako margines, nie zaś główny nurt filozofii, a jej najważniejsze problemy wydają się mniej doniosłe od zagadnień, którymi zajmują się klasyczne metafizyka, etyka czy teoria poznania. Z drugiej strony w neopragmatyzmie czy hermeneutyce, którą można określić jako postnietzscheańską, a także w postmodernizmie widoczne są tendencje, by estetykę poprzez estetyzację prawdy i dobra czy ideę ustalania lub konstruowania prawdy w interpretacji uczynić „filozofią pierwszą”, w której o wartościach można mówić tylko w sensie „słabym”, niepretensjonalnym, prywatnym i nienarzucającym się innym. Monografia Mariusza Oziębłowskiego zatytułowana *Redukcja metafizyki. Stanisław Ignacy Witkiewicz i ponowoczesna transformacja paradygmatyczna* sytuuje estetykę z dala od obu tych skrajności. Pokazuje, że we współczesnej filozofii najbardziej zacięty spór nie tylko o piękno, ale też o prawdę i dobro, toczy się właśnie na gruncie estetyki, wskazuje, że dziś ta dziedzina, zamiast uzurpować centralne miejsce namysłu filozoficznego (jak w myśli filozofów ponowoczesnych), może podjąć próbę rehabilitacji metafizyki — dziedziny, której miejsce to zostało niesłusznie odebrane — jako tej, która ocala piękno i prawdę.

Wbrew sugestii zawartej w tytule książki nie mamy do czynienia jedynie z próbą omówienia metafizycznych koncepcji Stanisława Ignacego Witkiewicza.

Myśl polskiego artysty i filozofa, choć jest z całą pewnością głównym wątkiem pracy, stanowi jednocześnie centrum, w którym zbiegają się inne wytyczone przez współczesnych myślicieli, między innymi Hansa-Georga Gadamera, Richarda Rorty'ego i Zygmunta Baumana, szlaki. Tworzą one interesujący spłot ważkich problemów, takich jak nowoczesny i ponowoczesny ład społeczny, ponowoczesna transformacja paradygmatyczna, doświadczenie estetyczne i hermeneutyczne, cierpienie, Holokaust, totalitaryzm, kondycja współczesnej filozofii, deprecjacja prawdy, dobra i piękna oraz wiele innych. Praca nie stanowi jednak tygła, w którym chaotycznie kotłują się rozmaite idee i koncepcje, ale jest raczej stosunkowo udaną próbą uchwycenia całej palety ponowoczesnych zagadnień w kluczu fundamentalnego zagadnienia Witkiewicza, na które składają się katastrofa, rozumiana jako drastyczne zerwanie ciągłości kulturowej i interpretacyjnej w dzisiejszym pragmatycznym i zmechanizowanym społeczeństwie, oraz daremne i z góry skazane na porażkę próby przerzucenia mostu nad powstałą w ten sposób przepaścią. Katastrofa oraz rozpad modernistycznego uniwersum sensu i kwestia możliwości ponownej integracji stanowią wyjście do dyskusji, do której autor włącza Witkiewicza oraz powstałą kilka dekad po jego śmierci, a antycypowaną przez niego, ponowoczesną hermeneutykę.

W pracy wyraźnie widoczne są dwie części. Pierwsze kilka rozdziałów odmawia z rozmachem obraz ponowoczesnego, paninterpretacyjnego uniwersum zbudowanego na gruzach dawnego, modernistycznego świata. W drugiej części autor próbuje ukazać Witkiewicza jako myśliciela, który przewidział, sprobował oraz od razu przewyciężył i zdyskwalifikował ów przełom paradygmatyczny (s. 15). Poruszone zostaną w niej wszystkie najważniejsze kategorie i tematy filozofii Witkiewicza, w świetle których zostanie poddany dyskusji postmodernizm.

Pierwsza, wstępna część wskazuje, że dzisiejsza humanistyka i myśl społeczna zdominowane zostały przez dwie, do pewnego stopnia konkurujące ze sobą wersje hermeneutyki — wywodzącą się od Gadamera z jednej strony i reprezentowaną przez neopragmatyzm Rorty'ego z drugiej. Obie wersje, choć znacząco się różnią między sobą, w istocie służą pewnym celom utylitarnym i pragmatycznym — integracji społecznej, która dokonuje się dzięki wprężeniu sztuki w służbę ludzkości. Mimo że Gadamer kładzie tu nacisk na integrację wspólnoty wokół dziejowo danego tekstu tradycji, Rorty zaś na autokreację indywidualium, i mimo iż obie wersje hermeneutyki różnią się między sobą stopniem redukcji metafizyki, prowadzą one do wytworzenia paninterpretacyjnego uniwersum, w którym panuje wielość niewspółmiernych, równorzędnych perspektyw interpretacyjnych.

W kolejnych rozdziałach za sprawą Baumana w dyskusję o przełomie paradygmatycznym zostaje włączona problematyka Holokaustu jako niepowtarzalnej, będącej zarazem konieczną konsekwencją nowoczesności, katastrofy. Ponowoczesność i hermeneutyczne uniwersum paninterpretacyjne — chaos

równoprawnych i rywalizujących ze sobą horyzontów interpretacyjnych i likwidacja wielkich narracji — są więc tu pomyślane jako próba stworzenia porządku społecznego, w którym Zagłada nie byłaby możliwa (s. 139–156). Sprzeczność chaosu tworzącego porządek musi być podtrzymana jako warunek emancypacji od modernistycznych form opresji i przemocy w ten sposób, że wyklucza się metafizyczne i etyczne poszukiwanie prawdy i dobra, w absolutnym sensie tych słów, jako prowadzące do powstania, jak to określił Paul Feyerabend, totalnego monstrum (s. 158). I choć nie znajdzie się tego u Gadamera, jego następcy nie mają już wątpliwości, że hermeneutyka musi się opierać na doświadczeniu katastrofy (s. 161). W takim ujęciu ta ostatnia stanowi jedyny obiektywny, niepodważalny fundament, ostateczne kryterium interpretacyjne, wobec którego błędna inne: klasycyzm, tradycja, aletheiczna prawda tekstu. Wszystko inne jest i musi pozostać płynne. Powstaje w ten sposób bezproduktywny, niekonkluzywny klinch, relatywizacja sensu, dla którego jednak jedyną alternatywą jest powrót do modernistycznej przemocy.

Zdaniem Oziębłowskiego ten proces ponowoczesnej transformacji przewidział i zdyskredytował w swojej myśli Witkiewicz, czemu poświęcona została druga część monografii. Część ta jest szczególnie interesująca i świadczy o długich i skrupulatnych studiach nad myślą tego autora, którego usilne dążenie do rozwiązania Tajemnicy Istnienia, będące kluczowym tematem jego filozofowania, zostanie ukazane jako, niestety, nieudana próba ochrony filozofii przed jej antycypowanym ponowoczesnym upadkiem. Autor poświęca wiele miejsca samemu Witkiewiczowi, jednakże nie tyle z ambicją pewnych biograficznych uzupełnień, co raczej w celu uchwycenia charakterologicznego i intelektualnego kolorytu tego wyjątkowego twórcy; kolorytu, którego piętno nosi cała jego twórczość teoretyczna i artystyczna. Oziębłowski pokazuje, że projekty estetyki, ontologii i historiozofii Witkiewicza powstają w atmosferze głębokiego poczucia odrzucenia ze strony filozofów-akademików, które to odrzucenie, choć trudno rozstrzygnąć, czy było faktyczne, czy jedynie domniemane, frustrowało twórcę oraz przyczyniało się do jego coraz większej megalomanii. W tym aspekcie monografia stanowi ciekawe i wyczerpujące studium toczącej się wokół koncepcji Witkiewicza ówczesnej debaty, w której uchwyciono wymiar intelektualny jego poglądów i niemerytoryczny, społeczny odbiór amatora, partacza, outsidera przez środowisko cenionych, zawodowych filozofów epoki. Rzeczywiście jego pisma zupełnie nie przystają do ówczesnych prądów filozoficznych, będąc krytyczne zarówno w odniesieniu do fenomenologii, jak i szkoły lwowsko-warszawskiej, czy mówiąc szerzej, logicznego empiryzmu. Witkiewicz uważał, że nurty te są symptomem „samobójstwa filozofii”, przed którym on sam przestrzegał, proponując w swojej myśli powrót do filozofii klasycznej i metafizyki. Ocena rezultatu tego projektu Witkiewicza przeprowadzona przez Oziębłowskiego nie jest jednoznaczna, wyraźnie wskazuje, że myśl ta jest trudno dostępna, hermetyczna, programowo wręcz nieczytelna, niepomna

na akademicki rygor, stanowiąc na pierwszy rzut oka, co podkreślali ówcześni krytycy Witkacego, swoistą mieszaninę geniuszu i nieuctwa. Monografia stawia więc pytanie, czy może być ona dla współczesnego czytelnika czymś więcej niż jedynie muzealną ciekawostką, cenioną tylko z uwagi na „naszość” twórcy, i jednocześnie odpowiada na to pytanie twierdząco, zdecydowanie i skutecznie broniąc Witkiewicza, choć zaznaczając też, że sama jego postawa intelektualna jest dwuznaczna, jej rezultat teoretyczny zaś niekonkluzywny, a nawet wewnętrznie niespójny. Tym, co wyróżnia myśl Witkiewicza na tle ówczesnej akademickiej filozofii, są przede wszystkim pasja, wrażliwość i intensywność myślowego wysiłku, które z całą pewnością mogą być wzorem postawy zarówno filozofa, jak i artysty poszukującego absolutnej Tajemnicy Istnienia. Równocześnie jednak sam Witkiewicz programowo deprecjonuje swoją filozofię, podważa jej sensowność jako alternatywy dla utylitarystycznych i „samobójczych” filozofii likwidujących Tajemnicę Istnienia. Zauważa, że proponowana przez niego droga prowadzi do sytuacji, w której myśliciel lub artysta przejawiający jakąkolwiek metafizyczną wrażliwość jest paranoikiem doświadczającym grozy istnienia w najbezpieczniejszej historycznie wersji świata, świata powszechnej szczęśliwości i dobrobytu (s. 189), dlatego jego działalność jest bezproduktywna, bezpłodna i jałowa. Rozdarcie to widoczne jest w samej postawie filozofa. Zaangażowanie w poszukiwanie Tajemnicy Istnienia prowadzić musi do porażki, jest jednak konieczne, gdyż alternatywą jest zmechanizowane, utylitarystyczne społeczeństwo, w którym zostają zaprzepaszczone prawda i piękno. Ta postawa, zdaniem Oziębłowskiego, jest znacząca, gdyż adekwatna dla ponowoczesnego społeczeństwa dnia dzisiejszego, w którym paradoksalnie wieszczy się nieustannie rozmaite wersje katastrofy (klimatyczną, epidemiologiczną, gospodarczą), a jednocześnie ogłasza triumf postępu i osiągnięcie społecznego optimum liberalnych demokracji (s. 11).

Owe sprzeczności i napięcia nie ograniczają się jedynie do samej postawy Witkiewicza. Jego twórczość rozpatrywana w całej swej rozciągłości uważnemu odbiorcy, jakim z całą pewnością jest Oziębłowski, jawić się może jako głęboko wewnętrznie niespójna. Teoria estetyczna Witkacego jest niewspółmierna do jego własnej artystycznej praktyki. Podobnie jest z poszczególnymi interesującymi go dziedzinami — ontologią, historiozofią i estetyką, między którymi istnieją poważne sprzeczności. W omawianej monografii nie znajdziemy jednak próby ich godzenia, ale raczej dojrzałą i interesującą próbę uchwycenia praktycznej i teoretycznej działalności filozofa-artysty w perspektywie pytania o to, czy w wizji Witkiewicza jego sztuka miała za zadanie ostatecznie przewyciężyć filozofię, czy też raczej działanie artystyczne miało służyć jako narzędzie realizacji najpoważniejszych i najbardziej doniosłych celów filozoficznych (s. 200). Oziębłowski odślania to pęknięcie jako istotne, jako rozdźwięk między uniwersalistycznymi roszczeniami filozofii a partykularyzmem sztuki, między roszczeniem do prawdziwości i jego kontestacją (s. 201), a wreszcie między prawdą

i pięknem, do których dążyć powinny sztuka i metafizyka, a dobrem i szczęściem zmechanizowanego społeczeństwa, któremu służalczo podporządkowały się „samobójcze” wersje filozofii. Równocześnie myśl Witkiewicza nie jest bynajmniej wylewaniem łez nad upadkiem kultury. Witkiewicz przechodzi, jak się zdaje, pewną filozoficzną drogę, której omawiana monografia próbuje dać świadectwo. Nie da się jednak jej uchwycić w prosty, chronologiczny schemat. Choć bowiem filozof wychodzi od resentymetu związanego z zagrożeniem „samobójstwem filozofii” i upadkiem sztuki, jednocześnie odcina się od modernistycznego ideału sztuki legitymizującej i sensotwórczej czy krytyki kiczu, świadomie dążąc do upadku sztuki i deprecjacji metafizyki, proponując swoją wersję „rewolucji od góry” — utopijnego, bezkrwawego socjalizmu. Ostatecznie wobec braku zainteresowania elit dla tej formy rewolucji pozostaje jedynie uprawianie filozofii jako formy psychoterapii, minimalizującej skutki katastrofy (s. 268). Zatem, postulując absolutność piękna i prawdy, sam dostarcza argumentów prowadzących do relatywizacji, śmierci sztuki (formizm) i upadku artysty (dandyzm), czyli likwidacji Tajemnicy Istnienia (s. 248). Odsłania tym samym metafizyczny dramat, polegający na tym, że absolutne piękno, do którego winna zmierzać sztuka, oraz prawda, której poszukuje właściwa filozofia, nie mogą być ocalone, gdyż w wyniku rewolucyjnego dążenia do dobra, trzeciej absolutnej wartości, które realizuje się tylko w utylitarystycznym postępie, są one z góry przegrane. Katastrofa zatem, o którą chodzi Witkiewiczowi, to katastrofa piękna i prawdy. W ten sposób Witkiewicz przekracza modernizm jako aksjologiczny absolutysta i nihilista, jednocześnie odmawiając sztuce i filozofii funkcji integrującej i legitymizującej (s. 221).

Dodatkowym atutem pracy jest uwzględnienie w niej najnowszych badań dotyczących życia Witkiewicza, zwłaszcza jego udziału w I wojnie światowej, rewolucji lutowej, jego oceny tych wydarzeń i ich wpływu na twórczość artysty, co rzuca dodatkowe światło na wyżej omówione problemy, a także na Witkiewiczowską ocenę bolszewizmu i kapitalizmu, pozwalając wyjść poza powszechnie panujące dotąd uproszczenia, nieoddające głębi namysłu twórcy nad tymi sprawami (s. 253–261). Oziębłowski dokonuje więc wnikliwej analizy i oceny myśli społecznej i historyzoficznej Witkiewicza, powstrzymując się od pochopnych uogólnień i pokazując raczej nieredukowalne napięcia tej myśli niż możliwość jej uspojnijającej syntezy i łatwej klasyfikacji.

Choć książka próbuje ująć myśl Witkiewicza w perspektywie ponowoczesności i włączyć ją w wymyślony dialog z postmodernistami, może również stanowić gruntowne i rzetelne, podręcznikowe wprowadzenie w filozofię polskiego twórcy. Omówione w niej zostały najważniejsze obszary — estetyka, ontologia i historyzofia wraz z kluczowymi zagadnieniami — jego teoretycznych zainteresowań Tajemnicą Istnienia, doświadczeniem metafizycznym, teorią czystej formy, samobójstwem filozofii, monadą biologiczną czy, co stanowi oryginalny wkład Oziębłowskiego w badania nad Witkiewiczem, gruntowną

analizą pojęcia „improduktywa”. Ponadto książka, szeroko omawiając kontekst twórczości Witkacego, zdaje sprawę z batalii, która rozgrywała się na początku minionego wieku i w której nauki humanistyczne, w tym również filozofia, wywalczyły sobie pewne miejsce w przestrzeni nauki mimo silnych ataków ze strony chcących ją zdyskredytować pragmatycznych lub lingwistycznych nurtów czy też matematycznego przyrodoznawstwa. Filozofia metafizyczna nie wyszła z tej batalii bez szwanku; bardzo nieśmiało zgłasza dziś swe pretensje poznawcze, jednakże to właśnie twórcom takim jak Witkiewicz zawdzięcza współczesną formę, w której udało jej się przetrwać. Choć niełatwo dziś ustrzec się przed sceptycyzmem i estetyzacją dyskursu, nauki humanistyczne dzięki hermeneutycznemu *koine*, do wypracowania którego, jak pokazuje omawiana monografia, Witkiewicz się przyczynił, oparły się na fundamencie, którego scjentyistycznie nastawione nurty nie zdołały całkowicie zredukować i zdyskredytować, a który on, być może zbyt szumnie, określał mianem Tajemnicy Istnienia.

Krytycznie natomiast należy się odnieść do przedstawionej przez autora alternatywy — pewne wątpliwości może budzić bowiem niereprezentatywny w moim przekonaniu wybór autorów postrzeganych jako przedstawiciele paradygmatu ponowoczesnego, przeciwstawionego Witkiewiczowi. Zarówno bowiem Gadamer, jak i Rorty czy nawet Bauman zdają się filozofować raczej na granicy ponowoczesności. Sam Oziębłowski zauważa, że Gadamer wyraźnie i świadomie „umetafizycznia” estetykę, wiążąc z nią nadzieje na integrację społeczną, Rorty zaś, choć porzuca hermeneutykę, ciężąc ku postmodernizmowi, widzi w podatności na cierpienie i poniżenie fundament liberalnej cywilizacji, co sprowadza cały jego projekt do specyficznej formy etnocentryzmu (s. 349). Bauman z kolei płynność ponowoczesności funduje na niepodważalnym fundamencie, jakim jest w jego oczach Zagłada. Takich „mocnych fundamentów” nie znajdziemy u bardziej reprezentatywnych twórców ponowoczesności, przykładowo ani w optymistycznym nihilizmie Gianniego Vattima czy krytyce wielkich narracji Jeana-François Lyotarda, ani u negującego jakikolwiek trwały sens tekstu Stanleya Fisha. Wydaje się, że konfrontacja Witkacego z owymi „rasowymi” postmodernistami przebiegłaby zupełnie inaczej. Uwagi tej jednakże nie można potraktować jako zarzutu istotnego. Wydaje się bowiem, że pomiędzy Witkiewiczem a Gadamerem i Rortym istnieć może, co świetnie wykazano w omawianej pracy, pewna płaszczyzna dyskusji, podczas gdy próba konfrontacji polskiego filozofa z myślą radykalnych postmodernistów byłaby z góry skazana na porażkę. Zabieg zastosowany przez Oziębłowskiego jest zatem jak najbardziej uprawniony, jednakże warto go odnotować, gdyż należy dostrzec, że Witkacy i Gadamer, a także w pewnym stopniu Rorty, podzielają podobne obawy przed całkowitą redukcją społecznego sensu oraz konsekwencjami śmierci prawdy i piękna, która jest dla postmodernizmu powodem radosnego świętowania, nie żałoby. Rorty i Bauman, a w zdecydowanie większym jeszcze

stopniu Gadamer, są filozofami samego przełomu, filozofują niejako w samym momencie „przeskoku” paradygmatycznego, rozdarci między dwoma uniwersalami. Innymi jeszcze słowy stanowią „ogniwo pośrednie” między modernizmem a postmodernizmem Lyotarda, Fisha czy Vattima.

Jeśli zgodzić się z tym stwierdzeniem, należy zapytać, na ile adekwatne jest użycie w tym kontekście zwrotu „transformacja paradygmatyczna”. To Kuhnowskie pojęcie, stosowane pierwotnie do nauk przyrodniczych zakłada rewolucyjne, a nie ewolucyjne przejścia między paradygmatami, wydaje się natomiast, że przewroty kopernikańskie nie są domeną humanistyki. Choć kolejne interpretacje piętrzą się i przenikają, możliwa jest zawsze jakaś forma translacji, archeologii sensu i nigdy nie można mówić o zerwaniu ciągłości czy pełnej niewspółmierności pojęć i konceptów. Jeśli zgodzić się z kolei z tym uogólnionym stwierdzeniem, to trzeba z niego wyciągnąć jeszcze dalej idące wnioski. Katastrofa nie może stanowić radykalnego zerwania interpretacyjnej ciągłości, nie ma w dziejach cezury, a wieszczone apokalipsy nie są uniwersalne, a jedynie lokalne. Budowanie na nich jakiegoś paninterpretacyjnego uniwersum nie jest zatem uzasadnione. Równoległe bowiem do nowego „paradygmatu” funkcjonują ciągle oparte na autorytecie Platona, Tomasza z Akwinu czy Kanta tradycje z dystansem podchodzące do wieszczących im koniec piewców ponowoczesności. Sądzę, że zwłaszcza projekt hermeneutyki Gadamera uznać należałoby raczej za sojusznika niż przeciwnika myśli Witkiewicza. Można znaleźć wiele punktów stycznych — jak choćby problematyzacja pragmatyzmu w filozofii, rola prawdy w sztuce, poszukiwanie godnego miejsca dla humanistyki i opór wobec hegemonii matematycznego przyrodoznawstwa — które w świetle filozofii Witkiewicza należy potraktować jako cenne i celowe, a nie jako kryptometafizyczne naleciałości i brak konsekwencji.

Podsumowując, można stwierdzić, że myśl Witkiewicza była ewenementem zarówno w jego czasach, jak i obecnie. Jego postulat powrotu do metafizyki, gdy wszyscy się od niej odżegnywali, zdecydowane przekonanie o istnieniu absolutnych wartości oraz przeświadczenie, że ich społeczna realizacja wiąże się z dramatem poświęcenia jednych dla innych, przekonanie, że osiągnięcie optimum szczęściotwórczego oznacza zarazem katastrofę piękna i porzucenie prawdy, odwaga i bezkompromisowość, choć również i bezkrytyczność, głoszonych koncepcji wciąż mają siłę przyciągania i aktualną wartość, czemu praca Oziębłowskiego daje wyraźne świadectwo.

*Paweł SZNAJDER**

* Dr, adiunkt, Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków. E-mail: pawel.szajder196@gmail.com.

