

Próba krytyki nowoczesnego „ja”: literatura – filozofia – teologia – świadomość europejska

Po wiekach rozkwitu oświecenia obudziliśmy się nagle pośród kulturowego i umysłowego zamętu, przeobrażeni, wobec świata, który – jak się wydaje – traci swoje religijne dziedzictwo. Nasz strach jest całkowicie uzasadniony. Utracone mity zastępowane są nie przez oświeceniową racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów.

Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*¹

Powiadają nam teraz w Oksfordzie, że słowo ‘ja’, choć ma znaczenie, pozbawione jest jednak desygnatu.

Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*²

Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie wreszcie muszą spojrzeć trzęwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje stosunki.

Karol Marks, *Manifest komunistyczny*³

Przez nowoczesność rozumiem, najkrócej rzecz ujmując, proces systematycznego demontażu paradygmatu kultury europejskiej, zbudowanego na tradycji, która stanowiła przez wieki o kulturze świata zachodniego: na racjonalizmie greckim, systemie prawnym rzymskim, spirytualizmie żydowskim i chrześcijaństwie. Już początek tego procesu, wraz z jego wczesnymi zapowiedziami w czasach późnego średniowiecza (druga połowa wieku XIII i wiek XIV) i renesansu dostarcza niezwykle doniosłych świadectw nadciągających przemian. Właściwe zapoczątkowanie przemian to oczywiście czasy oświecenia i ich konsekwencje, czyli epoka, którą niesłusznie lekceważono bądź odrzucano z odrazą, równie lekkomyślnie wynoszono na piedestał i ekstatycznie opiewano jako czas światła i ostatecznego zwycięstwa rozumu; pozostanie ona zapewne przez czas jeszcze długi przedmiotem istotnej refleksji. Proces ten w fazie dojrzałej, symbolicznie i faktycznie, na co zwrócił uwagę Eric Voegelin (właśc. Erich Hermann Wilhelm Vögelin, 1901-85), otwierają uwagi markizy du Châtelet-Laumont na marginesie *Discours sur l'histoire universelle* (1679) Bossueta, przekazane przez nią Wolterowi, który – rozwijając je – napisał swój liczący półtora tysiąca stron druku traktat historyczny i historię powszechną zatytułowaną *Essai sur les mœurs* (1745-53). Wolter przytacza dwie uwagi uczonej i bardzo inteligentnej markizy: na jednej ze stron poświęconych przez Bossueta Izraelowi napisała: „O tym ludzie można wiele powiedzieć w dziedzinie teologii, jednak jego znaczenie dla historii jest niewielkie”, natomiast komentując wielkość Rzymu zauważyła: „Dlaczego autor pisze, że Rzym przyćmił wszystkie imperia świata? Sama Rosja jest większa niż całe Cesarstwo Rzymskie”⁴. Te notatki „otwieranie podważają uniwersalność chrześcijańską na rzecz świeckiej zasady uniwersalności. Uwaga na temat względnego znacze-

nia Izraela przeciwstawia historię teologii. Historia jest w tym komentarzu dziedziną niezależną od opatrnościowego planu. Jej znaczenie i ład, jeśli w ogóle istnieją, nie mogą zostać wyprowadzone z dramatu upadku i odkupienia. Lud Izraela może odgrywać wyjątkową rolę w owej świętej opowieści, ale w dziedzinie, której struktura wyznaczana jest przez rozwój i upadek potęg politycznych, jego znaczenie jest niewielkie. Ten element notatki nie byłby jednak sam w sobie tak bardzo rewolucyjny. [...] Uwaga markizy nabiera charakteru rewolucyjnego ze względu na sugestię, iż historia święta – ‘teologia’ – jest nieistotna i że to historii świeckiej przysługuje wyłączne prawo określania znaczenia ludzi i wydarzeń. Ośrodek uniwersalności zostaje przeniesiony z poziomu *sacrum* na poziom *profanum* i zmiana ta niesie ze sobą całkowite odwrócenie ról: proces tworzenia historii nie będzie już nigdy w przyszłości podporządkowany duchowemu dramatowi ludzkości, ale to chrześcijaństwo będzie postrzegane jako wydarzenie historyczne. Na skutek tej zmiany perspektywy interpretacji znika dualizm historii świętej i świeckiej. Historia świecka pozostaje świecka tylko do czasu, gdy historia święta stanowi ostateczną ramę odniesienia. Kiedy taki punkt widzenia zostaje porzucony, oba te rodzaje historii łączą się ze sobą na poziomie historii zsekularyzowanej. Przez sekularyzację rozumiemy postawę, zgodnie z którą historia, w tym fenomen religii chrześcijańskiej, jest postrzegany jako ciąg doczesnych [*innerworldly*]⁵ wydarzeń dotyczących ludzi, choć równocześnie utrzymana zostaje chrześcijańska wiara w uniwersalny, celowy porządek historii ludzkości”⁶.

Początek zajmującej mnie historii człowieka kultury zachodniej, mówiąc dokładniej: człowieka nowoczesności, zarysował się po raz pierwszy w epoce renesansu. To wówczas pojawiły się forpoczątki nowoczesności. Człowiek Zachodu uległ pokusie stworzenia zupełnie nowej kultury, która oddałaby w pełni sprawiedliwość jego wielkości i stworzyłaby za sprawą wynalezionej od nowa bardzo starej i nowej zarazem koncepcji wolności szansę stworzenia kultury, prawdziwie i wyłącznie ludzkiej, której człowiek jest źródłem, twórcą i celem.

Odwolując się do świadectwa poetyckiego o wielkim znaczeniu, do Psalmu 8, wskazuję na wyniesienie człowieka, które wszakże przestało mu już wystarczać. Podziwiając dzieła Boże, Psalmista przechodzi do przedstawienia człowieka jako najwspanialszego dzieła Boga, stojącego w hierarchii ponad całością świata dostępnego zmysłom:

5. Cóż jest człowiek, że pamiętasz o nim, syn człowieczy, że go nawiedzasz?
6. Uczyniłeś go niewiele mniejszym od niebieskich mocy⁷, chwałą i blaskiem ukoronowałeś go.
8. Postawiłeś go władcą nad dziełami rąk Twoich, wszystko oddałeś pod stopy jego:
8. Owce i woły wszelkie, jak i zwierzęta polne,
9. Ptactwo niebieskie i ryby morskie, i cokolwiek chodzi po ścieżkach morza⁸.

Renesans uwielbiał człowieka jeszcze dość nieśmiało, wskazując na jego nieporównywalną z nikim ani z niczym stworzoną wielkość i prawie nieograniczoną wolność. Cóż z tego jednak, że człowiek jest taki wspałały, skoro jest stworzeniem? Stworzenie stoi zawsze poniżej stwórcy, jego wielkość, wolność i władza pochodzą z nadania. Epoka oświecenia wysunęła nowe koncepcje, a właściwie nowe żądania. To wówczas człowiek miał się stać bez reszty panem samego siebie, miał zyskać wolność, której jest jedynym źródłem. Właśnie dlatego za początek nowoczesności przyjmuję, i coraz częściej, i powszechniej przyjmuje się, wiek XVIII jako wiek Oświecenia. Jednym z wielu aktów założycielskich nowoczesności w szerokim sensie pojęcia, które mnie zajmuje, jest decyzja, podówczas jeszcze tylko proklamacja, człowieka przekonanego o swojej przyszłej wolności i wszechmocy. Jean Antoine Nicolas Caritat markiz de Condorcet w swoim sławnym dziele zatytułowanym *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, pisze: „Któregoś dnia nadejdzie taka chwila, że tylko słońce świecić będzie nad wolnymi ludźmi, nie znającymi innego pana niż ich własny rozum”⁹. Rozpoznajemy w tym przekonaniu, odnoszonym jeszcze do przyszłości, jeszcze niezrealizowanym, oczekiwanym z utęsknieniem, odwieczne marzenie człowieka, by stać się jako bogowie, jak Bóg, wszechmogącym i własnym jedynym panem. Cytowane słowa Condorceta pochodzą z rozważań nad „Epoką dziesiątą”, noszącą tytuł: *O przyszłych postępach ducha ludzkiego*. Człowiek staje się stopniowo całkowicie wolny, o czym marzył od zarania swoich dziejów, co zaświadcza już księgi Starego Testamentu (opowieść o wypędzeniu z Raju, opowieść o budowie wieży Babel), i pragnie rzucić wyzwanie Bogu. Odrzuciwszy wszelką zależność od kogokolwiek, od bogów czy Boga, człowiek staje się wolny, ale jednocześnie samotny. Znieść tę samotność nie jest łatwo; prawdziwy, rzetelny ateizm jest przedsięwzięciem ogromnie trudnym. Jest to doświadczenie

mające niekiedy charakter prawdziwie heroiczny, by przywołać już w naszych czasach bohatera, który stał się wolny, ale tragiczny w taki właśnie sposób; mam na myśli Orestesa w zakończeniu *Much* (*Les Mouches*) Sartre’a, napisanych w roku 1942, wystawionych rok później. Człowiek nie buduje niczego albo zaczyna budować na nicości. Jeden radośnie i z podniesionym czołem, z poczuciem oczekiwanego przez wieki spełnienia, inny z poczuciem opuszczenia, w lęku i trwodze. Moje prowizoryczne rozumienie nihilizmu, które podaję na okoliczność tych uwag, polega na budowaniu na nicości, radosnym, obojętnym i prowadzonym na pół świadomie, albo tragicznie. Człowiek ubóstwia sam siebie i ze stworzenia boskiego sam staje się bogiem (Bogiem). Jeżeli nie pociąga go samoubóstwienie, pozostaje mu jeszcze postawa człowieka „bezpańskiego”, opuszczonego, zagubionego, trawionego lękiem, który może prowadzić do agresji. Znakomitych przykładów bohaterów poszukujących Boga, w którego już nie wierzą, ale bez którego nie umieją się obejść, dostarczają Skandynawowie: niektóre filmy Ingmara Bergmana, ale przede wszystkim twórczość Pära Lagerkvista, zwłaszcza jego wyróżniona Nagrodą Nobla powieść *Barabas* (*Barabbas*, 1950) i późniejszy dramat pod tym samym tytułem. Lagerkvist nazywa się zresztą przez całe dojrzałe życie „wierzącym ateistą” bądź podobnie, i taki los przypada w udziale jego najbardziej znanym bohaterom. Znakomity skandynawista francuski Maurice Gravier używał w odniesieniu do tego zjawiska innego, ale równie trafnego określenia „pobożny ateizm” (*l’athéisme pieux*).

Taki jest w schematycznym ujęciu prawdziwy początek nowoczesności pojmowanej jako długi i wciąż jeszcze niezakończony proces. Przyjmując takie rozumienie nowoczesności, nie widzę wystarczająco przekonującego powodu używania pojęć: „ponowoczesność” czy „postmodernizm”, który zresztą cichaczem wychodzi z użycia, nie wydarzyło się bowiem nic, co by uprawomocniało konieczność ich używania, ponieważ ten długotrwały proces mimo wszelkich komplikacji wciąż trwa i zachowuje w pełni swoją tożsamość rozpadu. Śledząc dynamikę jego przemian, uważam za słuszne odwoływanie się niekiedy do pojęcia „późna nowoczesność”, którego sens sugestywnie uzasadniła Chantal Delsol w książce *Esej o człowieku później nowoczesności*, noszącej w oryginale nieco witkacowski tytuł: *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*¹⁰. Wskazuje ona na wagę i wartości „pojedynczości”, „istnienia pojedynczego”, pod wieloma względami przypominającego „Istnienie Poszczególne” polskiego filozofa i katastrofisty. Jego nieco zapomniany bądź ośmieszany katastrofizm pora zresztą zinterpretować na nowo i w odmiennym, niż to dotychczas robiono, kontekście.

To, co mnie najbardziej zajmuje w tym miejscu, można by nazwać przygodą jednostki w nowoczesności zachodniej albo, może jaśniej, krytyką nowocze-

snego „ja” i skutkami jego kryzysu dla świadomości człowieka oraz dla tworzonej przez niego wciąż kultury. Pojęcia „ja”, idąc za drugim mottem tego artykułu, używać będę ostrożnie, starając się wskazywać na jego iluzoryczność. Zwracam od razu uwagę, że Witkacy pojęcia „ja” właściwie nie używał, a w każdym razie czynił to rzadko, co łatwo zrozumieć, a co nie jest bez znaczenia. Witkacego interesowało ontologiczne czy metafizyczne podejście do Indywidualium Ludzkiego, przynajmniej tak było w jego pismach wczesnych oraz w dramatach i powieściach. Przedstawiając pokrótce dzieje nowoczesnego „ja” i ich osobliwości, staram się owo „ja” przede wszystkim rozumieć. Wśród bardzo różnych poglądów na kwestię przemian człowieka nowoczesnego, rozciągających się od entuzjazmu do radykalnego odrzucenia, Witkacy zajmuje postawę spotykaną u innych pisarzy, artystów i filozofów, ale formułowaną w jego oryginalnej terminologii i – co najważniejsze – w ramach jego odrębnej metafizyki. Postawę tę da się ująć w języku innym niż jego, w sposób następujący: patrzy z dezaprobatą i przerażeniem na ludzi oddających się iluzji „ja”, by namawiać bez wiary w sukces do zanurzenia się w „wyzwalającym, bezpośrednim doświadczeniu Istnienia”¹¹. Przypominam, że pojęcie Istnienia w jego dwojakiej formie, czasowej i przestrzennej, doświadczane bezpośrednio w stanie metafizycznej ekstazy jest zasadniczym pojęciem filozofii Witkacego. Zgodnie z zaprezentowanym przeze mnie szerokim pojęciem nowoczesności wolno mi sięgać w głąb czasu przeszłego w poszukiwaniu mistrzów nowoczesności. Jednej z najciekawszych lekcji na temat „ja” udzielił w dramacie *Peer Gynt* Henrik Ibsen w roku 1867.

Jak wiadomo, tytułowy bohater dramatu pielęgnuje swoje „ja”, swoją subiektywność, jako coś najcenniejszego, a w dodatku należącego do niego w sposób absolutny. Zapytany przez fałszywych przyjaciół o jego „ja” gyntowskie” wygłasza w akcie IV dramatu osobliwą i bardzo ważną kwestię:

Gyntowskie ja ...to jest tłum
pragnień, żądz i namiętności;
gyntowskie ja to morze
fantazji, żądań i wymagań;
pokrótce – wszystko to, co porusza *moją* pierś
i sprawia, że ja jako ja żyję¹².

W akcie V, w słynnej scenie obierania cebuli, uzupełnia swoją definicję „ja” i zdejmując kolejno warstwy za warstwą łupiny cebuli monologuje na temat swojego „ja” w starości:

...jesteś cebulą.
Teraz obłupię cię, mój dobry Peer!
Nie pomogą ci lzy ani prośby.

[.....]
Ta oto zewnętrzna porysowana łupina –
To jest rozbitek do wraku uczepiony łodzi,
Ta zaś pasażer, chudy i cienki,
która jest nieco w guście Peera Gynta.
[.....]
Jaka ogromna wielość łupin!
Czy przez dzień cały nie da się dojść do jądra?
(*Rozbiera całą cebulę.*)
Nie, na Boga, nic z tego. Do samego środka
nic, tylko same łupiny – coraz mniejsze i mniejsze...
Natura jest pełna chytrkości!¹³

Lekcja Ibsena jest jasna. W akcie IV przedstawia „ja” gyntowskie, czyli „ja” człowieka nowoczesnego, jako twór jedynie popędowy, pozbawiony wewnętrznego ładu i porządku, w którym popędy, będące jego jedyną zawartością, określone są trafnie przez autora jako „tłum”. Pragnienie nieumiarkowanej konsumpcji dóbr materialnych i natychmiastowego zaspokojenia potrzeb popędowych to jedyny imperatyw, jaki zna „ja” człowieka nowoczesnego sprowadzone do nicości. Biedny wiejski chłopak, jakim był Peer w akcie I, zdążył zrobić wielkie pieniądze na handlu między innymi bronią, co ukrywa do czasu za woalem politycznej poprawności; swoich przyjaciół wozi własnym jachtem po Morzu Śródziemnym. Ibsen zadbał o podkreślenie, że w tej scenie nie idzie o problem pojedynczego bohatera, Peer Gynta. W bezpośredniej bliskości przytoczonej „definicji nowoczesnego «ja»” z aktu IV sam Peer mówi o sobie, że jest uogólnieniem. Pada z ust jego słowo „alegoria”. Scena obierania cebuli jest uzupełnieniem lekcji o ludzkim „ja”. Tym razem idzie o jaźń w pewnym sensie obiektywną. Co jest jej zawartością, czy ma jakąś strukturę, a jeśli ma, czym ona jest? Treścią jaźni jest zapis doświadczenia ludzkiego, ułożonego w kolejności chronologicznej: od doświadczeń ostatnich daleko wstecz w czasie ku zapisowi narodzin świadomości jednostki, a może jeszcze dalej, poza doświadczenia jednostkowe. To wcale niemało! Ale jedna rzecz jest pewna: nie istnieje „ja” substancjalne; wewnątrz psychiczne człowieka nie przypomina owocu, w którego głębi odnajdujemy pestkę twardą jak kamień. Struktura jaźni jest dość płynna, porządek jej iluzoryczny. Raczej nie można porównać go do kosmosu przeciwstawionego radykalnie chaosowi. To myśl bardzo nowoczesna. Ibsen wyprzedza psychologię swojego czasu; psychologowie odwzajemniają mu się zainteresowaniem. Znakomity nieortodoksyjny psychoanalityk niemiecki Georg Groddeck (1866-1934) nauczył się po norwesku, by móc czytać Ibsena w oryginale, a jego studium o dramacie *Peer Gynt* zaliczane jest wciąż słusznie do najwnikliwszych rozpraw tworzących klasykę międzynarodowej ibsenologii. Liczba psychologów i filozofów w krajach języka niemieckiego i w świecie anglosaskim, rzadziej w innych sferach

i językach, którzy odwoływali się do twórczości Ibsena, była i jest znaczna. Ten dramatopisarz, ale także myśliciel, wiecie wcale bogate życie poza sceną i krytyką teatralną, o czym w Polsce wiemy wciąż zbyt mało.

Wybór „ja”, które pozwalają sobie nazywać iluzorycznym, ustawia człowieka nowoczesnego w kręgu problematyki nihilizmu. Na ten związek wskazali najpełniej Mateusz Werner w swojej książce *Wobec nihilizmu. Gombrowicz, Witkacy i Michał Januszkiewicz (Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz)*¹⁴, oraz autorzy książki zbiorowej *Nihilizm i nowoczesność*¹⁴, ale problem nie został przecież jeszcze wyczerpany. Pośrednikiem między połową XIX wieku a czasem nam bliższym okazuje się ponownie Ibsen, a wraz z nim Max Stirner. W badaniach nad Ibsenem nazwisko Stirnera właściwie się nie pojawia. Paradoksem jest to, że wspominają go niekiedy w kontekście Ibsena historycy filozofii i specjaliści z innych dziedzin humanistyki albo artyści. Ja sam dowiedziałem się o możliwych związkach Stirnera z Ibsenem z programu do przedstawienia *Peer Gynta* w Teatrze im. Juliusza Słowackiego w Krakowie, przygotowanego w roku 1975 przez Krystynę Skuszanekę. W artykule *Z notatek reżysera* Skuszancka pisała: „Rok 1867. Henryk Ibsen nie jest już romantykiem i nie określił się jeszcze jako pisarz wielkiego, psychologicznego i społecznego realizmu. Ale jest i chce być moralistą. Nie może nie znać sensacyjnych, buntowniczych poglądów Maxa Stirnera, ogłoszonych w roku 1845 w książce *Der Einzige und sein Eigentum*. Ibsen interesuje w filozofii przede wszystkim problematyka etyczna, powinien się więc do poglądów Stirnera ustosunkować. Według Stirnera człowiek nie jest do niczego powołany, nie ma żadnych obowiązków społecznych. [...] Człowiek jest «jedyne» ze swoim ja, które stanowi miarę wszechrzeczy. Doktryna Stirnerowska mogła Ibsena przerażać i śmieszyć. Jeśli nawet nie mamy dowodów na to, że *Peer Gynt* mógł być bezpośrednią odpowiedzią na *Jedynego* Stirnera, to trudno nie zauważyć, że wyrósł z potrzeby odpowiedzi na tradycyjne pytania filozoficzne, zrodzone w połowie wieku, a osiągnące swe apogeum u jego schyłku. Ibsen sprawdza w swoim dramacie konsekwencje Stirnerowskiego «ja», najpierw w bohaterze, którego rodowód odnajduje w epoce minionej, w swych młodzieńczych lekturach romantycznych. Ale to autorowi nie wystarcza. Satyrycznym spojrzeniem obdarza więc bliższego sobie bohatera współczesnego. Spotyka go i szyderczo szkicuje na tle rozkwitającego właśnie scjentyzmu i pozytywizmu [...], w epoce nowych odkryć naukowych, jak i nowo odkrytych źródeł bogactw, wielkiego cywilizacyjnego skoku, w epoce zadowolonych z siebie dobrobikowców.

I wreszcie odnajduje Ibsen swojego bohatera w przyszłości, w epoce, która wydała nietzscheańską teorię mocy jako konsekwencję głoszonej przez Stirnera zasady totalnego egoizmu. Tak *Peer Gynt* obejmuje

swym zasięgiem trzy epoki, jest trylogią, która rysuje trzy portrety postaci – zagubionych ze swoim «gyntowskim» problemem w różnych czasach.

Miarą wielkości Ibsena jako pisarza może być właśnie to, jak bardzo treść wyznaczyła mu kształt trzech modelowych niejako części dramatu trzema twarzami bohaterów”¹⁵. W przedstawieniu Skuszancki było rzeczywiście trzech aktorów, z których każdy grał innego Peera. Był to zatem w jakimś sensie: Peer Stirnerowski, Peer współczesny, satyrycznie ujęty, oraz Peer nietzscheański.

Inspiracją dla reżyserki była zapewne wydana dziesięć lat wcześniej obszerna antologia Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana *Filozofia egzystencjalna*, opatrzona wstępami i komentarzami przez autorów¹⁶. Odegrała ona wielką rolę w popularyzacji i interpretacji myśli egzystencjalistycznej w Polsce i była znana także poza kręgami historyków filozofii. Otwiera ją Kierkegaard, a drugi w kolejności chronologicznej wybranych do publikacji tekstów jest Max Stirner. Wybrane przez Kołakowskiego, który już wcześniej, a także później, interesował się Stirnerem, fragmenty książki *Der Einzige und sein Eigentum* przełożył na polski Andrzej Wirth, działający wówczas jako krytyk teatralny i tłumacz. Może to on zainspirował Krystynę Skuszanekę? Nazwisko Ibsena w książce Kołakowskiego i Pomiana nie pada. Dla tłumaczy całości dzieła Stirnera na polski, wydanego w serii Biblioteka Klasyków Filozofii w roku 1995, wpływ Stirnera na Ibsena, wymienionego wśród innych pisarzy, na których oddziałał, jest faktem oczywistym. Piszą oni następująco: „Echa filozofii Stirnera pobrzmiewają w dziełach wielkich pisarzy i myślicieli dziewiętnastego wieku oraz początku naszego stulecia: Dostojewskiego, Ibsena, Gide’a, Céline’a”¹⁷. Rzecz nie jest jednak aż tak prosta¹⁸. Znajomości Stirnera przez Ibsena nie da się dowieść. Jest to raczej ciekawe i pouczające podobieństwo, które swoje korzenie zapuściło w gruncie europejskim za sprawą „ducha czasu”.

Max Stirner, a właściwie Johann Caspar Schmidt, urodził się w Bayreuth w roku 1806, a zmarł w Berlinie w roku 1856. Studiował teologię i filozofię w Berlinie, Erlangen i Królewcu. Należał do środowiska radykalnych heglistów, ale jego najważniejsza książka *Der Einzige und sein Eigentum* (1844, właściwie: 1845) „jest – jak pisze Leszek Kołakowski – gwałtowną polemiką zarówno z heglizmem, jak z chrześcijaństwem, z doktrynami socjalistycznymi i liberalnymi – z wszelkimi w ogóle formami myślenia, które każą jednostce podporządkowywać się jakimkolwiek wartościom różnym od niej samej – Bogu, interesom ogólnym, ludzkości, narodowi, «Człowiekowi» w ogóle. Absolutna suwerenność i niesprowadzalność monadycznego *ego*, które jako *ego* przeżywane samo jest dla siebie jedyną wartością możliwą, uzasadniać ma program radykalnego i konsekwentnego egoizmu, mocą którego «Jedyny» odrzuca wszystkie formy zwierzchnictwa «ogólno-

ści» nad jednostką jako mistyfikujące i zniewalające okowy. Emancypacja czy też dezalienacja jednostki realizuje się w jej samowiedzy własnej wyjątkowości, własnego bytu bezwzględnie nieredukowalnego do jakiegokolwiek innej rzeczywistości, a tym samym niedającego się w słowach artykułować. «Jedyny» odmawia identyfikacji z czymkolwiek różnym od siebie, afirmuje własną egzystencję jako bezwzględnie heterogeniczną wobec całej reszty świata i programowo nie szuka dla siebie oparcia w świecie zewnętrznym, traktując go tylko jako zbiór możliwych środków dla zaspokajania własnych potrzeb, stąd za swoje hasło przewodnie bierze słowa Goethego: *Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt* – ufundowałem sprawę swoją na nicości¹⁹.

Der Einzige und sein Eigentum to niejedyna książka w niewielkim objętościowo dorobku filozoficznym Stirnera, ale niemal wyłącznie ta właśnie książka jest interesująca z punktu widzenia studiów nad Ibsenem. To w niej pojawia się koncepcja Jedynego, egoizmu jako wartości naczelnej, stowarzyszenia egoistów („*Verein von Egoisten*”), sytuacji jednostki ludzkiej żyjącej pod presją państwa, Kościoła, instytucji społecznych, które ograbiają ją z wolności. Te właśnie aspekty myśli Stirnera pobudziły zainteresowanie Krystyny Skuszanek, kiedy pracowała nad koncepcją swojej inscenizacji *Peer Gynta*, a sam dramat wydał się jej polemiką z niemieckim filozofem. Jak wyraźnie wynika już z mojego prostego wyliczenia kwestii podejmowanych przez Stirnera, wpisują się one jako pytania w o wiele szerszy kontekst myśli Ibsena niż ten, który obejmuje jego dramat *Peer Gynt*. Naświetlają one zajmujące go tak mocno problemy, które da się ująć jako sprawę relacji jednostka – zbiorowość w aspekcie zarówno praktycznym: decyzji indywidualnych, jak politycznym, społecznym, socjologicznym i filozoficznym czy historiozoficznym. W moich uwagach nie zapominam, że Ibsen nie był filozofem, ale pisarzem, i że zwykle protestował przeciwko przypisywaniu mu jakiegokolwiek filozofii. Zajmował jednak postawę filozoficzną wobec życia i literatury w tym znaczeniu, że przede wszystkim stawiał naprawdę istotne pytania, nie mając pewności, czy da się na nie odpowiedzieć albo mało troszcząc się o odpowiedź.

Wizja człowieka u Stirnera zasada się na przekonaniu, że jest on „twórczą nicością”, a jego esencją jest „indywidualny, subiektywistycznie pojmowany egoizm”. Wbrew niemal wyłącznie egzystencjalistycznej perspektywie, pojawiającej się na przykład u Kołakowskiego, Stirner łączy w swojej wizji człowieka dwie przeciwstawne tradycje: statyczną, utylitarystyczną koncepcję egoisty, wychodzącą z siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej myśli angielskiej i z utylitaryzmu psychologicznego, oraz dynamiczną, romantyczną wizję indywiduum, „kreującego samego siebie zgodnie z estetyczną ideą romantyzmu, czyli *ex nihilo*”²⁰. Perspektywa egzystencjalistyczna wydaje się, ogólnie rzecz biorąc, istotniejsza z punktu widzenia moich celów.

Wspomniana „twórcza nicość” jest kreatywną mocą jednostki, „która wytwarza siebie z samej siebie jako coś odrębnego od wszystkich innych jednostek. Dla Stirnera człowiek jest naprawdę «swoją własną», gdy pozostaje wyłącznym źródłem własnych kreacji, które pozwalają mu na pełne, indywidualne samookreślenie”²¹. Tak stworzona indywidualność przypomina dzieło sztuki i stanowi podobnie jak ono nową jakość. Maciej Chmieleński dodaje, że „będąc realną nicością wszystkich innych indywidualności, jest z nimi nieporównywalna”, odwołuje się ponadto do antropologii Maxa Schelera, który wskazuje, że nawet cielesnie człowiek nie jest tylko „jednoznacznym skutkiem swoich rodziców. [...] Każdy człowiek jest również w aspekcie cielesnym po prostu *nowym* oryginalnym indywiduum, które jedynie w sensie statystycznego rozważania, dzięki materialnemu substratowi żywego ciała (*Vitalleib*), ma te same narządy i procesy, co inny człowiek”²². Tworząc siebie, Jedyny wykorzystuje wzorce społeczne i kulturę, ale – co należy z naciskiem podkreślić – przywłaszcza je sobie i tworzy własne niepowtarzalne „ja”. Tego rodzaju autokreacja przypomina późniejszą koncepcję nadczłowieka Nietzschego²³.

Istnienie i samo powstanie Jedynego jako autokreacji jest możliwe dzięki temu, że obecna jest w nim siła (*Macht*) czy też moc, siła, potęga (*Gewalt*); obu pojęć używa Stirner zamiennie. Nie wchodząc w historyczno-filozoficzne aspekty zagadnienia, powiem jedynie, że siła lub moc to dla Stirnera wola oraz wewnętrzna energia i moc. Umożliwiają one zawłaszczenie świata przez Jedynego i realizację jego egoizmu. Egoizm u Stirnera nie jest powiązany z hedonizmem. Zaspokajanie własnych potrzeb nie jest równoznaczne jedynie z przyjemnością i minimalizowaniem przykrości, jak dzieje się to prawie zawsze w przypadku Ibsenowskiego Peera. „W imię zaspokojenia własnego egoizmu jednostka może podejmować aktywność, która wymaga poświęcenia własnej przyjemności. Celem postępowania egoisty staje się tu jakiś pożądaný stan własny, który nie musi być przyjemny. Może nim być na przykład dążenie do zbawienia, osiągnięcie doskonałości, samourzeczywistnienie”²⁴. Inne „ja” objawia się Jedynemu jako przedmiot: „Nie jesteś dla Mnie niczym innym jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany. Stosunek, który istnieje między Nami, to stosunek *użyteczności*, *pożyteczności*, *korzyści*. Nie jesteśmy *Sobie nawzajem* nic winni, albowiem to, co wydaje się, iż jestem Tobie winien, co najwyżej jestem winien *Sobie*”²⁵. Egoizm w traktowaniu innego sięga solipsyzmu: istnieją tylko Ja. Na solipsystyczny charakter bohaterów niektórych dramatów Ibsena wskazuje Vigdis Ystad, jednakże solipsyzm może ulec zniweczeniu. „Miłość pomaga przerwać solipsystyczną izolację; w miłości człowiek odnajduje potwierdzenie swej tożsamości oraz własne odbicie w marzeniach, nadziejach i pragnieniach drugiego człowieka. Poświęcenie ko-

chanków prowadzi nie do destrukcji osobowości, ale pomaga zbudować dwie nowe osobowości: ukochanej osoby i własną²⁶. U Stirnera taka możliwość nie istnieje.

Egoista przyjmuje u niego postawę właściciela świata, w czym żywo przypomina człowieka nowoczesnego rozumianego jako pożerającą pustkę, a pojęcie własności, które pojawia się już w samym tytule jego książki: *Jedyny i jego własność*, odgrywa wielką rolę. Przyjmuje ono formę także szczególną, którą Stirner określa jako *Eigenheit*. W języku polskim tłumacze, Joanna i Adam Gajlewiczowie, zdecydowali się na przełożenie go jako „swojość”. Rzykując pewne uproszczenie, powiedziałbym, że zawłaszczając świat i stając się jego właścicielem, Jedyny to, co zawłaszczone, czyni swoim. Kwestia jest wielkiej wagi, w swojej książce Maciej Chmieliński zamieszcza rozdział, który nosi tytuł znaczący: „Swojość”, czyli *wolność egoisty*. Właśnie wolność czynienia „swoim” wszystkiego, czego zapragnie, jest wyrazem, a także istotą wolności egoisty. Przywłaszczanie sobie świata jest przekształcaniem go w wartość subiektywną, „wartość-dla-jednostki”, która nigdy nie staje się „wartością-ponad-jednostką”²⁷. Jednostką wyposażoną w siłę, która pozwala jej stawić czoło wolności i stać się, jak tego pragnął dla Jedynego Stirner, prawdziwym autorem swojego życia.

Egoista nie jest przez sam fakt egoizmu wyizolowany ze świata. Świadomy egoizm nie jest tożsamy z atomizacją społeczeństwa i stanem wojny wszystkich ze wszystkimi. Nie jest on wcale: „przeciwieństwem dla miłości, przeciwieństwem dla myślenia, wrogiem słodkiego życia erotycznego, wrogiem oddania, poświęcenia, wrogiem głębokiej serdeczności ani również wrogiem krytyki, wrogiem socjalizmu, krótko, wrogiem rzeczywistego interesu: nie wyklucza żadnego interesu. Skierowany jest jedynie przeciwko bezinteresowności i temu, co bezinteresowne: nie przeciwko miłości, lecz przeciwko uświęconej (*heilige*) miłości, nie przeciw myśleniu, lecz przeciw uświęconemu myśleniu, nie przeciw socjalistom, lecz przeciw świętym socjalistom, itd. «Wyłączność» egoisty, którą chciałoby się wyklądać jako «izolację (*Isolierheit*), wyobcowanie (*Vereinzelnung*), osamotnienie (*Vereinsamung*)», jest, wręcz przeciwnie, pełnym uczestnictwem w interesie poprzez wyłączenie tego, co bezinteresowne”²⁸. Jedyny nie zrywa więzi z innymi; przeciwnie: poszukuje jej, „między innymi dla zagwarantowania sobie nawzajem bezpieczeństwa i zrealizowania celów, których w pojedynkę jednostka nie jest w stanie osiągnąć. Egoizm jest dla Stirnera synonimem autonomii jednostki, która sama decyduje o zawieranych z innymi sojuszach, nie zdając się przy tym na nadrzędny autorytet państwa. Jednostka sama stanowi dla siebie normy postępowania, którymi się kieruje i, co więcej, normy te stanowią one na bieżąco, tzn. bez konieczności absolutnego podporządkowania się dyktatowi”²⁹. Formą życia zbiorowego,

która umożliwia zaspokojenie egoistycznych potrzeb, jest „zrzeszenie egoistów” („*Verein von Egoisten*”). Jest to zrzeszenie, nie wspólnota, i jego cel jest ściśle użyteczny. Członków łączy interesowność, w ich zrzeszeniu wszystko należy zdobyć albo kupić. Powstające w zrzeszeniu więzi polegają na koniecznościach wynikających z pragnienia osiągnięcia zamierzonych celów. Każdy członek zrzeszenia wykorzystuje je i tworzące je jednostki, a jednocześnie jest przez nie wykorzystywany. Dobrowolność uczestnictwa w zrzeszeniu jest rękojmią braku zniewolenia. Każdy może w dowolnej chwili je opuścić, kiedy już nie widzi w uczestnictwie żadnej korzyści dla siebie. Zrzeszenie oferuje znacznie większy zakres wolności niż życie w społeczeństwie i państwie; Stirner określa taką formę życia jakoś zbiorowego jako „nową wolność”³⁰. Odrzucając normy ogólne, zrzeszenie nie ograbia swoich członków z wolności, nie narusza ich Swojości. Zrzeszeniem rządzi wolna praktyka społeczna, niepodlegająca pojęciom abstrakcyjnym, żadnym, jak je Stirner wielokrotnie nazywa, Duchom ani Widmom. Samoistne i spontaniczne mechanizmy społeczne okazują się istotne dla osiągnięcia dobra indywidualum i skuteczności zrzeszenia. Istotną wartością zrzeszenia jest to, że chroni ono jednostkę przed tym, co dla niej najgroźniejsze: przed państwem. Państwo jest zawsze groźne i niesprzyjające jednostce, gdyż jego istotą jest despotyzm. Jest zawsze władzą ogółu, a więc zawsze kieruje się przeciwko jednostce, którą chce podporządkować swoim, a zatem jej obcym, celom. Stirner zjadliwie pisze, że charakter państwa określa dobrze formuła: „Posłuszny sługa to wolny człowiek”³¹. Zdanie to przypomina w pewnym stopniu słynne sformułowanie pisarzy uwrażliwionych z różnych powodów na kwestię wolności jednostki. Świadczą o tym postacie dramatów Alfreda Jarry: *liberté c'est l'esclavage* i Sławomira Mrożka: „Tam jest prawdziwa wolność, gdzie nie ma zwykłej wolności”. Do tych formuł Ibsen mógłby dopisać swoją, może nie tak groteskową, ale z pewnością mocno sarkastyczną. Można by ją bez większych trudności wybrać z jego dramatów. Dobrym przykładem mógłby być szlachetny i naiwny bohater dramatu *Wróg ludu* (*Folkefiende*), który naraża się wszystkim, gdyż głosząc niewygodną prawdę, uderza w interesy finansowe i polityczne lokalnej społeczności. Jego indywidualizm do dzisiaj kojarzy się krytyce teatralnej z różnymi formami postaw antydemokratycznych. Ponieważ Ibsen głosi, że jeden może mieć rację przeciwko zbiorowości, oskarża się go nawet o faszyzm!

Kwestia definicji jednostki i jej rola w zbiorowości, rodzinie, społeczeństwie, państwie u Ibsena i Stirnera z pewnością zasługują na rozważenie. Jeśli nawet nie jest to, jak pisałem, sprawa wpływu i nie zawsze wyraźne podobieństwo czy przeciwieństwo, sformułowania Stirnera i Ibsena stanowią reakcję na sytuację jednostki i jej uwikłanie w role społeczne w okresie między latami 40. a końcem XIX wieku w Niemczech i w Nor-

wegii, czyli w Europie, ale także reakcję na atmosferę intelektualną epoki, dla której wymienione problemy były centralne i znalazły wyraz w pismach Hegla, Kierkegaarda i Nietzschego, tak ważnych dla Ibsena. Stirner, jeszcze raz podkreślam, powinien się wreszcie pojawić w tym towarzystwie nawet, jeśli jest prawdą, że Ibsen nigdy o nim nie słyszał.

Porównajmy definicje „ja” w książce Stirnera i obie sformułowane w *Peer Gyne* u Ibsena. W *Jedynym i jego własności* czytamy: „Czymże Ja jestem?” – każdy z Was zapyta. Otcłania bezładnych i dzikich popędów, żądz, pragnień i namiętności; chaosem bez światła i gwiazdy przewodniej! Jakże mam otrzymać właściwą odpowiedź, skoro pytam jedynie Siebie – nie bacząc na boskie nakazy czy obowiązki, które nakłada moralność; nie bacząc na głos rozsądku, który po wiekach gorzkich doświadczeń wyniósł do godności prawa to, co najlepsze i najrozumniejsze?”³². Jest to inne, ale bodaj równie sugestywne określenie człowieka całkowicie wolnego od wszystkiego, co przychodzi spoza niego, z zewnątrz, człowieka, który sam sobie jest panem. Przypominają się w tym miejscu zacytowane przeze mnie słowa Condorceta. Oddziela go jednak radykalnie od Ibsena i Stirnera prometejska wiara w rozum. U nich zaufanie do rozumu maleje albo całkiem znika; pojawia się chaos i bezradność wobec tyranii popędów. Wkrótce potem ukażą się pisma Freuda, który zdegradował rozum i świadomość, stając się w ten sposób jednym z kilku największych mistrzów nowoczesności, obok Darwina i Marksa. Zapytajmy przy tej okazji o rozum i jego rolę w życiu nowoczesnym naszych dni. Pytanie trudne; prowizoryczna odpowiedź mogłaby może być następująca: nasza wiara w rozum i rozumność jest raczej odległa od entuzjazmu człowieka oświecenia. Jeśli to stwierdzenie jest rzeczywiście zbliżone do prawdy, trzeba powrócić do oświecenia, by je przemyśleć na nowo. Ten proces już od pewnego czasu trwa w najlepsze. Współlistnieje on – nie jest jednak tożsamy – z wieloma formami neo-scjentyzmu i spazmatyczną wiarą w naukę, odrzucającą wszystko, co nie jest „prawdziwie naukowe” wedle ciasnej definicji naukowości.

Pora odwołać się do bardzo wczesnego, a zarazem bardzo nowoczesnego, ostrzeżenia przed iluzorycznością i demoniczną mocą ludzkiego „ja” w świecie nowoczesnym. Idzie o wspomnianą już *Teologię niemiecką* frankfurckiego Anonima, znanego także jako Frankfurczyk, która powstała w drugiej połowie XIV wieku. Spośród interesujących nas problemów najistotniejszym bodaj jest ustanowienie radykalnego przeciwieństwa między istnieniem a złudzeniami „ja” i wnikliwe określenie skutków opowiedzenia się po stronie „ja” albo po stronie istnienia, czyli Boga, na co wskazał wcześniej Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327/28), właściwy twórca tej doniosłej tezy. Interesuje mnie w tym względzie problem filozoficzny „ja” i istnienia, a nie skądinąd fascynujące pisma mistyczne samego Mi-

stra Eckharta i innych dominikanów z kręgu „mystyki nadreńskiej” (Johannes Tauler i Henryk Suza, czyli Heinrich Seuse). Już sam tytuł wspomnianej książki Piotra Augustyniaka wskazuje na to przeciwieństwo: Bóg jest Istnieniem, „ja” jest grzechem. Nie wchodząc w szczegóły, zwracam jedynie uwagę na jakość tekstu Frankfurczyka, mało w Polsce znanego poza kręgiem mediewistów, filozofów i teologów. Martin Luter zachwycał się *Teologią niemiecką*, uznał ją za najdonioślejszy tekst teologiczny i filozoficzny obok Biblii i dzieł św. Augustyna, wydał najpierw jego wersję niepełną w roku 1516, a następnie w 1518 całość, opatrując oba wydania przedmowami. W historii filozofii traktat Frankfurczyka uważany jest za jedno z najdonioślejszych dzieł wczesnej filozofii niemieckiej.

Nie od rzeczy będzie wskazać na wybrane i ważne z naszego punktu widzenia problemy *Teologii niemieckiej*. Jak twierdzi Piotr Augustyniak, streszcza ona „najistotniejsze ontologiczne oraz egzystencjalne postulaty mistyki nadreńskiej, których autorem był Mistrz Eckhart. [...] postulaty te ewoluują i ulegają pewnego rodzaju radykalizacji, jeśli chodzi o widzenie niewłaściwości codziennego ludzkiego nastawienia i konieczności jego przekroczenia. [...] Radykalizacja ta wychodzi naprzeciw myśli Lutra, wyraźnie antycypując jego rozumienie natury, grzechu i usprawiedliwienia. [...] Podkreślanie przez Eckharta, TN [tj. *Teologii niemieckiej*] i Lutra konieczności radykalnej przemiany egzystencjalnej na drodze do zjednoczenia z Bogiem – przemiany polegającej na przekroczeniu codziennego, nastawionego na własną korzyść sposobu bycia sobą – znajduje tu kontynuację w, mówiąc językiem Heideggera, egzystencjalno-ontologicznym nachyleniu niemieckiej filozofii, którego najbardziej ewidentnym przykładem jest właśnie sam Heidegger. [...] *Teologia niemiecka* staje się prekursorką silnie obecnej w niemieckiej tradycji krytyki nowoczesności, zapowiada bowiem oraz inicjuje rozpowszechnioną w niemieckiej filozofii krytykę nowoczesnego masowego sposobu bycia, którego najdosadniejszym obrazem jest ostatni człowiek Nietzschego”³³.

Problem „ja” w *Teologii niemieckiej* w swojej istocie sprowadza się do trzech dających się ująć zwięźle kwestii; są to: „sobność”, „przywłaszczanie”, może lepiej „zawłaszczanie” (staroniemieckie: *annemen*), i zawłaszczona wola, które wiodą „ja” do głębokiej deformacji i ostatecznej katastrofy.

Określenie „sobność” jest przekładem z niemieckiego dokonany przez Piotra Augustyniaka na oznaczenie tego, co „ja” uważa za przynależne sobie, za swoją niejako naturalną własność; są to oczywiście dobra i wartości z punktu widzenia „ja” i to, co wydaje się „ja” niezbędne nie tyle do życia, ile do uzyskania przyjemności i do realizacji tego ideału, który można nazwać za Augustyniakiem „życiem beztroskim i wolnym”. Zarówno sam termin, jak jego znaczenie w interesujący

sposób komentują i przypominają Stirnerowską „swo-
 łość”. Takie wartości niejako z natury ulegają przy-
 właszczeniu bądź zawłaszczeniu, co wydaje się określe-
 niem mocniejszym i skutkiem tego właściwszym. Wola
 jest dla traktatu Frankfurczyka zagadnieniem wielkiej
 wagi, które w sposób nieco uproszczony można przed-
 stawić następująco: wola własna człowieka jest jego
 najgorszym wrogiem. W gruncie rzeczy własna wola
 jest jedynym, co jest człowiekowi kategorycznie zaka-
 zane. Liczy się tylko wola Boga, boskiego *wesen* (pi-
 sanego w oryginale *weßen*), a wola, inaczej samowola
 „ja”, jest źródłem wszelkiego grzechu jako nieposłu-
 szeństwo woli najwyższej. Nie oznacza to, że człowiek
 jest pozbawiony wolnej woli w sensie pozytywnym; jest
 nią wola poddania się woli Boga.

Warto zwrócić uwagę, że rozważania Frankfurt-
 czyka są także reakcją na pojawienie się nowego czło-
 wieka i nowych czasów. „Zdolność do podważania
annemen pozwala im zarazem zrozumieć całą niepo-
 myślność rodzącej się na ich oczach sytuacji społecz-
 nej. W ich świecie bowiem iluzja sobności i praktyka
 przywłaszczania jest już nie tylko czymś naturalnym
 (będącym skłonnością każdego z nas), ale okazuje się
 też czymś powszechnym, tj. praktykowanym nie tyle
 ze względu na wewnętrzną słabość, ile dlatego, aby iść
 z duchem czasów. Stąd nasilający się pesymizm antro-
 pologiczny Frankfurczyka, którego konsekwencją jest
 umacniające się przekonanie o konieczności podtrzy-
 mywania i umacniania społecznej karności. «W tym
 duchowym ubóstwie i pokorze zostaje też rozumiane
 i dostrzeżone, że wszyscy ludzie są ukierunkowani wy-
 łącznie na siebie samych, a mają skłonność i zwracają
 się ku występкови i złu, i dlatego konieczne i pożytecz-
 ne, że istnieją reguły i wskazówki, i prawa, i przyka-
 zania, gdyż za ich pomocą ślepotą zostaje pouczona,
 a zło przywołane do porządku. A jeśli nie byłoby ich,
 ludzie staliby się o wiele gorsi i bardziej niesforni niż
 psy i inne bydłota» (TN 26). [...] Wraz z otwarciem
 nowych czasów, kiedy samo wywiązywanie się z ról i zo-
 bowiązań społecznych przestało być synonimem speł-
 nienia, a człowiek zaczął szukać go w indywidualnym
 rozwoju i kształtowaniu siebie etc., reguły i instytucje
 społeczne stają się w pewnym sensie jeszcze bardziej
 potrzebne, bo bez nich cały ów indywidualny rozwój
 idzie w odwrotnym, niż można byłoby się spodziewać
 kierunku, tworząc jednostki niewydarzone, rozpasane
 i narcystyczne, a w konsekwencji zdehumanizowane,
 anarchistyczne, niesprawiedliwe społeczeństwo. Nale-
 ży jednak podkreślić, że owe reguły i instytucje tracą
 tu pozytywne znaczenie tego, co jest drogą ludzkiego
 spełnienia (zbawienia), i stają się jedynie narzędziem
 nadzoru i pacyfikacji następujących, antyspołecznych
 zachowań: «I wydaje mu się również, że się mu należy
 wszystko, co jego organizmowi, jego ciału i jego na-
 turze może przysporzyć dobra i przyjemności, rozrywki
 i zabawy, i szuka, i bierze sobie to, gdzie tylko może

się to stać jego własnością. I za małe wydaje się mu
 wszystko, co można dla niego zrobić [...]. A o wszyst-
 kich ludziach, którzy mu służą i są mu poddani, gdy-
 by nawet byli złodziejami i mordercami, mówi, że są
 ludźmi o szlachetnych, wiernych sercach i że cechuje
 ich miłość i wierność względem prawdy oraz ludzi ubo-
 gich. I są przez niego wychwalani, i szuka ich, i podąża
 za nimi wszędzie tam, gdzie są. Ale kto nie postępuje
 z takimi, pełnymi pychy ludźmi według ich woli i nie
 usługuje im, i nie jest im poddany, ten też nie jest przez
 nich wychwalany, ale łatwo jest łajany i unikany, na-
 wet, jeśli byłby święty jak św. Piotr» (TN 25).

Pesymizm Frankfurczyka wzmaga się więc razem
 z coraz wyraźniejszym i dobitniejszym ujawnianiem
 się tego, na rozwój jakiego typu ludzkiego przyszło mu
 patrzeć. [...] Daje tu o sobie znać elitaryzm autora
 TN. [...] w przeciwieństwie do Eckharta, który z *unio*
mystica czynił propozycję dla nielicznych – coś więcej,
 czego osiągnięcie jest nader pożądane, ale do zbawie-
 nia niekonieczne – Frankfurczyk traktuje *unio mysti-*
ca jako jedyny niezbędny środek pozwalający uniknąć
 potępienia (życia jako piekła). Mistyczna głębia jest
 więc w TN jedyną drogą ratunku dla każdego czło-
 wieka. A w związku z tym musi być w zasięgu możliwości
 wszystkich (Eckhart zaś *expressis verbis* twierdzi, że dla
 wielu może to być za trudne). Frankfurczyk, rozu-
 mujący w ten sposób, jawi się więc jako mistyk ega-
 litarysta. Teraz jednak wszelki egalitaryzm musi wziąć
 w łeb. Oczywiście, teoretycznie każdy człowiek (rów-
 nież, a może zwłaszcza u progu nowych czasów) mógł-
 by wejść na ścieżkę *unio*. Praktycznie jednak ludzkie
 przywiązanie, więcej!, zachłystnięcie się możliwościami
 nieskrępowanego praktykowania *annemen* zaczyna być
 tak ogromne, że nieostrożne zachęcanie do mistycz-
 nego życia doprowadziłoby li tylko do dalszej eskalacji
 przywłaszczającej egotycznej żądz. Trzeba więc nar-
 cystyczne, zbuntowane masy (których pierwocinami
 są «wolne duchy» [wolnoduchacze] konsekwentnie
 studiować i zaprawiać w dyscyplinie. Bo tylko nieliczni są
 w stanie, wychodząc ponad reguły i instytucje, osią-
 gnać prawdziwą wolność i prawdziwe oświecenie. Nie
 przez przypadek pisze Frankfurczyk, że tak niewielu
 ludzi doszło do prawdy (por. TN 26). [...] TN okazuje
 się pismem dla wtajemniczonych, dla tych, których nie
 zadowolają powszechne praktyki, zachowania i dążeń-
 ia. I takim pismem pozostaje ona do dzisiaj. To nie jest
 traktat dla tych, którzy wybrali potępienie, czyli należą
 do niezliczonych mieszkańców ziemskich piekieł żar-
 łocznego przywłaszczania i troski o siebie (o sobność).
 Ich trzeba trzymać w karności reguł i w posłuszeństwie
 instytucjom³⁴.

Autor TN daje wyraz przerażeniu i oburzeniu na
 kult „ja” i zawłaszczające praktyki ludzi. „Trzeba jed-
 nak pamiętać o tym, że bierze tu górę postawa *Ge-*
lassenheit. W postawie tej chodzi przede wszystkim
 o zdanie się (*lassen*) na Boga (na boskie *weßen*), czyli

na skupieniu się na nim i na wypełnieniu jego woli. «I nie ma człowiek zewnętrzny żadnego „dlaczego” ani interesu w tym, lecz tylko tak, żeby uczynić za- dość wiecznej woli» (TN 28). „Postawa ta, jeśli ma być autentycznym zaangażowaniem w pełnienie owej boskiej woli istnienia, musi być połączona z całkowi- tym oderwaniem od siebie samego, z radykalnym po- zostawieniem (*lassen*) siebie (sobności) jako struktury przywłaszczania. Frankfurtczyk jednak i na tym nie poprzestaje, i z powyższymi znaczeniami *lassen* wiąże trzecie, czyli pozwolenie (a raczej bierne przyzwolenie) na to, co człowieka otacza i w czym musi uczestniczyć. «Nie chcę ani być, ani nie być, ani żyć, ani umrzeć,, ani wiedzieć, ani nie wiedzieć, ani czynić coś, ani przy- walać na coś i tak samo ze wszystkim, co do tego jest podobne. Lecz jestem posłuszny – czy to aktywnie, czy pasywnie – wszystkiemu, co musi i powinno stać się i być» (TN 28)”³⁵.

„...*Gelassenheit* staje się [...] sztuką niedziwienia się i niebuntowania się przeciwko temu [niesprawie- dliwości i złu] – nawet w formie (mniej lub bardziej dramatycznego) pytania «dlaczego». Jest natomiast głęboką świadomością, że innego świata niż ten, w którym tak wiele znaczą wolnoduchacze (zwiastują- cy zbliżanie się kryzysu nowych czasów), nie należy się spodziewać i że nie powiedzie się żadna rewolucja, ani restauracja starego porządku. Jedyne, co może i musi robić adept sztuki *Gelassenheit*, to odmawiać wszelkich działań, które takie niesprawiedliwe i upadłe oblicze świata jeszcze bardziej by wzmogły i utrwaliły. «Moż- na by teraz powiedzieć: Skoro on dla każdego chce, pożąda i każdemu czyni to, co najlepsze, to powinien też pomagać każdemu i czynić wszystko, żeby spełniła się jego wola, a więc jednego uczynić papieżem, innego biskupem i tym podobnie. Niechaj jednak każdy roz- waży, co następuje: Kto dopomaga człowiekowi w peł- nieniu jego własnej woli, ten dopomaga mu w tym, co najgorsze» (TN 34).

Cóż poza tym? Podążać za swym wewnętrznym dy- namizmem, za swoją prawdziwą (wieczną) wolą, która jest wolą samego istnienia. Robić to bez «dlaczego», a więc i bez liczenia na cokolwiek w kwestii społecznej. I w tym względzie zachować pusty umysł. Czyli być ta- kim, jakim był Chrystus Jezus: «Gdyby ktoś pytał słoń- ce: dlaczego świecisz?, ono odpowiedziałoby: muszę świecić i nie mogę inaczej, ponieważ jest mi to właści- we i przysługuje mi, a mimo to trwam niezwiązane z tą własnością i ze świeceniem. Tak samo jest też z Bogiem i Chrystusem. I wszystkiego, co jest boże i przysługuje Bogu, nie chce on, i nie czyni, i nie pragnie inaczej niż jako dobro samo w sobie oraz dla dobra, a żadnego innego «dlaczego» tam nie ma» (TN 26)³⁶.

W tę tonację myśli o odrzuceniu pełnego pychy „ja” wpisuje się także Ibsen, włączając wyraźnie swo- ją teologię przedstawioną tak sugestywnie w *Brandzie* (1866) i *Peer Gyncie*, w sferę luteranizmu. Stary Peer,

który po kilkudziesięciu latach nieobecności pojawia się w kraju lat dziecińczych, by odnaleźć siebie, otrzy- muje następującą naukę o prawdziwym i godnym od- nalezienia „byciu sobą”:

Być sobą: znaczy unicestwić siebie.

Mogę ci to jeszcze inaczej wyjaśnić [...];

[...], że być sobą to znaczy przestrzegać

Mistrza zamierzeń we wszystkim³⁷.

Najłagodniej rzecz ujmując, za umieszczeniem Wit- kacego w kontekście przedstawionej przeze mnie do- tychczas problematyki „ja” i istnienia przemawia fakt, że był on wrażliwy na wskazane zagadnienia przedsta- wione przez Ibsena, Stirnera, Mistrza Eckharta i auto- ra *Teologii niemieckiej*. Argumentację za przyjęciem tej tezy łatwo wzmocnić. Jak już wspominałem, Witkacy po swojemu zapowiadał rozmaite tendencje w myśli i wyobrażeniach świata nowoczesności jego czasów i po swojemu w nich uczestniczył. Spojrzenie na jego światopogląd i filozofię w kontekście zaprezentowa- nych koncepcji i jeszcze wielu innych możliwych, jest z wszelką pewnością pożyteczne.

Witkacy wyciąga z kryzysu „ja” bardzo istotne kon- sekwencje. Pyta jednakże o coś więcej niż tylko o „ja”. Pyta o człowieka jako o pewną całość w całości wszyst- kiego, co istnieje, o to, co dzieje się z człowiekiem w świecie, w którym wartości: religia, sztuka i filozofia wchodzą w stan schyłku, a wreszcie upadają. Ich upa- dek pociąga za sobą nieuchronnie upadek człowieka. Pojęcia „ja” używa bardzo rzadko i kryją za tym poważ- ne racje. Nie zadowalają go aspekty psychologiczne, biologiczne, fizyczne czy społeczne człowieka, chce ko- niecznie wskazać na jego istnienie, na charakter meta- fizyczny czy ontologiczny pojęcia „człowiek”. Jego myśl funkcjonuje na gruncie metafizycznym czy – jak zaczął pisać konsekwentnie na początku lata 30. – na grun- cie ontologicznym. Wedle jego nowej terminologii jest to już nie metafizyka, ale Ontologia Ogólna. Aby wy- jaśnić, co miał na myśli, trzeba odwołać się także do jego głównego dzieła filozoficznego z tego czasu, zwa- nego zresztą przez niego „główniakiem” (od niemiec- kiego Hauptwerk), noszącego wielce znamienity tytuł *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia* (ukończone w roku 1932, wydane w 1935). W dzie- le tym Witkacy rozstaje się po części ze słownictwem oraz z problematyką katastroficzną znanymi z części IV *Nowych form w malarstwie*. Na końcu wstępu do tej książki, datowanego: „14 XII 1932 r.”, pisze o tym, co następuje: „...poglądy tu wyrażone zostały skonsolido- wane w zasadniczych konturach w roku 1917 i od tego czasu nie uległy istotnej zmianie”³⁸. Podkreśla zatem, że zachowuje wierność przede wszystkim *Wstępowi filo- zoficznemu* do *Nowych form w malarstwie* jako tekstowi ściśle filozoficznemu. W moich uwagach odwołuję się jedynie do pojęcia Istnienia i pojęcia Istnienia Poszcze-

gólnego (w skrócie IP, liczba mnoga IPN), gdyż tylko one są mi potrzebne do osiągnięcia moich obecnych cząstkowych celów.

Witkacemu idzie nie o „ja” w jakimkolwiek kształcie, ale o człowieka rozumianego jako byt osobowy. Terminu „ja” używa rzadko, ale niekiedy w sposób godzien refleksji. W jego *Wstępie filozoficznym* czytamy: „...poczucie jedności naszego «ja», bezpośrednio dane, które nazwiemy jakością jedności i które musimy uznać za istniejące zawsze w «tle zmieszonym» innych jakości, leży u podstawy uczucia niepokoju metafizycznego, którego przejawami u wyższych Istnień Poszczególnych jest religia, filozofia i sztuka, mające wspólne źródło, ale różniczkowane w ciągu społecznego rozwoju. Bezsilność czysto psychologicznego stanowiska wobec tej jedności naszego «ja» jest zupełna, a punkty widzenia zupełnie uprawnione w fizyce doprowadzają do tego pseudonaukowego dążenia, w którym staramy się wszystko mniej znane wytłumaczyć stosunkowo bardziej znanym i uczucia religijne wyprowadzać bez skutku z głodu, strachu lub uczuć erotycznych, a sztukę – z chęci porozumienia się lub z erotycznej kokieterii, co przypomina bezskuteczne wysiłki stwarzania czegoś z niczego”³⁹. Lektura cytowanego fragmentu wskazuje między innymi na kwestie interesujące z naszego obecnego punktu widzenia. Najpierw dowiadujemy się, co Witkacy AD 1917 rozumiał przez „ja”. Nieco prowizorycznie, bez przyjrzenia się wszystkim użyciom tego zaimka osobowego we wszelkich jego tekstach, można określić „ja” jako spontaniczne poczucie naszej jedności wewnętrznej jako indywiduum ludzkiego. Istnieje ona zawsze w stanie nie do końca uświadomionym wśród innych jakości, w owym, wedle określenia Witkacego, tle zmieszonym innych jakości. Skoro mamy do czynienia z jednością, to znaczy, że możemy także przyjąć jakąś wielość przekształconą w jedność. Przeżywanie jedności ma szczególne znaczenie. Pojawia się ono nieczęsto, po spełnieniu pewnych warunków. Przeżywanie owej jedności jest źródłem uczucia niepokoju metafizycznego, który prowadzi do poszukiwania wyrazu. Jest nim odpowiednio i w kolejności chronologicznej powstawania: religia, sztuka i filozofia. To właśnie te wartości, emanacja i gwarancja prawdziwego człowieczeństwa, ulegają degradacji, a w niedalekiej przyszłości likwidacji.

Witkacy bardzo stanowczo i radykalnie rozdziela naukę i filozofię. Filozofii przypisuje o wiele większe znaczenie dla człowieka metafizycznego niż nauce. Zwalcza uparcie uzurpację nauk szczegółowych, które zamierzają całkowicie zawładnąć człowiekiem, a przy okazji pozbawić go człowieczeństwa w sensie Witkacowskim: uniemożliwić mu przeżywanie uczuć metafizycznych. Kto tych uczuć zupełnie jest pozbawiony, ten jest człowiekiem tylko z nazwy. Przestaje być indywiduum, Istnieniem Poszczególnym, staje się jedynie egzemplarzem gatunku.

Problem IP, Istnienia Poszczególnego, został w formie znacznie pogłębionej i rozbudowanej podjęty w *Pojęciach i twierdzeniach implikujących pojęcie Istnienia*.

Już Konstanty Puzyna wskazał w swoim słynnym wstępie do pierwszego wydania dramatów Witkacego (1962) na paralelę pewnych nurtów jego myśli z koncepcjami Martina Heideggera. Krzysztof Pomian powraca do Heideggera w swoim studium *Filozofia Witkacego*, ogłoszonym w roku 1969, wskazując na odmienne niż Puzyna idee i konteksty. Heidegger podobnie jak Witkacy i niemal w tym samym czasie krytykuje nieuprawnione próby zdominowania filozofii przez naukę. Idzie przede wszystkim o słynny esej Heideggera z roku 1929 pod tytułem *Was ist Metaphysik?*, który zresztą ukazał się po raz pierwszy po polsku w przekładzie Pomiana⁴⁰. Nauka rezygnuje z ujęcia całości bytu za sprawą odrzucenia pojęcia nicości. Pomian cytuje Heideggera, przytaczając słowa, które wstrząsnęły filozofią XX wieku: „pytanie o nicość stawia nas samych, którzy zapytujemy, pod znakiem zapytania. Jest to pytanie metafizyczne”⁴¹ i inne jeszcze: „bez pierwotnego objawienia się nicości nie byłoby ani bytu osobowego, ani wolności”⁴². Zarówno Witkacy, jak Heidegger wiążą – pisze Pomian – „krytykę nauki i obronę metafizyki z afirmacją swoistości bytu osobowego, jego niewydolności i niesprowadzalności. Analogii tej nie należy posuwać zbyt daleko; rozumienie całości bytu przez Witkiewicza różni się bowiem w istotny sposób od Heideggerowskiego pojmowania całokształtu jestestwa i, odpowiednio, różnią się ich poglądy na sposób nawiązania kontaktu z całością”⁴³. Tym ostatnim stwierdzeniem Pomian dezawuuje przekonanie Puzyny o bliższym pokrewieństwie myśli Witkacego z metafizyką Heideggera.

W ujęciu Witkacego Istnienie jest pewną jednością. Zdaniem Krzysztofa Pomiana „utożsamieniu Istnienia i jedności musi odpowiadać utożsamienie wielości i nicości. Ale wobec tego wątpliwe staje się istnienie osoby uprawiającej filozofię jako różnej od innych przedmiotów, chyba że osoba ta utożsamia własne istnienie z Istnieniem; to jednak równoważne jest zajęciu stanowiska skrajnie solipsystycznego, które Witkiewicz odrzuca. Jeśli zatem nie chce się zaprzeczyć istnieniu samego siebie, to jest się zmuszonym do odstąpienia od radykalnego monizmu. Stąd twierdzenie: «Pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości»”⁴⁴.

Idąc nadal tropem interpretacji Pomiana, referuję kilka wątków jego studium o filozofii Witkacego. Zachowuje on Istnienie jako pewną jedność, ale wprowadza także „wielość elementów przez ową jedność unifikowanych. Zmusza go to natychmiast do nadania Istnieniu, stanowiącemu o całościowym charakterze wielości poszczególnych elementów, innego sposobu bycia niż ten, który samym tym elementom przysługuje. Paradoksalnie można powiedzieć, że Istnienie nie istnieje, gdyż nie jest jednością; ale rów-

nocześnie musi ono jakoś istnieć, gdyż w przeciwnym przypadku rzeczywistość zatraciłaby charakter całościowy. Stąd pojęcie jednej i jedynej Formy Istnienia, które ma umożliwić rozwiązanie tej sprzeczności⁴⁵. Tą formą jest czasowość, a zarazem przestrzenność Istnienia. Witkacy pisze następująco o Istnieniu Poszczególnym: „Pojęcie IP nie podlega innej definicji prócz określenia go jako elementu wielości Całości Istnienia”⁴⁶. IP jest to zatem element Wielości połączony w Jedność przez czasoprzestrzeń, czyli Formę Istnienia.

Tak zwany „katastrofizm Witkacego”, który często zniechęca do studiowania jego myśli i psuje zwalczany zresztą przez niego „dobry humor”, oraz reszta zajmującej mnie obecnie problematyki zostały wyłożone w *Nowych formach w malarstwie* i przedstawione, a bywa, że uzupełnione, w jego dramatach i powieściach. *Nowe formy w malarstwie* za sprawą *Wstępu filozoficznego* i części IV książki *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym* zaczynają się od filozofii i kończą na filozofii. Na początku mamy do czynienia z rozprawą ontologiczną, na końcu zaś z rozważaniami o schyłku kultury, o nadciągającej katastrofie, której nie da się żadną miarą powstrzymać. Część IV ma charakter katastroficznego proroctwa ze wskazaniem na to, co do katastrofy prowadzi. Myśli w niej wyłożone zakotwiczone są w przeszłości, w której pojawiły się pierwsze symptomy upadku, wychylone jednak w kierunku przyszłości. Nadaje to jej charakter prognozy czy próby futurologicznej, ale jednak najtrafniejsze wydaje się określenie jej jako wizji artysty i filozofa, który posiadał przekonanie, że ma innym coś ważnego do przekazania. Złe nowiny dotyczą zarówno szans na przetrwanie człowieczeństwa w ludziach, jak przetrwania sztuki i filozofii. Jedno i drugie wiąże się ściśle ze sobą. Bohaterowie dramatów i powieści Witkacego to ludzie upadli, mający ledwie wspomnienie tego, czym były kiedyś religia, sztuka i filozofia. Wśród bardzo licznej galerii jego postaci nie ma ani jednej postaci pozytywnej.

Istotę jego poglądów na sytuację człowieka i los kultury można pokrótce przedstawić następująco: „rozwój ludzkości idzie, zaczynając od najpierwotniejszego zrzeczenia, w kierunku upośledzenia indywiduum na rzecz tego zrzeczenia, przy czym indywiduum to, w zamian za pewne wyrzeczenie się, otrzymuje korzyści, których samo by osiągnąć nie mogło. Podporządkowanie interesów jednostki interesom ogółu – oto najogólniejsze ujęcie tego procesu, który nazywamy uspołecznieniem”⁴⁷. Procesu uspołecznienia nie da się cofnąć, ani nawet powstrzymać; jest on nieodwracalny. Język opisu, którego używa Witkacy, jest językiem antropologii kultury i filozofii, w powyższym cytacie jeszcze dość słabo obecny. Najwyższe wartości to dla Witkacego sztuka i filozofia (metafizyka), ponieważ są one w stanie dać wyraz niepokojowi metafizycznemu, przeżyć i przekazać

uczucia metafizyczne, czyli przeżycie jedności w wielości wszystkiego, co istnieje, w stanie ekstazy, przekazać Tajemnicę Istnienia. Tajemnicy nie można przeniknąć ani wyjaśnić; można ją kontemplować i co jakiś czas osiągnąć stan ekstazy w jej przeżywaniu. Jedność w wielości czy jedność wielości to jedno z *loci communes* myśli filozoficznej, ale u Witkacego owa metafizyczna ekstaza ma ogromne znaczenie. Jest ona wyznacznikiem człowieczeństwa – kto przestaje ją przeżywać, jest tylko formalnie człowiekiem, o czym już wspominałem. Pozostaje nadal egzemplarzem gatunku *Homo sapiens*, ale człowiekiem w sensie głębokim być już przestał. Jest konsumentem i producentem, doznaje przyjemności seksualnych, ale nie ma potrzeb o znaczeniu metafizycznym. Odwołując się do języka moich rozważań: został zredukowany jedynie do poziomu „ja” popędowego; niczego więcej w nim nie znajdziemy. Utracił on także ten rodzaj zdziwienia, który według starożytnych Greków stanowi źródło filozofii. Przestał być zdolnym do życia i działania teoretycznego, rozumie tylko, jeśli w ogóle można tu mówić o rozumieniu, mowę popędów. Takich ludzi Witkacy porównuje często do kółek czy trybików w maszynie społecznej. Upadek czy stopniowe zanikanie Istnień Poszczególnych pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje, prowadzi bowiem do śmierci religii, sztuki i filozofii. Witkacy jest przekonany, że religia upadła już całkowicie. Ludzie jeszcze niejasno przezuwają, że ponieśli wielką stratę. Dowodem na to jest powstawanie sekt, tworzonych w złej wierze, nazywanych przez niego trafnie „sztucznymi religiami”. Są to religie nieopierające się na żadnym objawieniu; przeciwnie, żerują one na nostalgii „byłych ludzi” i cele ich powstawania są czysto utylitarne, przede wszystkim polityczne. Założyciele tych religii wykorzystują zaniżającą tęsknotę za utraconymi przeżyciami religijnymi i metafizycznymi, za poczuciem Tajemnicy Istnienia, ale nie mają do zaoferowania niczego ponadto. Naiwni, uwiedzeni przez fałszywych proroków wyznawcy traktowani są czysto instrumentalnie. Utrata religijności i jej konsekwencje oznaczają śmierć kultury świata zachodniego. Ciekawe, że poglądy takie głosi Witkacy, który określał się chętnie jako wyznawca materializmu biologicznego, a w późnych latach 30. sporadycznie jako agnostyk. Podobnie myślał Kołakowski jako autor odnalezionego i wydanego ostatnio eseju *Jezus ośmieszony*, napisanego na początku lat 80., który twierdził, że odrzucenia chrześcijaństwa Europa nie przetrwa. Warto przypomnieć, że nie wiemy o tym, by istniała kiedykolwiek cywilizacja obywatelska bez religii. Może się to przydarzyć po raz pierwszy w dziejach człowieka w świecie zachodnim. Niektórzy z filozofów uważają, że tak właśnie będzie w Europie. Coraz częściej rozlegają się głosy tych, którzy całkowity upadek religii uważają za niemożliwy. Nie przesądza to jeszcze, czy kultura w jakimkolwiek sensie europejskim czy zachodnim przetrwa; a jeśli przetrwa, to w jakim kształcie?

Witkacy cenił religię z powodów dość oczywistych. Pierwotne religie były według jego przekonań objawieniem Tajemnicy Istnienia dla wyznawców, pozwalały także oswoić metafizyczny lęk. Były one źródłem, przekazem i sposobem obłaskawienia Tajemnicy. W owych czasach nie było jeszcze wyobrażenia czy pojęcia metafizyki. Depozytariuszami tajemnicy byli kapłani, którzy sprawowali nieograniczoną władzę nad pokornym tłumem. Indywidua panowały nad bezwolną masą. Władcy, podobnie jak kapłani, albo zarazem władcy i kapłani, bywało, że pochodzili od bogów, w każdym przypadku mieli naturalny i bezpośredni kontakt z Tajemnicą, lęk przed którą paraliżował wyznawców i jednocześnie poddanych. Witkacy użył w odniesieniu do tłumy charakterystycznego określenia „porowata masa tłumów”⁴⁸. Pojęcie masy jest istotne dla zrozumienia jego koncepcji społecznych i politycznych. Masa ludzka istniała „zawsze”, poczynając od czasów pierwotnych; była bezwolna i bezwzględnie poddana silnym indywiduom. Niekiedy pojawiała się ona jako potęga, zwykle na krótko, rychle podporządkowywana na nowo. W dziejach Zachodu masa objawia się jako potęga, kiedy władza indywiduów słabnie. Poznała ona w pełni swoją potęgę w czasie rewolucji francuskiej 1789, którą Witkacy z szacunkiem nazywa Wielką Rewolucją Francuską i pisze dużą literą. Należy on do tych licznych intelektualistów, którzy – z aprobatą lub bez aprobaty, kiedyś, podobnie jak dzisiaj – uznają ją za cezurę o ogromnym znaczeniu w dziejach świata zachodniego. Witkacy odwoływał się do rewolucji często, także przez usta postaci swoich dramatów i powieści. W *Nowych formach w malarstwie* pisał o czasach dawno minionych, o rewolucji i własnej współczesności następująco: „Życie było tak samo krótkim i znikomym, ale unosiła nad nim wiara w wieczność ducha, która z jednej strony nie kazała się ludziom spieszyć w gorączkowy sposób, z drugiej śmierć, szczególnie ludzi potężnych, czyniła tematem godnym wiecznych pomników, nad którymi w mękach straszliwych pracowały całe rzesze istot niegodnych niezawisłego istnienia. Tłum szary był tylko miazgą, na której wyrastały potworne i wspaniałe kwiaty, władcy, synowie potężnych bóstw i kapłani, trzymający w swych rękach straszliwą Tajemnicę Istnienia. Dziś ze zdumieniem prawdziwych demokratów nie możemy pojąć, że tłum ten mógł znieść tyle cierpień i znęcań się nad «godnością człowieka» bez protestu i buntu [...] Aż nareszcie tłum ten, korzystając z nieporozumień trzeciego stanu z królem, zatrzęsł po raz pierwszy kajdanami w Wielkiej Rewolucji Francuskiej i jakkolwiek popadł w niewolę u tego stanu kupców i przemysłowców, którzy przy jego pomocy spod jedynej władzy się uwolnili, poczuł wtedy swoją siłę i chwili tej zapomnieć już nie mógł.

Jest to chwila przewalania się naszej historii w drugą jej część, zasadniczo różną od pierwszej: masa szarego tłumy wyciągnęła swoje macki po władzę; może je na

chwilę cofnąć, ale by z większą jeszcze siłą wyciągnąć tysiące nowych i potężniejszych, oplatając całą ziemię w łączące się ze sobą w nierozplątaną sieć organizacje potężniejsze i ujmujące twórczość przyszłego życia. Ten szary potwór, którego tak się boją dziś wszyscy zdegenerowani potomkowie dawnych władców świata, ta wielomackowa mątwą, pajęczna masa przędać lepka ciecz zastygającą na konających ciałach narodów w ponadnarodowe związki dławiące wszystko, co nie podpada pod kategorię bezpośredniej dla niej użyteczności – to jest bóstwo naszej przyszłości, bóstwo nieskończenie straszniejsze od tych, przed którymi korzyili się byli władcy ziemi”⁴⁹.

Ten długi cytat niesie zarówno istotne treści, jak daje jasne wyobrażenie o katastroficznej myśli Witkacego. Jego radykalne odrzucenie politycznych aspektów porewolucyjnego doświadczenia, zarówno teoretycznego (Francja), jak praktycznego (Rosja), i rodzących się projektów przemian nie ma wbrew pozorom charakteru politycznego. Zasadniczą kwestią są sprawy „duchowe” w znaczeniu filozoficznym, zatroskanie o indywiduum ludzkie i los kultury. Zagłada Istnienia Poszczególnego jest równoznaczna z zagładą istniejącej jeszcze kultury. Zagłada gwałtowna, rewolucyjna bądź łagodna i powolna, by tak rzec dobrotliwa, przez wyczerpanie. W nowym świecie miejsca na kulturę zabraknie; jej funkcje przejmie rozrywka skrojona na rozmiar istoty nowych czasów, mówiąc inaczej: prymitywa. Porządek upadku jest – przypomnijmy – następujący: najpierw upadnie religia, już jest martwa, zastąpiona przez namiastki albo „sztuczne religie” zakładane przez fałszywych proroków; po upadku religii koniec przyjdzie na sztukę i filozofię. Sztuka kona, utrzymuje Witkacy, filozofia popełni wkrótce samobójstwo poprzez szczegółowość i mialkość podejmowanych problemów. Artyści zachowali pamięć o sztuce, ale nie są już w stanie, albo: wkrótce nie będą w stanie tworzyć sztuki prawdziwej, czyli sztuki w Czystej Formie. Cierpią na to, co Witkacy nazywa: „nienasyceniem formą”, czyli uciekają się do skrajności w dziedzinie sztuki, ale nawet najsłabsze rozwiązania i największe skandale nie są w stanie ich zaspokoić. Miotają się w rozpacz, ale ich tragedia przemieniła się w groteskę; są nieautentyczni, a zatem śmieszni, i nawet ich rozpacz i ból są skażone błazeństwem. Filozofia wyrzeka się minionej wielkości, odwraca się od prawdy i metafizyki, grzęznąc w zagadnieniach cząstkowych i mało istotnych. Nie powstają już systemy filozoficzne, a wysiłek schyłkowego filozofa cechuje jałowość, niepewność i mialkość jego myśli. Upadły bądź upadający świat zamieszkują osobliwi bohaterowie. Skrachowali artyści i filozofowie, byli giganci władzy i nauki, należący do wielu ras i narodów zaludniają powieści i dramaty Witkacego. Jego dramat ma bowiem za miejsce akcji cały świat, a problematyka, którą porusza, dotyczy zasadniczych przemian nie tylko świata zachodniego, ale po części całego świata, który ze światem zachodnim

spotyka się w stopniu coraz szerszym. W tym świecie, jak gdzieś napisał, „zaciął nawet płacz wszelki i ziemskie skowytania o litość”.

Czy przedstawiony przeze mnie stan i krytyka świata nowoczesnego wedle Ibsena, Stirnera, Mistrza Eckharta, autora *Teologii niemieckiej* i Witkacego daje nowoczesności szansę na pozytywną zmianę bądź odnowę? Nie wiem. Żywię jedynie nadzieję. Odwołuję się na koniec do ostatniego akapitu książki Piotra Augustyniaka, z którego opinią, poza kwestią nadziei, zgadzam się bodaj całkowicie: „To [...] nie powrót do społeczeństwa religijnej, politycznej czy jakiegokolwiek innej karność (podporządkowania jednostki czemuś ogólnemu) stanowi szansę dla istnienia, ale jest nią społeczeństwo unowocześniające się, czyli emancypujące. Jakkolwiek to właśnie w nim zarazem wzmagają się iluzja «ja», jego głupawy narcyzm i żarłoczny egoizm, właśnie w nim otwiera się przestrzeń dla ostatecznego porywu istnienia. Czyli – tam, gdzie wzmógł się grzech, jeszcze obficie wylała się łaska? Z pewnością tak, jakkolwiek ostateczny triumf dokonać się może tylko w nielicznych, jeśli zgoła nie zastąpi go absolutna porażka. Wielka katastrofa istnienia, które wychodząc na poszukiwanie siebie, nigdy już nie powróci do domu, lecz będzie się samopożerać przez swoich niedoszłych zbawicieli”⁵⁰. Odnoszę wrażenie, że Piotr Augustyniak nie daje w istocie żadnej szansy odnowie czy przetrwaniu człowieka w znaczeniu tradycyjnym, bo przecież zwycięstwo wezmą, jak u Witkacego, „byli ludzie”. „Wielka katastrofa istnienia” nastąpi nieuchronnie, jeśli pogląd Augustyniaka rozpatrywać na płaszczyźnie ściśle filozoficznej. Finał jego książki daje jednak wcale silną nadzieję, tyle że na innej płaszczyźnie, na którą przeniósł swoją myśl za sprawą odwołania się do słów św. Pawła z Listu do Rzymian, 5, 20: „Tam natomiast, gdzie rozpanoszył się grzech, jeszcze pełniej zatryumfowała łaska”; jest nią płaszczyzna religijna. Niewierzących wzrusza ona jednak niewiele. Wierzący są przekonani, że łaska obejmie w końcu wszystkich. Jak utrzymują niektórzy, zapowiedziane to jest na Dzień Ostateczny.

Przypisy

- ¹ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*. Posłowie Jan Andrzej Kłoczowski OP, Przeł. D. Zańko, Kraków 2014, s. 100.
- ² L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*. Przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 85.
- ³ K. Marks, *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła zebrane*. Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 346. Początek cytatu w przekładzie polskim brzmi: „Wszystko, co stanowe i zakrzepłe znika”. Przekład został poprawiony przez tłumacza książki Marshalla Bermana noszącej tytuł: *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Universitas, Kraków 2006, s. 23 i przyp. 22 na tejże stronicy.

- ⁴ Por. E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*. Przeł. Ł. Pawłowski, wstęp P. Śpiewak (seria „Kolory Idei”, pod red. naukową P. Śpiewaka), Warszawa 2011, s. 16. Cytat pochodzi z rozdziału I noszącego tytuł *Narodziny historii zsekularyzowanej: Bossuet i Wolter*.
- ⁵ Termin ten przyjęło się już dość powszechnie przekładać dosłownie jako „wewnątrzświatowy”.
- ⁶ Ibidem, s. 18.
- ⁷ W innych przekładach jednoznacznie: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od Boga” (por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. *Stary Testament*, tom drugi, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1992, s. 125; podobnie *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Polskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 2002, s. 637).
- ⁸ *Księga Psalmów*. Tłumaczył z hebrajskiego Czesław Miłosz. Editions du Dialogue, Paris 1981, s. 64.
- ⁹ J.A. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Wstępem poprzedził B. Suchodolski, przekład E. Hartleb dokończył J. Strzelecki, Warszawa 1957, s. 218.
- ¹⁰ Ch. Delsol, *Esej o człowieku później nowoczesności*. Przeł. M. Kowalska, Kraków 2003 (wyd. oryg. Editions de la table ronde, 2000).
- ¹¹ P. Augustyniak, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*. Przeł. P. Augustyniak, *Klasyki filozofii niemieckiej*, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 6. Anonimowa *Teologia niemiecka* oraz książka Piotra Augustyniaka *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. „Teologia Deutsch” i początki filozofii niemieckiej*, *Klasyki filozofii niemieckiej*. Komentarze, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2013 oraz pisma Mistrza Eckharta odgrywają wielką rolę w moim myśleniu o przemianach człowieka nowoczesnego i będę się do tych źródeł wielokrotnie odwoływał.
- ¹² H. Ibsen, *Episk Brand, Brand, Peer Gynt*, [w:] *Henrik Ibsens skifter 5*. Utgitt av Universitetet i Oslo, Red. V. Ystad, Aschehoug & Co (W. Nygaard), Oslo 2007, s. 610; przekład wszystkich cytatów z dramatu Lech Sokół.
- ¹³ Ibidem, s. 705.
- ¹⁴ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu*. Gombrowicz. Borowski. Różewicz, Wydawnictwo Naukowe UAM, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, seria „Filologia Polska” nr 108, Poznań 2009; M. Werner, *Wobec nihilizmu*. Gombrowicz. Witkacy, wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009; *Nihilizm i nowoczesność*, *Studia Komparatystyczne Instytutu Sztuki PAN 5*. Teatr. Sztuka. Kultura, pod redakcją E. Partygi i M. Januszkiewicza, ze wstępem M. Januszkiewicza, L. Sokoła i M. Wenera, Oficyna Wydawnicza „Errata”, Warszawa 2012.
- ¹⁵ K. Skuszanka, *Z notatek reżysera*, cyt. wg E. Wiśniewska, *Recepcja „Peer Gynta” Henryka Ibsena w Polsce po roku 1945*, Uniwersytet Gdański, 1999 (praca magisterska przygotowana pod opieką prof. dr. hab. Zenona Ciesielskiego), s. 75-76. Za możliwość skorzystania z tej pracy dziękuję jej Opiekunowi i Autorce.
- ¹⁶ Zapewne w związku z przygotowywaną antologią odbył się wykład publiczny Leszka Kołakowskiego o filozofii Stirnera w sali Klubu Międzynarodowej Książki i Prasy przy Nowym Świecie, w czasie którego po raz pierwszy dowiedziałem się o jego istnieniu i o książce *Der Einzige und sein Eigentum*. Było to około roku 1964.

- 17 Por. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*. Przekład i przypisy opatrzyli J. i A. Gajlewiczowie. Wstępem opatrzył L. Kusak. Przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 1995, s. XLII.
- 18 Problematykę relacji Ibsen – Stirner przedstawiłem szerzej w artykule *Max Stirner i Henrik Ibsen: dalecy i bliscy*, „Folia Scandinavica Posnaniensia” 2012, t. 12, s. 315-326.
- 19 L. Kołakowski, nota do wyboru fragmentów z książki Maxa Stirnera, [w:] *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 74-75.
- 20 M. Chmieliński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Kraków 2006, s. 10.
- 21 Ibidem, s. 120-121.
- 22 Ibidem, s. 121.
- 23 Por. ibidem, s. 122.
- 24 Ibidem, s. 137-138.
- 25 M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, s. 356.
- 26 Por. V. Ystad, *Henryk Ibsen jako myśliciel*, [w:] *Zamki na lodzice. Szkice o Ibsenie*. Pod red. M. Sibińskiej i K. Michniewicz-Weisland, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007, s. 31.
- 27 M. Chmieliński, *Max Stirner*, s. 150.
- 28 Por. ibidem, s. 177; jest to fragment odpowiedzi Stirnera recenzentom jego książki, ogłoszony pod tytułem *Rezensenten Stirners. Entgegnung an Feuerbach, Szeliga und Hess*.
- 29 Ibidem, s. 179.
- 30 M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, s. 370.
- 31 Ibidem, s. 118.
- 32 M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, s. 189.
- 33 P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem*, s. 10-11.
- 34 Ibidem, s. 185-188.
- 35 Ibidem, s. 188.
- 36 Ibidem, s. 190-191.
- 37 H. Ibsen, *Episk Brand. Brand. Peer Gynt*, s. 729.
- 38 S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902-32)*. Opracował B. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002, s. 147.
- 39 S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*. Oprac. Janusz Degler i Lech Sokół, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002, s. 11.
- 40 M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski. Tłumaczyli: K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- 41 Ibidem, s. 46.
- 42 K. Pomian, *Filozofia Witkacego*, [w:] K. Pomian, *Człowiek pośród rzeczy*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 187. Nie udało mi się zlokalizować cytatu z Heideggera.
- 43 Ibidem, s. 187.
- 44 Ibidem, s. 187-200; cytat z Witkacego: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*, s. 160; jest to ostatnie zdanie Twierdzenia 1 *Pojęć i twierdzeń*.
- 45 Ibidem, s. 199.
- 46 S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*, s. 177.
- 47 S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*. Opracowali: J. Degler i L. Sokół, Warszawa 2002, s. 143.
- 48 Ibidem, s. 151.
- 49 Ibidem, s. 150-154.
- 50 P. Augustyniak, *Bóg jest istnieniem, ja jest grzechem*, s. 263.

