UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

Instytut Filozofii

Marta Łowejko

Problem granic poznania w świetle filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza

Rozprawa napisana

pod kierunkiem

dr. hab. Macieja Dombrowskiego

Spis treści

Wstęp **5**
1. Witkiewicz a epistemologia 5
2. Funkcjonowanie podstawowych pojęć teorii poznania w filozofii Witkiewicza: poznanie, wiedza, prawda 8
3. Źródła poznania 10
4. Granice poznania 12
5. Metodologia 12
7. Plan pracy 15
Rozdział I Pogląd życiowy **17**
1. Wprowadzenie 17
2. Historia pojęcia 20
3. Rozróżnienia terminologiczne 23
4. Witkiewicza pogląd życiowy. Tezy i kwestie problematyczne 24
5. Szczegółowe tezy poglądu życiowego 36
6. Podsumowanie 38
Rozdział II Poznanie naukowe **39**
1. Wprowadzenie 39
2. Zarys poglądów Witkiewicza na naukę 39
3. Obiektywność nauki 43
3.1. Metoda naukowa jako gwarant obiektywności 46
3.2. Postęp nauki vs jej zmienność; kumulacja wiedzy a rewolucje naukowe 48
3.3. Rys psychologiczny, typ mentalności badaczy i ich wpływ na rozwój nauki 50
4. Bariery w rozwoju naukowym 54
5. Nauka a inne rodzaje poznania 56
6. Podmiot poznający jako istotny element poznania naukowego 59
7. Fizyka a inne nauki 62
8. Problem wiedzy i samowiedzy; problem obserwatora 66
9. Nauka jako część rzeczywistości 68
10. Podsumowanie 69
Rozdział III Rozwój i kres poznania w nauce i filozofii **71**
1. Wstęp 71
2. Koniec filozofii 73

Rozdział IV Gatunkowe ograniczenia poznawcze **80**
1. Wstęp 80
2. Rys historyczny 81
3. Aparat poznawczy 82
4. Gatunek – granice poznania 87
4.1. Teoria skal świadomości 89
5. Wnioski 91
Rozdział V Wiara **92**
1. Wprowadzenie 92
2. Ramy teoretyczne. Teizm, ateizm, agnostycyzm 93
3. Wiara a religijność 99
4. Witkiewicza poglądy na religię 100
5. Witkiewicza postawa religijna 101
6. Poglądy Witkiewicza dotyczące istnienia Boga 106
7. Duchowość 114
8. Wiara filozoficzna 118
9. Podsumowanie 120
Rozdział VI Tajemnica Istnienia **122**
1. Wstęp 122
2. Charakterystyka Tajemnicy Istnienia 123
3. Pozytywny wymiar Tajemnicy 125
4. Konieczność Tajemnicy 127
5. Ścisłość pojęcia 129
6. Zawartość pojęcia Tajemnicy 130
7. Podmiot poznania jako przedmiot poznania 131
8. Nieskończoność 133
8.2 Witkiewicz a nieskończoność w małości i w wielości 135
8. 3. Pojęcia proste i niedefiniowalne 138
9. Problem psychofizyczny 141
10. Tajemnica „konieczności”/racji dostatecznej 143
11. Aktualność filozofii Witkacego – misterianizm 144
Zakończenie **156**
1. Wnioski 157
2. Aktualność filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza 160
3. Perspektywy badawcze 162
Bibiliografia **163**

Wstęp

1. Witkiewicz a epistemologia

Jak dotychczas brak całościowego i wyczerpującego opracowania zagadnień epistemologicznych występujących w filozofii Witkiewicza. Wzmianki dotyczące tej tematyki pojawiają się raczej przy okazji omówień innych problemów. Powodem takiego stanu rzeczy jest zapewne fakt, że filozofia Witkiewicza jest kojarzona raczej, niewątpliwie słusznie, z ontologią (opracowywany i dopracowywany przez kilkanaście lat system Ontologii Ogólnej), jak również z estetyką i historiozofią (tym dwóm ostatnim w późniejszym okresie swojej twórczości poświęca stosunkowo mało uwagi). Brak w pismach tego polskiego filozofa traktatów o charakterze *stricte* epistemologicznym. W swoich deklaracjach prezentował epistemologię jako podrzędną względem ontologii, wypowiadając się o niej w sposób następujący:

> Odrzucam epistemologię, bo nie wierzę w nią jako w oddzielną dyscyplinę, przy pomocy której Niemcy, nie chcąc być durnymi materialistami i bojąc się metafizyki zrobili sobie otworek pośredni. Ale to złuda, bo dana epistemologia opiera się zawsze o jakąś mniej lub więcej uświadomioną ontologię[1].

Cytat ten odsyła do bardzo istotnego i złożonego problemu: czy można te dwie dziedziny – ontologię i epistemologię, oddzielić od siebie, budować system epistemologiczny, nie opierając się na założeniach ontologicznych i *vice versa*? Sam Witkacy postuluje ich sprzężenie, jednocześnie uznając jałowość zajmowania się wyłącznie kwestiami poznawczymi, bez podejmowania prób odpowiedzenia na pytania

[1] S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, Warszawa 2002, list nr 48 z 16.04.1937 r., s. 62. W innym miejscu pisze: „Dziś zastrachana (i całkiem słusznie jako problem logistycznej tresury) filozofia trzyma się kurczowo tzw. «*Erkenntnistheorie*» (Teorii Poznania) (coś, co według mnie w ogóle nie istnieje), jakiejś mieszaniny psychologizmu, fizykalizmu i logistyki, ni[e] starającej się nawet uściślić stosunków owych dyscyplin i ich kierunków w jedynym ogólniejszym systemie, a przecież to właśnie jest jej najistotniejszym zadaniem", S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2003, s. 95.

istotowe, czyli dla Witkiewicza pytania o Istnienie[2] jako takie, a więc pytania natury ontologicznej. Epistemologia, jeśli w ogóle byłby skłonny ją zaakceptować, pozostaje w nierozerwalnym związku z ontologią i bez niej jest w ogóle niemożliwa.

Trudno jednak deklaracje te traktować z całą powagą. Rozważania Witkiewicza przesiąknięte są problemami natury epistemicznej, a teza o ich zasadniczej wtórności względem problemów ontologicznych budzi liczne wątpliwości. Wbrew składanym deklaracjom, pogląd życiowy, a więc zagadnienie „źródeł «poznania»" nazywa on sprawą „pierwszorzędnej wagi", która „daje nam możność jak najdokładniejszego i adekwatnego opisu Istnienia"[3]. Realność dostępna przez dotyk, fenomenalny charakter poznania, jego granice i źródła, to zagadnienia, które obecne są na kartach jego filozoficznych prac i nieraz przybierają formę rozbudowanych analiz. Problem psychofizyczny, problematyka ciała, zmysłów i percepcji były kluczowe w późniejszym okresie jego twórczości. Znawca filozofii Witkiewicza, Bohdan Michalski, również zauważa, że w późniejszym okresie życia skupia się on na filozofii ścisłej (w odróżnieniu od okresu pierwszego, w którym to przeważały problematyka historiozoficzna i ontologia dzieła sztuki), w tym na zagadnieniach takich jak problemy źródeł i granic poznania[4].

Konstrukcja Witkiewiczowskiego systemu filozoficznego oparta jest na pewnych założeniach epistemologicznych, choć filozof *explicite* degraduje epistemologię w filozoficznej hierarchii. Trudno jednak obronić tezę o relacji nadrzędności ontologii wobec epistemologii, nie tylko na gruncie filozofii Witkiewicza, ale i jako ogólną tezę metafilozoficzną, można raczej mówić o relacji dopełniającej, choć charakter tej relacji pozostaje złożony i zasługuje na osobne, pogłębione analizy

Twierdzę, że sztuczne negowanie, oddalanie czy „ontologizowanie" problematyki teoriopoznawczej niekoniecznie zadziałało na korzyść Witkiewiczowskiej filozofii. Ignorowanie przez Witkiewicza zagadnień epistemologicznych było krytykowane już za

---

[2] Witkiewicz zwykł pisać pojęcia kluczowe dla swojego systemu takie jak Istnienie, Tajemnica Istnienia, Istnienie Poszczególne, itp. Wielką literą, nie był w tym jednak do końca konsekwentny, zdarzało mu się również traktować słowo „pojęcie" synonimicznie ze słowem „termin". By ujednolicić zapis, za każdym razem, gdy będzie mowa o pojęciach tych w odniesieniu do poglądów autora *Pojęć i twierdzeń implikowanych przez pojęcie Istnienia*, będą one zapisywane wielką literą (jeśli chodzi o zapis terminu „tajemnica", wielka litera będzie stosowana gdy mowa będzie o Tajemnicy Absolutnej, mała gdy mowa będzie partykularnych tajemnicach, składowych Tajemnicy Absolutnej, np. tajemnica nieskończoności), gdy będzie zaś mowa o nich w szerszym kontekście lub odnośnie ujęcia innego filozofa (chyba, że również wprowadza on zapis wielką literą), będzie ono podawane małą literą. Te same słowa w funkcji terminu będą zapisywane w cudzysłowie, np. „tajemnica".

[3] S.I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, oprac. M. Dombrowski, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2014, s. 105.

[4] B. Michalski, *Filozofia ontologicznego pluralizmu S. I. Witkiewicza*, [w:] S. I. Witkiewicz, *Pisma Filozoficzne i Estetyczne*, t. IV: *Zagadnienie psychofizyczne*, red. B. Michalski, Warszawa 1978, s. 441.

jego życia przez Bolesława Józefa Gaweckiego, który uważał, że najpierw powinien on sprecyzować swe poglądy na poznanie, a następnie przejść do zagadnień ontologicznych[5]. Warto jednak podkreślić, że deklaracje degradujące epistemologię, nie miały istotnego przełożenia na zawartość tejże filozofii. Jak postaram się wykazać, jest ona przepełniona zagadnieniami epistemologicznymi, choć często są one z konieczności splecione z problemami ontologicznymi.

Witkiewicz, w swej filozofii eksponuje problemy ontologiczne, a poglądy związane z tą problematyką wyraża wprost oraz dąży do stworzenia wyczerpującego systemu. Zagadnienia epistemologiczne pojawiają się jakby przy okazji zagadnień ontologicznych, Witkiewicz nie stara się ich wyszczególnić i uporządkować, nieraz nie wspiera ich też pogłębioną analizą i argumentacją. Stąd potrzeba prześledzenia problematyki epistemologicznej, analizy spójności prezentowanych poglądów oraz refleksji nad wzajemną relacją tez epistemologicznych i ontologicznych.

Zdegradowanie epistemologii do dyscypliny podrzędnej względem ontologii prawdopodobnie wynikało z ogólniejszego założenia, że prawa rządzące poznaniem wynikają wprost z natury i struktury bytu. Według Witkiewicza, co wielokrotnie podkreślał, epistemologia opiera się na ontologii, gdyż wywodzi się z budowy świata, a więc bezpośrednio z zasad bytu. Dzięki temu adekwatne poznanie jest w ogóle możliwe. Teoria poznania ufundowana jest więc na ontologii. Odpowiedzi na pytania ontologiczne implikują odpowiedzi dotyczące epistemologii.

Pomysł Witkiewicza cechuje pewna oryginalność. Bardziej rozpowszechnionym w filozofii wydaje się pogląd przeciwny, zakładający, że to jak poznajemy, determinuje naszą wiedzę o świecie, o bycie[6]. Niemniej jednak, przyjęcie tezy Witkiewicza nie znosi znaczenia zagadnień teoriopoznawczych, nawet gdyby utrzymywać, że są one pochodne od nauki o bycie. Niezależnie od tego, jakie miejsce w hierarchii subdyscyplin filozofii zajmie epistemologia, jej prawa, choćby wynikały z konkretnej propozycji ontologicznej, zasługują na pogłębioną analizę.

---

[5] B. J. Gawecki, *Monadyzm biologiczny i panpsychosomatyzm*, [w:] *Rozprawy filozoficzne*, red. L. Gumański, Toruń 1969, s. 73., Maciej Dombrowski również dostrzega znaczenie problematyki epistemologicznej w tej filozofii oraz uznaje za szkodliwe jej deklaratywne odrzucenie przez Witkiewicza. Sugerowałby on raczej „zepistemologizowanie" jego propozycji filozoficznej, w odwróceniu do postulatu „zontologizowania" filozofii, jaki głosił autor *Zagadnienie psychofizycznego*, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Toruń 2018, s. 312 (przypis dolny).

Witkiewicz niestety nie podejmuje się takiego zadania. Czyni pewne założenia dotyczące teorii poznania (prawdopodobnie mógłby się nie zgodzić na termin „założenie", gdyż poglądy epistemologiczne wynikały dla niego w sposób konieczny z praw Istnienia) jakby przy okazji, traktując je drugoplanowo. Wyłania się z nich jednak złożony obraz naszych możliwości i ograniczeń poznawczych, a jedna z naczelnych kategorii Witkiewiczowskiego systemu, Tajemnica, jak spróbuję wykazać, jest pojęciem *stricte* epistemologicznym.

2. Funkcjonowanie podstawowych pojęć teorii poznania w filozofii Witkiewicza: poznanie, wiedza, prawda

Przed przystąpieniem do analizy poglądów Witkiewicza warto, dla uniknięcia późniejszych nieporozumień, spróbować zrekonstruować jego rozumienie kilku podstawowych kategorii epistemologicznych.

Mówiąc o granicach poznania odnosimy się tak do procesu poznawczego (to, jak poznajemy) jak i do jego rezultatów (wiedza wyrażona w systemie sądów)[7]. Analizując zagadnienie granic poznania, będziemy więc brać pod uwagę zarówno ograniczenia możliwości poznawczych, jak i ograniczenia wiedzy, zgromadzonej w wyniku procesu poznawczego. Jeśli chodzi o granice możliwości poznawczych, mowa będzie zarówno o poznaniu empirycznym (poznanie zmysłowe, obserwacja) jak i rozumowym (system pojęć, logika, teorie i hipotezy). Termin *wiedza* może przybierać różne znaczenia i dystynkcje w zależności od tego, do czego się odnosi[8]. Zasadniczo można uważać Witkiewicza za zwolennika klasycznej, pochodzącej od Platona, definicji wiedzy, według

[7] *Poznanie*, [w:] *Wielka Encyklopedia* PWN, red. naczelny Jan Wojnowski, Warszawa 2004, t. 22, s. 189–191. Dombrowski twierdzi, że w pewnej mierze poznawanie znaczy dla Witkiewicza tyle, co wyrażanie czegoś nieznanego w języku, który już znamy. Uwaga ta nie dotyczy procesu poznania w całej jego złożoności, a raczej swoistej metodologii postulowanej przez Witkacego, polegającej na „wyrażalności" („sprowadzalności") poglądów. M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 288.
[8] Przykładową listę podziałów wiedzy w zależności od branego pod uwagę aspektu przedstawia Renata Wieczorek w swej książce *Transcendentne stany poznawcze : wybrane odmiany i ich status epistemiczny*, Warszawa 2018, s. 16–17.

której wiedzieć to mieć prawdziwe, uzasadnione przekonanie[9]. Interesowała go wiedza propozycjonalna, a więc wiedza dotycząca sądów.

Jeśli mowa o genezie naszej wiedzy o świecie, należałoby Witkiewicza określić jako umiarkowanego racjonalistę genetycznego. Umysł ludzki posiada według niego konkretne uposażenie, które umożliwia nam poznanie w ogóle. Aparat poznawczy, jakim operujemy, wykształcił się w toku ewolucji adekwatnie do rzeczywistości, do której percypowania i opisu służy, tak, aby mógł uchwycić elementarne prawa i zasady nią rządzące (należy podkreślić, że tylko w ograniczonym zakresie, gdyż aparat ten, mimo swego przystosowania, ma swoje ograniczenia oraz w pewnych parametrach „dostrojony" jest dość arbitralnie)[10].

Witkiewicza interesuje ponadto wyłącznie wiedza obiektywna, poznanie rzeczywistości „jako takiej". Umiarkowany optymizm poznawczy i realizm „z konieczną dozą umiarkowanego idealizmu"[11], który, jak twierdzi, przyjąć trzeba, by móc coś sensownie orzekać o świecie[12], pozwalają mu na założenie, że wiedza taka jest dla człowieka dostępna.

Niezależnie od trudności i ograniczeń poznawczych, zasadniczo możliwy jest realny opis świata, czyli taki, który „będzie opierał się na poglądzie życiowym, doświadczeniu, bezpośrednio danych, nauce i wnioskach koniecznych, przy pewnych koniecznych założeniach w poprzednich „istnościach" zawartych, z tych „istności"[13].

Gwarantem poznania i punktem wyjścia wszelkiej refleksji jest bowiem dla Witkiewicza Istnienie Poszczególne, manifestujące się w postaci jednostkowego bytu. Poznanie zawsze pozostaje zapośredniczone w jednostkowych świadomościach, „prywatnych niedokładnych światach". Nie jest ono skazane na idealizm czy solipsyzm, gwarantem obiektywności wiedzy jest tu intersubiektywność, możliwa dzięki użyciu „znaków pojęciowych, tj. znaków o pewnych znaczeniach"[14] oraz zasadniczemu

---

[9] *Ibidem*, s.15, *vide* Woleński J., *Epistemologia*, t. 2, *Wiedza i poznanie*, Kraków 2001, s. 23–26, M. W. Oleksy, *Wiedza jako Prawdziwe Uzasadnione Przekonanie. Czy twierdzy tej wciąż warto bronić?*, „Diametros" 6, 2005, s. 19.

[10] K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 30.

[11] S.I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 122. Witkiewicz, choć w ostatecznym rozrachunku bronił zaciekle realizmu, twierdził, że trzeba dopuścić pewne elementy idealistyczne, rozumiane w ten sposób : „że przedmioty świata zewnętrznego nie przedstawiają się nam jako to, czym są w istocie", *Ibidem*, s. 95 Szerzej omawia ten problem Dombrowski, zauważając, że domieszka idealizmu jest w systemie filozofa korelatem psychologizmu, M. Dombrowski, *Filozof problematyczny. Studia o myśli S. I. Witkiewicza*, Wrocław 2024, s. 135.

[12] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 120.

[13] *Ibidem*, s. 86.

[14] S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 42.

podobieństwu Istnień Poszczególnych danego gatunku, ale też wszystkich Istnień Poszczególnych w ogóle[15].

Co ważne, wiedza nie jest dla autora *Pojęć i twierdzeń* czymś dostępnym w jednym akcie, niejako „na raz" i nie ulegającym modyfikacji. Wiedza, zarówna naukowa, jak i filozoficzna (oparta w dużej mierze na tej pierwszej), ma charakter procesualny, zmienia się w czasie, jednak mimo występujących zmian paradygmatów i teorii mamy, według Witkacego, zasadniczo do czynienia z przyrostem i akumulacją tejże. Zmiany naszego stanu wiedzy są koniecznością wynikającą z jej procesualności, która polega na wprowadzaniu korekt i uzupełnień. W tym sensie nie można mówić o okresowej dezaktualizacji wiedzy[16]. Co więcej, według polskiego filozofa, zbliżamy się do odkrycia Prawdy Ostatecznej (kresu ewolucji stanu wiedzy), która mimo iż absolutna, będzie również z konieczności niepełna.

Poglądy Witkiewicza na poznanie i wiedzę czynią z niego zwolennika korespondencyjno–koherencyjnej teorii prawdy[17]. Z jednej strony mamy więc zgodność sądów z rzeczywistym stanem rzeczy, którego one dotyczą, z drugiej wewnętrzną spójność tych sądów w ramach danej teorii. Koherencja pełni też funkcję kryterium prawdziwości, dopełniając klasyczną definicję, której często stawiano zarzut braku owego kryterium.

3. Źródła poznania

Filozofia Witkiewicza ufundowana jest na poglądach, życiowym, psychologistycznym i fizykalnym, a właściwie na ich fuzji, krytycznej i uzupełnionej o pewne konieczne elementy, a każdy z tych poglądów ufundowany jest na specyficznych źródłach poznania.

Źródłami sądów mogą być dla Witkiewicza zarówno rozum (wiedza *a priori*), jak i doświadczenie (wiedza *a posteriori*). Oba źródła wiedzy są równoważne i skorelowane

[15] *Ibidem*, s. 462.
[16] O tak rozumianej dezaktualizacji pisze Adam Grobler w tekście *Prawda a wiedza*, „Filozofia Nauki" 14, 2006, nr 2(54), s. 97–109. Rewolucje naukowe i zmiany paradygmatów miałyby dekonstruować klasyczną teorię wiedzy, nieodłącznie związaną z prawdą. U Witkacego na taką dekonstrukcję nie ma miejsca. Ewolucja stanu wiedzy jest co najwyżej dążeniem do odkrycia Prawdy Absolutnej Negatywnej (negatywnej z powodu istnienia koniecznej oraz nieeliminowalnej Tajemnicy).
[17] M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Toruń 2018, s. 43.

ze sobą. Nie istnieje coś takiego jak „czyste doświadczenie" i nigdy nie jest ono samodzielnym źródłem poznania. Witkiewicz traktuje je jako relikt odziedziczony po materialistycznej metafizyce XIX wieku[18]. Dla przykładu jedno ze źródeł naszej wiedzy, pogląd zdroworozsądkowy, jest pewnym systemem pojęć, na którym możemy prowadzić określone operacje, treść tych pojęć ma jednak swe źródło w bezzałożeniowym, pierwotnym doświadczeniu rzeczywistości i samego siebie jako podmiotu poznającego. Brak czystej empirii stosuje się również do doświadczenia naukowego. Badacz formułuje hipotezy i buduje teorie w oparciu o przyjęty system pojęć, mający swe podwaliny w pojęciach poglądu życiowego, „bo przecież za doświadczenie nie będziemy uważać samego np. widzenia czerwonego koloru"[19].'

Filozofia jest wiedzą racjonalną, choć w dużej mierze czerpie ona z ustaleń nauk (szczególnie empirycznych, w tym, szczególnie u Witkiewicza uprzywilejowanych – biologii i fizyki, ale również w pewnej mierze apriorycznych, takich jak logika czy matematyka).

Dla postawy zdroworozsądkowej charakterystycznym źródłem poznania *a posteriori* jest bezpośrednia obserwacja, dla poglądu psychologistycznego jest to doświadczenie wewnętrzne oraz zmysłowe, dla poglądów fizykalnego natomiast obserwacja, poddana jednak określonym rygorom naukowym. Wszystkie te źródła poznania są przez Witkiewicza respektowane i brane pod uwagę w procesie budowy systemu Ontologii Ogólnej.

Szczególnym źródłem poznania, któremu polski filozof na kartach swych filozoficznych rozpraw poświęca wiele uwagi i miejsca, jest dotyk, zarówno zewnętrzny jak i wewnętrzny, będący według Witkiewicza nie tylko podstawowym zmysłem, ale także zupełnie prymarnym i niezbywalnym źródłem naszej wiedzy o świecie[20].

---

[18] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 76.
[19] *Ibidem*, s. 77.
[20] Na problem cielesności w filozofii Witkiewicza zwrócił szczególną uwagę Dombrowski, analizując dogłębnie różne jego aspekty. Z tego powodu rozprawa ta nie zawiera osobnego rozdziału poświęconemu temu problemowi na wyłączność, choć rozdział taki byłby w pełni uzasadniony. Zagadnienie dotyku jako źródła i gwarantu realności poznania będzie więc przywoływane tylko szczątkowo, by uniknąć niepotrzebnej redundancji, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 222–229. Warto jednak pokrótce przybliżyć zasadnicze tezy stawiane przez Witkiewicza. Dotyk jest pierwszym i koniecznym warunkiem świadomości każdego Istnienia Poszczególnego, umożliwia mu poczucie siebie samego, „mojości" (dotyk wewnętrzny) w odgraniczeniu od świata zewnętrznego (dotyk zewnętrzny, obejmujący powierzchnię całego ciała). Witkiewicz podkreśla: „Zwracam tu specjalną uwagę na dotyk, gdyż jest on jakością konieczną dla istnienia najbardziej prymitywnego (IP), jakością samopoczucia się od wewnątrz i jakością odgraniczenia od reszty świata, zlokalizowano na powierzchni rozciągłości samej dla siebie, czyli ciała", Witkiewicz S.I., *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 517. Dotyk pełni więc szereg funkcji: wraz ze świadomością ciała umożliwia nam percepcję czasu i przestrzeni, tworzenie pojęcia przedmiotu, poczucie realność, które implikuje

4. Granice poznania

Analizy zawarte w tej rozprawie chciałabym jednak ograniczyć do problemu granic poznania, wychodząc od elementarnych pytań: czy nasze zdolności poznawcze są ograniczone? Jeśli tak, to w jaki sposób i co z tego wynika? Czy poznanie ma charakter akumulacyjny, rozwija się wraz z postępem nauki i filozofii, czy raczej wpisane są w niego stałe ograniczenia, których rodzaj ludzki nigdy nie będzie w stanie przezwyciężyć?

Pisma filozoficzne Witkiewicza są wypełnione tego rodzaju pytaniami, a proponowane przez niego odpowiedzi przypominają miejscami nie tylko poglądy jego wielkich poprzedników, ale znajdują też swoją kontynuację we współczesnych nurtach filozofii. Namysł nad granicami ludzkiego poznania jest w filozofii Witkiewicza zakrojony bardzo szeroko. Obejmuje takie zagadnienia jak krytyka postawy zdroworozsądkowej, filozofia nauki, teoria pojęć czy nawet kwestia religii i wiary.

5. Metodologia

W swej rozprawie zdecydowałam się odejść w pewnej mierze od historycznego, synchronicznego ujęcia Witkiewiczowskiej filozofii, które sprowadziłoby się do prezentacji i analizy poglądów polskiego filozofa, ewentualnie z uwzględnieniem filozofii i stanu wiedzy jemu współczesnych. Problematykę związaną z granicami poznania próbuję ukazać jako uniwersalną, obecną w filozofii nieprzerwanie od jej początków. Decyduję się więc w swojej analizie na rozszerzenie jej o ujęcie diachroniczne. Analizuję zatem poglądy Witkiewicza nie tylko na tle poglądów jego poprzedników, ale konfrontuję je także z myślą współczesną, jednocześnie starając się nie popełnić błędu anachronizmu oraz prezentyzmu.

Decydując się na takie rozwiązanie, podążam za wskazówką daną przez samego Witkiewicza, który rozwój filozofii postrzegał jako proces polegający na doskonaleniu odpowiedzi na szereg filozoficznych pytań i zbliżaniu się do Prawdy Absolutnej.

---

realizm, co za tym idzie, tworzenie opisu rzeczywistości w terminach realizmu, tak w poglądzie życiowym, jak i naukowym. Jest punktem wyjścia zarówno dla filozofii, jak i dla nauki, w tym fizyki, *ibidem*, s. 525.

Filozofię widział więc (czy może to w filozofii go interesowało najbardziej) jako zbiór elementarnych pytań dotyczących Istnienia i problemów z niego wynikających. Pytań, na które na przestrzeni dziejów odpowiedzieć próbowało wielu filozofów. Tak pisał Witkiewicz w eseju *O idealizmie i realizmie*:

> Historię filozofii zbyt często traktuje się osobowo, w związku z osobistościami samych filozofów, a nie według problemów i ich rozwoju, w czym bardziej uwydatniłby się jej rozwojowy charakter i postęp w ciągu wieków, o którym to postępie wielu ludzi nic nie wie[21].

W innym zaś miejscu tak charakteryzuje filozoficzne dociekania:

> […]filozofia nie jest nigdy gotowa, przynajmniej za naszych czasów, […] jej wieloraki jej przedmiot, to jest Istnienie w całości, zawiera od wieków tę samą problematykę, z którą w różny sposób, zależnie od akcentowania tej lub owej strony istnienia, starają się dać radę różnie, według pewnych typów, które implikuje sama struktura Istnienia, nastawione w stosunku do tych problemów umysły, a każdy z nich, w tej walce z całością zagadnienia, w tym rzuceniu się całym sobą duchowym w jedną i tę samą od wieków Zagadkę Bytu, przynosi z tej karkołomnej wyprawy część Prawdy, która wchodzi do ogólnego skarbca filozoficznej wiedzy[22]

Nie jest oczywiście możliwym uwzględnienie i prześledzenie wszystkich interesujących wątków komparatystycznych. Sięgam więc po te, które wydają mi się szczególnie dużo wnosić do analizy danego problemu lub, jeśli chodzi o filozofię powitkiewiczowską, takie, które ukazują aktualność myśli Witkiewicza oraz reprezentują nowe ujęcia tematów, które tak zajmowały polskiego filozofa. Do analiz tych dołączam własną skromną refleksję, która, jak mam nadzieję, wchodzi do ogólnego skarbca filozoficznej wiedzy.

Rozprawa ta ma więc dwa główne cele. Po pierwsze jest ona próbą zrekonstruowania epistemologicznych poglądów Witkiewicza, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki związanej z granicami poznania. Po drugie ma ona na celu nakreślenie problematyki teoriopoznawczej dotyczącej granic poznania i ukazanie

[21] S.I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 98.
[22] *Ibidem*, s. 433.

możliwych rozwiązań i odpowiedzi. Oczywiście w tym względzie nie rości sobie ona pretensji do całościowego ujęcia.

Reasumując, choć poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza pozostają osią prezentowanej rozprawy, to zostały one ujęte szerzej, w perspektywie tak synchronicznej, jak diachronicznej, co wynika z uniwersalności zagadnień przez niego poruszanych. Samego Witkiewicza z pewnością ucieszyłoby takie podejście. Wierzył on, że jego filozofia jest tylko ogniwem łańcucha, elementem współtworzącym całość poglądów dotyczących elementarnych problemów filozofii. I choć zakładał trafność proponowanych przez siebie rozwiązań, to nie twierdził, że są one doskonałe i pozostawał otwarty na ich krytykę oraz dopuszczał powstanie „poprawionej wersji" własnej filozofii[23].

6. Stan badań

Jak wspominałam, brak całościowego i szczegółowego opracowania zagadnień epistemologicznych w filozofii Witkiewicza. W literaturze przedmiotu istnieje jednak sporo tekstów poświęconych poszczególnym zagadnieniom, wyróżnionym w tej rozprawie jako zagadnienia związane bezpośrednio z problematyką granic poznania.

O pojęciu granicy poznania w Witkiewiczowskim systemie pisze już w 1978 Jan W. Sarna[24]. Poświęca mu kilkustronicowy fragment swojej rozprawy, nakreślając raczej ramy problemu, niż szczegółowo go analizując. Sygnalizuje on jednak wiele istotnych wątków, takich jak korelacja granic poznania i ontologicznej struktury bytu, procesualność poznania, ograniczenie aparatu poznawczego czy istotę problemu nieskończoności. Ciekawe ujęcie pojęcia Tajemnicy proponuje w swym artykule *Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia* Waldemar Kmiecikowski[25]. Zagadnienie Tajemnicy powraca również w innych pracach tego autora.

Na ścisły charakter pojęcia Tajemnicy i jego funkcjonowanie w systemie Witkiewicza zwraca wielokrotnie uwagę Maciej Dombrowski. Witkiewiczowskim

[23] *Idem*, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* oprac. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 15.
[24] J. W. Sarna, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kielce 1978, s. 72–75.
[25] W. Kmiecikowski, *Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia*, [w:] *Idem*, *Istnienie, Człowiek, Moralność. Studia z dwudziestowiecznej Filozofii Polskiej*, Chojnice 2017, s. 106–122.

poglądom na naukę poświęca on część swej książki *Filozofia i nauka. Trudne związki. Metallmann – Witkiewicz – Gawecki*[26]. Jego prace wnoszą istotny wkład w zrozumienie problematyki cielesności oraz zagadnienia psychofizycznego w filozofii Witkiewicza.

Problem nieskończoności, stanowiącej rdzeń Tajemnicy Istnienia, został omówiony szeroko, choć niewyczerpująco, przez Krzysztofa Kościuszkę[27]. Na uwagę w kontekście poruszanej tu problematyki zasługuje również praca dotycząca konceptu Prawdy Absolutnej[28]. Szczegółową, choć polemiczną i wymagającą uzupełnień analizę Witkiewiczowskiej postawy religijnej, znajdziemy w pracach Jana Nowaczyka[29].

7. Plan pracy

Jak zostało już wspomniane, założeniem tej rozprawy jest to, że jednym z centralnych zagadnień Witkiewiczowskiej filozofii jest Tajemnica. Możliwe do przyjęcia są zatem dwa kierunki analizy jego poglądów epistemologicznych, wychodzący od zagadnienia Tajemnicy i dążący do niego, jako ostatecznej konkluzji. W pracy tej przyjęte zostało drugie z rozwiązań, gdyż wydaje się ono metodycznie i kompozycyjnie bardziej uzasadnione. Pojęcie Tajemnicy z konieczności pojawia się już w pierwszych częściach rozprawy, sygnalizowane są pewne zagadnienia, które rozwinięte zostają w części ostatniej.

Można powiedzieć, że rozprawa ta jest zbudowana na dychotomii wiedza pozytywna − wiedza negatywna. Każdy rozdział zawiera w sobie tę dychotomię, jednak aspekt negatywny odgrywa w kolejnych częściach większą rolę, a w ostatniej, poświęconej Tajemnicy Istnienia, całkowicie dominuje. Rozdziały poświęcone poznaniu zdroworozsądkowemu, poznaniu naukowemu oraz rozwojowi poznania ukazują bogate, choć jedynie w określonych granicach, spektrum możliwości poznawczych gatunku

[26] M. Dombrowski, *Filozofia i nauka. Trudne związki. Metallmann – Witkiewicz –Gawecki*, Toruń 2011.
[27] K. Kościuszko, *Stanisław Ignacy Witkiewicz wobec nieskończoności aktualnej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2014, nr 20, s. 29–41.
[28] K. Kościuszko, *Prawda absolutna w ujęciu Witkacego i Husserla*, [w:] *Z zagadnień współczesnej aksjologii*, red. S. Opara, E. Starzyńska–Kościuszko, Olsztyn 1996, s. 131–139.
[29] Nowaczyk J., *Nieznany Bóg Witkacego*, „Ateneum Kapłańskie", 1980, nr 3, s. 413–423. J. Nowaczyk, *Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Studia Philosophiae Christianae", 1981, nr 1, s. 73–100.

ludzkiego. Część poświęcona poznaniu gatunkowemu stanowi studium specyficznie rozumianych ograniczeń poznawczych. Rozdział dotyczący zagadnienia wiary ma nieco odrębny charakter i zasadniczo sytuuje się już po stronie negatywnej wspomnianej dychotomii. W ostatniej części przedstawiona zostaje problematyka tajemnicy, a więc tego, co niepoznawalne, leżącego poza granicami naszego poznania.

Rozdział I

Pogląd życiowy

1. Wprowadzenie

Jednym z podstawowych wymiarów problemu granic poznawczych, obok podmiotu poznającego i przedmiotu poznania, są jego źródła. W filozofii Witkiewicza zagadnienie to ma centralne znaczenie i stanowi podwaliny dla systemu Ontologii Ogólnej, choć pozornie nie jest rozpatrywane z perspektywy epistemologicznej.

W tym rozdziale chciałabym w szczególności rozważyć zagadnienie zdrowego rozsądku, który dla Witkiewicza jest podstawowym, wyjściowym źródłem poznania i wiedzy o świecie, jest również podstawą konstrukcji systemu ontologicznego. W ramach wprowadzenia przedstawię krótką historię pojęcia oraz wprowadzę rozróżnienie pomiędzy postawą zdroworozsądkową, zdrowym rozsądkiem i filozofią zdroworozsądkową. Poglądy Witkiewicza postaram się pokazać na tle kluczowych źródeł z historii filozofii, nie zabraknie również próby umiejscowienia problemu w jego szerszym kontekście, także tym współczesnym.

Na początku warto wyjaśnić znaczenie i wskazać wzajemną relację terminów zawartych w triadzie zdrowy rozsądek – filozofia – filozofia zdrowego rozsądku oraz wyobrazić sobie, jak widziałby ją Witkiewicz. Wyłania się tu kilka podstawowych zagadnień.

Przede wszystkim zapytać trzeba, jak w ogóle jest możliwe złączenie w jedno zdrowego rozsądku i filozofii, czy termin „filozofia zdrowego rozsądku" nie jest przypadkiem terminem wewnętrznie sprzecznym. Przyjmując, że zdrowy rozsądek to zbiór twierdzeń i sądów potocznych, powszechnie uznawanych za prawdziwe, bez uprzedniej analizy i krytyki, widzimy jego zasadniczą różnicę względem filozofii, rozumianej z kolei jako systematyczne i krytyczne rozważania dotyczące zarówno podstawowych, jak i bardziej złożonych zagadnień dotyczących, najszerzej rzecz ujmując, rzeczywistości. Co więcej, zdrowy rozsądek można postrzegać jako

powszechną, lecz nieuporządkowaną mentalność, zbiór nieuzgodnionych wewnętrznie, niesprawdzonych sądów, twór zgoła antyfilozoficzny, pseudowiedzę opartą na praktycyzmie, iluzjach i uproszczeniach[30]. Zauważa się, że zdrowy rozsądek operuje w sferze *praxis*. Jednym z warunków prawdziwości założeń zdroworozsądkowych jest ich użyteczność. Innymi słowy, jeśli jakaś teoria działa, jest to wystarczające, by uznać ją za obowiązującą. Jeśli mamy do czynienia z dwiema konkurującymi teoriami o takiej samej użyteczności, z punktu widzenia zdrowego rozsądku jałowym jest spór dążący do rozstrzygnięcia na korzyść jednej z nich[31].

Jak wskazuje Teresa Hołówka, nie jest również pewne, na ile można zrekonstruować spójną zdroworozsądkową wizję świata, na ile wyraża się ona w precyzyjnie sformułowanych twierdzeniach, a na ile w milczących założeniach[32]. Zawsze bowiem mamy do czynienia z rekonstrukcją takich założeń, a nie z ich bezpośrednią deklaracją.

Myśliciele traktujący zdrowy rozsądek z rezerwą, wskazują również na niedostateczność kryterium powszechności i oczywistości. Krytycznie komentuje te kryteria Hołówka: „Ani fakt, że coś wydaje się nam oczywiste, ani też fakt, że coś powszechnie i na co dzień przyjmujemy, nie jest filozoficznie obligujący. Argumenty za prawdziwością pewnych przekonań i koniecznością oparcia na nich całego naszego poznania nie mogą sprowadzać się do tego, że ludzie przekonania takie żywią”[33].

Zwolennicy zdrowego rozsądku i jego nobilitacji w filozofii widzą w nim z kolei reprezentację podstawowych intuicji ontologicznych i epistemologicznych, oraz opis rzeczywistości najbardziej adekwatny i najbliższy prawdzie, bo najbardziej oczywisty i zgodny z powszechnym doświadczeniem[34]. Wyraża się w nim nasze naturalne nastawienie do świata poparte wielowiekową obserwacją, ufundowaną na zmysłach, co do których adekwatności nie zgłasza się w zasadzie żadnych zastrzeżeń. W afirmatywnym podejściu do zdrowego rozsądku nie ma więc miejsca na eksperymenty myślowe typu demon zwodziciel, czy hipotezy antyrealistyczne lub solipsystyczne. Pełne

---

[30] T. Hołówka, *Myślenie potoczne : heterogeniczność zdrowego rozsądku*, przed. M. Czerwiński, Warszawa 1986, s. 24.
[31] Damian Leszczyński odwołuje się w tym względzie do zasady maksymy pragmatycznej Pierce’a, która służy do rozstrzygania sporów teoretycznych z uwagi na ich praktyczne konsekwencje i która jest implikowana na gruncie zdrowego rozsądku, D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm : studia analityczne*, Wrocław 2012, s. 35.
[32] T. Hołówka, *Myślenie potoczne*, s. 18.
[33] *Ibidem*, *s*. 32.
[34] Leszczyński zauważa, że zagadnienia filozoficzne wykraczają poza obszar twierdzeń zdrowego rozsądku, D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 38.

zaufanie wobec naszej naturalnej kondycji poznawczej daje nam możliwość rozstrzygania o prawdziwości podstawowych twierdzeń dotyczących rzeczywistości. I to dopiero one nadają kierunek rozważaniom filozoficznym najbardziej zbliżonym do prawdy. Poza tym, zasoby twierdzeń zdroworozsądkowych są punktem wyjścia dla filozoficznych dociekań. Ich niekompletność i problemy teoretyczne, jakie stwarzają, dają początek filozofowaniu. Jak twierdzi Thomas Nagel: „filozofia stara się przede wszystkim rozpatrzeć i zrozumieć całkiem zwykłe idee, którymi wszyscy na co dzień bezrefleksyjnie się posługujemy”[35].

Wielu filozofów (jak choćby George Edward Moore czy sam Witkiewicz), uznaje, iż można wskazać podstawowe tezy zdrowego rozsądku, niepodlegające relatywizmowi ani czasowemu, ani kulturowemu (problematyczność tego założenia zostanie omówiona nieco dalej). Hołówka z kolei zauważa, że trudno mówić o tezach zdrowego rozsądku, gdyż zdrowy rozsądek nie ma statusu teorii. Zwyczajny człowiek co najwyżej posługuje się prostymi obserwacjami, podstawową wiedzą o zdarzeniach i zjawiskach mu towarzyszących, dopiero zaś nauka i filozofia w wyniku bardziej skomplikowanego procesu poznawczego przekształcają te poszczególne tezy w teorie i systemy filozoficzne[36].

Pojawia się więc pytanie, na ile zdrowy rozsądek stoi w opozycji do filozofii(również nauki), a na ile jest jej fundamentem, punktem wyjścia; w jakim stopniu charakteryzuje się nieracjonalnością i błędnym czy też skrajnie uproszczonym rozumowaniem, a w jakim w sposób najbardziej racjonalny i adekwatny wyraża podstawowe prawdy o świecie.

Przyjmując, że zdrowy rozsądek i filozofia mogą wchodzić ze sobą w relację, możemy technicznie wyróżnić trzy typy filozofii: stojącą w opozycji do zdrowego rozsądku, inspirowaną, czy też opartą na zdrowym rozsądku oraz taką, która jest właściwie przeniesieniem (naiwnym lub krytycznym) założeń zdroworozsądkowych na grunt filozofii (założenia te nieraz wyczerpują założenia systemu filozoficznego).

Jak wykażę poniżej, myśl Witkiewicza należałoby zaliczyć do drugiego typu. Założenia zdroworozsądkowe są dla niego punktem wyjścia w rozważaniach filozoficznych, muszą jednak zostać poddane krytyce oraz zostać uzupełnione o poglądy komplementarne.

---

[35] T. Nagel, *Co to wszystko znaczy? : bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1993, s. 6–8.
[36] T. Hołówka, *Myślenie potoczne*, s. 50.

Witkiewicz w zdrowym rozsądku dostrzegał potencjał i uniwersalną moc obowiązywania. Postrzegał go jako pogląd, który „jako naturalna podstawa wszystkich poglądów na świat, musi być w swych zasadniczych twierdzeniach zachowany”[37]. Jego filozofii na pewno nie można nazwać filozofią zdroworozsądkową, jest ona jednak umocowana w zdrowym rozsądku w sposób istotny. Choć Witkiewicz wylicza trzy filary swojego systemu: pogląd życiowy, fizykalny i psychologistyczny, to jednak wskazuje na to, że drugi i trzeci wyrastają z pierwszego, są zatem w pewnej mierze wobec niego wtórne, uzupełniające[38].

2. Historia pojęcia

Fenomen zdrowego rozsądku poddawany był dyskusji w dziejach filozofii od jej początków. W okresach wielkich systemów metafizycznych traktowany jako naiwny i odrzucany, innym razem – w opozycji do sceptycyzmu i filozofii spekulatywnej – służący za całkowicie nieeliminowalną podstawę filozoficznego namysłu. W historii filozofii możemy spotkać – nazwijmy je – zarówno „naiwne” koncepcje zdroworozsądkowe, jak i koncepcje ufundowane na podejściu zdroworozsądkowym, zanalizowanym i poprawionym. Do takich koncepcji można zaliczyć filozofię Stanisława Ignacego Witkiewicza.

Stanowisko zdroworozsądkowe w filozofii jest niemal tak stare jak sama filozofia. Jego początków można szukać już u Arystotelesa, jeśli za zdroworozsądkowe przyjmiemy sądy wspólne ogółowi, powszechnie uznane za prawdziwe. W swej filozofii Arystoteles nie zajmował się niczym innym jak weryfikacją tego typu sądów i ich klasyfikacją[39].

Wśród filozofów nowożytnych wielu próbowało badać podstawy prawd powszechnych, pytając o ich prawomocność. Spośród największych na pewno wymienić

[37] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 95. Ciekawym szczegółem jest fakt, że głosicielem podobnie brzmiącej tezy był również Bertrand Russel, tak zaciekle zwalczany przez Witkiewicza. Przyjęcie wiedzy zdroworozsądkowej w jej zasadniczym kształcie jest konieczne, aby uprawianie filozofii było w ogóle możliwe. *Vide* B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w* filozofii, przeł. T. Baszniak, Warszawa 2000, s.76.
[38] *Ibidem*, s. 76.
[39] J. Herbut, *Wiedza zdroworozsądkowa*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2000, nr 36/2, s. 96.

należy Kartezjusza i Davida Hume'a, choć w swych rozważaniach, jak powszechnie wiadomo, dochodzili oni do rozbieżnych wniosków.

Refleksje na temat zdrowego rozsądku znajdziemy tak u filozofów starożytnych, jak i współczesnych, jednak dopiero począwszy od filozofii Thomasa Reida możemy mówić o zjawisku filozofii zdroworozsądkowej, która z *common sense* czyni absolutną podstawę systemu, co więcej, traktując go jako zbiór sądów prawdziwych, koniecznych do przyjęcia na mocy prawa oczywistości.

Reid, jak i inni filozofowie z nurtu filozofii zdroworozsądkowej, w opozycji do Francisa Bacona czy Davida Hume'a, głosili całkowite odrzucenie sceptycyzmu i stawali po stronie naiwnego realizmu. Ich stanowisko całkowicie przekreślało możliwość podważania czy choćby elementarnej krytyki „prawd oczywistych", które pochodziły z potocznego doświadczenia i naoczności. W swej kategoryczności filozofowie ci próbowali wykazać pozorność większości podstawowych filozoficznych problemów, sprowadzając je do zbędnych dywagacji teoretycznych: „[pierwsze zasady], gdy tylko zostaną zrozumiane, natychmiast zostają uznane […] światło prawdy zawiera się w nim samym [sądzie] i nie jest zapożyczone z jakiegoś innego źródła"[40].

Warto również zaznaczyć, że radykalny pomysł filozofii zdroworozsądkowej wziął się z jawnego sprzeciwu wobec sceptycyzmu i pozbawiania ludzkiego umysłu poznawczej autonomii[41]. Filozofia szkocka stanęła na czele obrony owej autonomii, która rządzi się słusznymi intuicjami dotyczącymi rzeczywistości. Naiwność i fundamentalizm tej filozofii dalekie były jednak Witkiewiczowi.

W odpowiedzi na sceptycyzm wypływający z empiryzmu filozofowie postulowali istnienie obiektywnych kryteriów poznania, możliwych dzięki apriorycznie tkwiącym w umyśle „pierwszym zasadom rozumu", prawdom, które nie tylko wskazują na obiektywność poznania, ale i w ogóle poznanie warunkują. Reid wyróżniał „prawdy przypadkowe", wyprowadzane indukcyjnie z empirii, oraz „prawdy konieczne" – aksjomaty logiki, matematyki czy zasady gramatyczne. Ich potwierdzeniem miałaby być przede wszystkim uniwersalność – ich powszechne obowiązywanie przejawia się w funkcjonowaniu indywidualnym, społecznym, a także w możliwości tworzenia dyskursu naukowego. Odrzucenie ich, przeciwnie, prowadzi do relatywizmu i sceptycyzmu, sprowadza filozoficzne rozważania do nic niewnoszących dywagacji. W wypadku

[40] T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, wstęp, oprac., przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 550.
[41] T. Hołówka, *Myślenie potoczne*, s. 26.

filozofii Reida mamy więc do czynienia ze stanowiskiem skrajnym i naiwnym, zbliżonym do „odproblemionego" poglądu życiowego w terminologii Witkiewicza.

Innym kluczowym dla naszych rozważań filozofem był, współczesny Witkacemu, George Edwarda Moore, jeden z prekursorów nurtu analitycznego. Choć nie wiadomo, na ile polski filozof był zapoznany z filozofią Brytyjczyka[42], to biorąc pod uwagę oczytanie Witkiewicza i to, że był na bieżąco z nowościami wydawniczymi, możemy zakładać możliwość jakichś, choćby pośrednich, wpływów czy inspiracji[43]. W przeciwieństwie do Reida i jego zwolenników, Moore daleki był od naiwnego realizmu, jego system odznacza się znacznie większym poziomem złożoności oraz krytyczności, a *common sense* stanowi raczej punkt wyjścia, choć niewątpliwie o znaczeniu fundamentalnym. Co istotne i dystynktywne dla filozofii Moore'a – przekłada się on w szczególności na teorię pojęć filozoficznych. Moore, w zasadzie podobnie jak wspomniany Reid, odrzuca wątpliwości epistemologiczne dotyczące możliwości poznania i na bazie optymizmu poznawczego buduje zbiór podstawowych tez ontologicznych.

Choć mogłoby się zdawać inaczej, zagadnienie zdrowego rozsądku jest żywo dyskutowane i dziś. Prężny rozwój nauki, w szczególności fizyki z jej mało zdroworozsądkowymi teoriami, budzi nowe wątpliwości co do przystawalności *common sense* do złożonej, dalekiej od potocznego doświadczenia, wizji rzeczywistości. Niemniej jednak pojawiają się próby uzgodnienia uniwersalnych, czerpiących z doświadczenia życia codziennego przekonań z ustaleniami nauki i adaptacje tychże na gruncie filozoficznym (przykładem takiej próby jest liberalny naturalizm Maria de Caro)[44].

[42] Wiadomo, że Witkiewicz dobrze znał prace Bertranda Russella, z którymi zawzięcie polemizował, niewykluczone więc, że mógł znać również prace Moore'a z lat 20. oraz 30. Do tej pory odnotowałam tylko jedno bezpośrednie przywołanie Moore'a w pismach Witkiewicza. *Vide* S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 279.
[43] *Etyka* Moore'a w wersji oryginalnej zostaje opublikowana w 1912 roku, *Obrona zdrowego rozsądku* w 1925.
[44] M. De Caro , *Realism, Common Sense, and Science*, "The Monist", 2015, nr 98 (2) s. 197–214.

3. Rozróżnienia terminologiczne

Termin „zdrowy rozsądek" to odpowiednik łacińskiego *sensus communis* (angielskiego *common sense* czy francuskiego *sens commun*, ale również *bon sense*). Niestety nie jest on jednoznaczny, bywają nim określane różne zjawiska, a także to samo zjawisko, w zależności od języka, określone może być innym pojęciem (mowa często o postawie zdroworozsądkowej, naturalnym nastawieniu czy naturalnej kondycji poznawczej). Co więcej, jego użycie zmienia się w zależności od tradycji filozoficznej, zostaje on również czasami zastępowany terminem synonimicznym (jak chociażby w wypadku filozofii Husserla – posługuje się on określeniem „naturalne nastawienie"). Bez wątpienia da się jednak wyróżnić wspólne elementy znaczenia, bliskie też potocznemu rozumieniu i użyciu terminu „zdrowy rozsądek".

Termin ten używany jest przede wszystkim do określenia dwóch zjawisk[45]. Z jednej strony odpowiada on pewnej postawie życiowej, elementarnej intuicji dotyczącej zjawisk, jak i ludzi (w języku francuskim istnieje specjalny, osobny termin *bon sense* na określenie tego typu zdolności, w języku polskim czy angielskim mamy do czynienia z kłopotliwą dwuznacznością pojęcia). Jest on swoistą mądrością życiową, rodzajem dobrego, rozumnego rozeznania w sprawach tego świata (również w kwestii wartości), które raczej wyróżnia niektóre jednostki aniżeli ma charakter powszechny (używane w wyrażeniach typu „na zdrowy rozsądek nie należy tego robić", „zdrowy rozsądek mi podpowiada, że on nie może mieć dobrych zamiarów"). Służy również podejmowaniu dobrych decyzji, w zależności od zaistniałych okoliczności. Jak twierdził Benjamin Franklin: „Zdrowy rozsądek to rzecz, której każdy potrzebuje, mało kto posiada, a nikt nie wie, że mu brakuje"[46]. Tak rozumiany, ma więc wymiar praktyczny, służy orientacji w praktycznym wymiarze życia. Inaczej niż dla Kartezjusza, ten twierdził bowiem, że zdrowym rozsądkiem każdy jest obdzielony po równo.

Drugie, podstawowe znaczenie pojęcia, którym będziemy się posługiwać w dalszej części rozprawy, to rudymentarna, potoczna wiedza o świecie, wspólna wszystkim ludziom, jednocześnie przyjęta *a priori*, bezkrytycznie i bez weryfikacji, powtarzana i utrwalana na przestrzeni dziejów. Jest to system obiegowych założeń, sądów i przeświadczeń, które mimo pewnej zmienności w czasie, wykazują się pewną

[45] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 28.
[46] *Myślę, więc jestem. Aforyzmy, maksymy, sentencje*, wybór i oprac. Czesława i Joachim Glenskowie, Antyk, Kęty 1993, s. 132.

uniwersalnością. Przyjmowane są one często nieświadomie, wchłaniane z otoczenia bez uprzedniego sprawdzenia, jednocześnie przypisuje się im status wiedzy pewnej i niezaprzeczalnej. Na postawę zdroworozsądkową składają się więc: realizm, optymizm poznawczy, aprioryzm oraz fundamentalizm. Wymiar praktyczny operowania tego rodzaju wiedzą czy światopoglądem przejawia się w przewidywalności zjawisk.

Trzeba ponadto zauważyć, że postawa zdroworozsądkowa może mieć charakter zewnętrzny lub wewnętrzny. W pierwszym wypadku będzie utożsamiana z przedmiotem założeń, jakie przyjmuje jej zwolennik, będzie się więc równała kompleksowi twierdzeń o świecie, jak i naturze ludzkiej, w drugim zaś będzie rodzajem władzy poznawczej o określonej charakterystyce, wrodzoną umiejętnością interpretacji zjawisk otaczającego świata[47]. Wreszcie, co istotne, może mieć ona dwojakie znaczenie dla całości stanowiska filozoficznego. Z jednej strony – być punktem wyjścia, fundamentem dla rozważań (rozumianym zarówno jako władza poznawcza, jak i zbiór założeń), który następnie może podlegać precyzacji i rozwinięciu, z drugiej zaś strony podejście zdroworozsądkowe może być uznane za wystarczające i stanowić całość danego systemu. Z ostatnim przypadkiem spotykamy się w filozofii bardzo rzadko i z reguły założenia zdroworozsądkowe ulegają przynajmniej pewnemu rozbudowaniu.

Dychotomiczny podział nie wyczerpuje sposobów rozumienia czy definiowania zdrowego rozsądku. Sam Thomas Reid, wyróżnia cztery znaczenia tego terminu[48]. Pominiemy jednak szczegółową historyczną analizę, pozwalając sobie tylko na jej zarys, a pewne niuanse znaczeniowe wprowadzając dopiero na potrzeby analizy stanowiska Witkiewicza.

4. Witkiewicza pogląd życiowy. Tezy i kwestie problematyczne

W pismach Witkiewicza pojęcie *zdrowy rozsądek* zostaje zastąpione pojęciem *pogląd życiowy*. Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie Witkiewicz mu nadaje, można je uznać za równoznaczne. Jednocześnie wybór takiego terminu w pewnej mierze odzwierciedla jego

[47] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 32.
[48] Na fakt ten zwraca uwagę Michał Hempoliński w swej przedmowie, M. Hempoliński, *Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku*, [w:] T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. XXXIII.

poglądy na zagadnienia zdroworozsądkowe. Już sam wybór terminu „pogląd” wskazuje na to, że Witkiewicz traktuje *common sense* jako coś więcej niż zbiór potocznych intuicji, nieraz irracjonalnych przekonań podyktowanych fałszywymi przesłankami, błędami wnioskowania czy życzeniowością. Pogląd życiowy traktowany jest na równi z poglądem fizykalnym i psychologistycznym, co więcej, stanowi ich podstawę, tak jak wyznacza punkt wyjścia dla całej nauki i filozofii w ogóle: "Na najprymitywniejszym szczeblu rozwoju życiowego mamy już te jego pojęcia zasadnicze, w których tkwią i nauki ścisłe, i przyrodnicze, i cała filozofia ze wszystkimi swymi odmianami"[49].

Warto zauważyć, że Witkiewicz traktuje pogląd życiowy jako coś danego na poziomie biologicznym. Jest to w jego ujęciu najbardziej prymitywne, wrodzone nastawienie poznawcze. Takie ujęcie zjawiska odsuwa na drugi plan kulturowy aspekt poznania. Jak zauważa Damian Leszczyński: „jeśli nawet założymy, zgodnie z epistemologią ewolucyjną, że podstawa naszego elementarnego aparatu poznawczego zawarta jest w naszym genomie i w takim wypadku ma dla jednostek charakter aprioryczny (choć sam gatunek w toku filogenezy zdobył ją a posteriori), to i tak spora część zdroworozsądkowej sieci założeń stanowi wytwór przynajmniej po części kulturowy, nie zaś czysto biologiczny”[50].

Zagadnienie kulturowych uwarunkowań poznania jest bardzo szerokie, a współcześnie wciąż szeroko dyskutowane, nie tylko w ramach filozofii, ale również psychologii czy antropologii. Choć Witkiewicz w zupełności pomija ten aspekt względności poznania zdroworozsądkowego, warto dla poszerzenia krytycznego obrazu wspomnieć o nim nieco więcej.

Według zwolenników kulturowego zróżnicowania przekonań zdroworozsądkowych nie da się wyróżnić uniwersalnego i globalnego światopoglądu, który by się z nich wyłaniał. Złudzenie jego powszechności narzuca nam się poprzez ograniczenie perspektywy badawczej do świata zachodniego. Gdy jednak podjąć międzykulturowe badania nad zjawiskiem zdrowego rozsądku, okazuje się, że nawet jego podstawowe założenia mogą się zasadniczo różnić. Amerykański antropolog, Clifford Geertz, na przykładzie kultur z różnych zakątków świata, wykazał, że różnicom podlegają chociażby ontyczny charakter pewnych bytów i zjawisk, jak i rodzaje przyczynowości[51].

---

[49] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*,s. 129.
[50] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 49–50.
[51] Geertz zauważa, że w kulturze Zande można zaobserwować „mistyczny" rodzaj warunkowania (np. czarodziejskie siły powodują chorobę), zaś wiele elementów otoczenia uznawanych jest za pozostałość

Badacze zdrowego rozsądku zwracają również uwagę na diachroniczne zróżnicowanie tez zdroworozsądkowych. Oczywistym jest, że nie można mówić o jednolitej, ponadczasowej wizji rzeczywistości. W zależności od okresu czy epoki, wyobrażenia na temat rzeczywistości materialnej, wszechświata, jak i natury człowieka, ulegają zmianom, nieraz dość drastycznym (patrz chociażby tezy na temat skończoności i nieskończoności wszechświata).

Jak zauważa Leszczyński, również zwykłe czynności poznawcze mogą się różnić w zależności od epoki: „odwołanie się do Boga w wyjaśnieniach kosmologicznych mogło być nadnaturalne i irracjonalne dla Laplace'a, ale niekoniecznie dla Newtona czy Keplera. Można też wyobrazić sobie kulturę, w której mistyczna intuicja czy ekstaza uchodzić będzie za zwyczajną czynność poznawczą"[52]. Tezy naturalizmu, do których nadzwyczaj blisko tezom zdroworozsądkowym (przynajmniej w kulturze zachodniej), są mniej więcej tożsame z aktualnym stanem wiedzy, stan wiedzy zaś na przestrzeni wieków ulega ciągłej weryfikacji i modyfikacji. Nie można zatem mówić o niezmiennej i ponadczasowej zawartości poglądu zdroworozsądkowego.

Witkiewicz, wychodząc naprzeciw tego typu kontrargumentom, zapewne protestowałby, utrzymując, że pewien trzon tez zdroworozsądkowych pozostaje niezmienny w czasie oraz charakteryzuje się uniwersalnością kulturową. Jeśli za Witkiewiczem ograniczyć się do kilku bardzo podstawowych, wyróżnianych przez niego tez zdroworozsądkowych, takich jak istnienie nas samych oraz istnienie innych ludzi oraz świata zewnętrznego, można skłaniać się do przekonania o uniwersalności i ponadczasowości tak elementarnych przekonań dominujących w nastawieniu potocznym.

Witkiewicz zaznacza też przy wielu okazjach, że pogląd zdroworozsądkowy jest tylko punktem wyjścia w badaniach ontologicznych i musi być zweryfikowany i uzgodniony z najnowszymi ustaleniami nauk. Niemniej jednak przekonanie o tym, że nasz stan wiedzy, zarówno tej potocznej jak i naukowej, w sposób doskonały, w odróżnieniu od epok minionych, zdaje sprawę z rzeczywistości, jest na swój sposób naiwne. Nie możemy zajrzeć w przyszłość, aby przekonać się, na ile adekwatne są

„mistycznej" ingerencji (np. rzeka postrzegana jako ślad po ogonie oposa, jednego z aborygeńskich „przodków"). Badacz podkreśla, że tylko z naszej perspektywy tego typu rozumowanie wydaje się dalekie od zdrowego rozsądku, gdyż nie utrzymujemy takich przekonań. W odrębnym i obcym nam kulturowo świecie, jakim jest chociażby kultura plemienia Zande, przekonania tego typu nie mają charakteru wierzeń, tylko stanowią naturalny, swoiście naturalistyczny, obraz rzeczywistości. C. Geertz, *Common Sense as a Cultural System*, "The Antioch Review", 1992, nr 1–2, s. 10.

[52] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 51.

aktualne ustalenia nauk szczegółowych, czy są w ogóle bardziej adekwatne od ustaleń minionych epok. Problem ten zostanie szerzej umówiony w części poświęconej rozwojowi poznania naukowego.

Polski filozof przyjmuje istnienie i zawartość poglądu potocznego w sposób afirmatywny, pomijając problemy i wątpliwości, jakie się z tym wiążą. W sposób deklaratywny uznaje za konieczne przyjęcie tez zdroworozsądkowych, ich ignorowanie czy odrzucenie, jak twierdzi, jest w zasadzie niemożliwe: "Wbrew złudzeniom niektórych co do możliwości przystąpienia do rzeczywistości bez żadnych z góry powziętych idei, twierdzę, że nie ma światopoglądu, który by od razu, z punktu nie tkwił głęboko swymi korzeniami w poglądzie życiowym"[53]. Wszystkie poglądy, nawet te stojące w pozornej sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem, jak chociażby solipsyzm, mają źródła w jego pojęciach i tezach (choćby odbywało się to przez częściowe ich zaprzeczenie)[54].

Jak argumentuje Witkiewicz całkowitą niezbywalność poglądu życiowego? Próżno szukać w jego pismach argumentów pozytywnych, takich jak powszechność, instynktowność, czy pragmatyzm, na jakie często powołują się inni filozofowie[55].Przyjmuje on pogląd życiowy niejako *a priori*, tak jak opowiada się wprost po stronie realizmu i optymizmu poznawczego. W wielu miejscach wprost deklaruje swój światopogląd jako realistyczny. Nie sposób więc, według niego, nie przyjąć jako jego elementu światopoglądu potocznego, który gwarantuje realny opis świata "tj. taki, który będzie opierał się na poglądzie życiowym, doświadczeniu, bezpośrednio danych, nauce i wnioskach koniecznych[...]"[56]. Pogląd życiowy narzuca się więc jako naturalna podstawa myślenia o świecie, jest bezpośrednio dany, a jego elementy są widoczne we wszystkich poglądach bardziej wysublimowanych. Takie aprioryczne przyjęcie tez zdroworozsądkowych może oczywiście budzić sprzeciw, stara się jednak Witkiewicz argumentować za swoim stanowiskiem.

Jego argumentacja ma charakter negatywy, to znaczy koncentruje się on na możliwych konsekwencjach wynikających z odrzucenia poglądu życiowego. W pierwszej kolejności prowadziłoby to do skrajnego sceptycyzmu czy solipsyzmu[57]. Sceptycyzm i solipsyzm same siebie niejako podważają, prowadząc do błędnego koła,

---

[53] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 128.
[54] *Ibidem*, s. 128.
[55] U Pierce'a jest to instynktowność, u Reida – powszechność, u Moore'a – oczywistość – Moore, u Smitha –doxa.
[56] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 86.
[57] *Ibidem*, s. 104.

gdyż u źródeł ich założeń tkwią sprzeczne z nimi, niezbywalne tezy realistyczne. Jak zauważa Leszczyński:

> […] schemat epistemologiczny sugeruje, że wiedza zawarta w sieci zdroworozsądkowych założeń wystarcza do tego, aby odrzucić wszelkie sugestie czy wątpliwości filozoficznego sceptyka. Wiedza ta zazwyczaj traktowana jest jako coś nieprodukowanego, bezpośredniego albo apriorycznego, jako warunek możliwości wszelkiego poznania, a więc również tego poznania, do którego aspiruje sceptyk wygłaszający swoje twierdzenia[58].

Podważanie podstawowych tez zdroworozsądkowych i odrzucenie elementarnych pojęć uniemożliwiłoby namysł filozoficzny, a w szczególności jakiekolwiek pozytywne rozwiązania. Ponadto odrzucenie tez zdroworozsądkowych prowadziłoby do jawnych sprzeczności czy sztucznych konstruktów[59].

Stanowisko Witkiewicza pokrywa się tu ze stanowiskiem Moore'a. Za paradoksalne i w pełni nieuzasadnione uznaje Moore sceptycyzm i stwierdzenia sprzeczne z podstawowymi prawami zdrowego rozsądku:

> Filozofowie twierdzą, iż wiedzą, że we Wszechświecie są bardzo ważne rodzaje rzeczy, co do których zdrowy rozsądek nie twierdzi, iż je zna; i twierdzą też, że wiedzą, iż we Wszechświecie nie ma (lub co najmniej, że nie wiemy o tym, iż są, jeśli są) rzeczy, co do których istnienia zdrowy rozsądek jest jak najbardziej pewny[60].

Obaj filozofowie odrzucają zasadność kwestionowania przekonań zdroworozsądkowych dotyczących istnienia określonych bytów i zjawisk. Moore odrzuca ponadto przyjmowanie istnienia bytów i zjawisk, które wykraczają poza dane w poglądzie zdroworozsądkowym.

Witkiewicz natomiast dodaje, że odrzucenie pojęć oraz założeń wypływających z poglądu życiowego stwarzałoby trudność techniczną nie do przezwyciężenia, „[…]chyba żebyśmy się ograniczyli do apodyktycznego wypowiedzenia pewnych twierdzeń, licząc

---

[58] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 67.
[59] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 164–165.
[60] G. E.Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 13.

na przypadek jednoznacznego zrozumienia wprowadzonych pojęć”[61]. Pogląd życiowy jako dany bezpośrednio każdemu przedstawicielowi gatunku ludzkiego, stwarza możliwość interkomunikowalności, gwarantuje zrozumiałość pojęć i twierdzeń budowanych w oparciu o nie.

Witkiewicz wystrzega się bezkrytycznego przyjmowania założeń zdroworozsądkowych, niemniej utrzymuje, że w poglądzie życiowym zawarte są wszystkie główne problemy nauki i filozofii. Nie chodzi mu bynajmniej o to, że pogląd ten w precyzyjny i wyczerpujący sposób wyraża prawdę o świecie, stanowi on natomiast rezerwuar wszystkich istotnych i podstawowych pojęć i twierdzeń służących do opisu rzeczywistości. Zaznacza przy tym „że problemy nie są w nim, w najniższej postaci tzn. bezpośredniej z życiem sąsiadującej, explicite wyszczególnione, ale że są w każdym razie w nim zawarte”[62]. Rzecz jasna, twierdzenia te na poziomie potocznym nie są sformułowane w ścisły, filozoficzny czy naukowy sposób, zawierają jednak istotę problemu, uchwyconą w wyniku prostej obserwacji i niepogłębionej refleksji. Zadaniem nauki i filozofii jest ich wyszczególnienie i dogłębna analiza.

Pojawia się tu jednak pewna wątpliwość. Wydaje się, że tezy zdroworozsądkowe wykraczają w sposób znaczący poza czystą obserwację zjawisk. Tylko część z nich, jak zauważa Keith Campbell, to w jakiejś mierze zinterpretowane i uteoretyzowane wyniki potocznych obserwacji[63]. Trudno bowiem twierdzić, że takie zjawiska jak świadomość czy odległe galaktyki są poznawane przez bezpośrednią obserwację. Wiedza o nich albo jest efektem mniej lub bardziej zaawansowanych badań eksperymentalnych, albo konstytuuje się dopiero w procesie interpretacji i powstawania teorii.

Jeśli mowa o relacji światopoglądu potocznego i filozofii, to opisuje Witkiewicz ten problem w sposób następujący:

> W poglądzie życiowym […] zawarte są również podstawowe pojęcia filozofii, o ile ma ona mieć za zadanie pojęciowe zdanie sprawy z rzeczywistości, która jest jedna, jak jedną i rzeczywistą jest Przestrzeń, w której się ona znajduje, a nie być zupełnie dowolną fantazją, której zresztą podstawy również tkwić będą w pewien sposób w poglądzie życiowym”[64].

---

[61] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 164.
[62] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 128.
[63] K. Campbell, *Philosophy and Common Sens*, “Philosophy”, 1988, nr 63 (244), s. 164.
[64] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 131.

Dostrzec można w tej wypowiedzi dwie istotne kwestie. Pogląd życiowy, tak jak zostało już wspomniane, stanowi bazę pojęciową dla filozofii w ogóle, dla wszystkich możliwych światopoglądów. Jednocześnie Witkiewicz ponownie powtarza niejako błąd *petitio principi*, wskazując na swoje realistyczne inklinacje. Twierdzi jednak, że niezależnie od tego, jak daleki od realizmu byłby to światopogląd (choćby idealizm czy solipsyzm), pojęciowo tkwić będzie on w poglądzie życiowym. Nie da się, a może też nie ma potrzeby, tworzyć pojęć i opisu rzeczywistości, które stanowiłyby jakąś alternatywę dla zasobów zdroworozsądkowych.

Jak zostało już wspomniane, stanowisko Witkiewicza wobec zdrowego rozsądku dalekie jest od naiwności czy braku krytycyzmu. Pojęcia i twierdzenia zdroworozsądkowe trzeba w ich zasadniczej formie przyjąć, jednak dopiero na gruncie filozofii i nauki podlegają one odpowiedniemu opracowaniu. Można to sobie wyobrazić w sposób następujący – pogląd życiowy ma stosunek inkluzywny wobec nauki i filozofii, jednak w obu podlega pewnym przekształceniom i modyfikacjom, lub inaczej – filozofia i nauka są nadbudowane na poglądzie potocznym, stanowiąc jego rozwinięcie i sublimację, przy zachowaniu jego fundamentalnego charakteru. Witkiewicz postuluje: „Filozofia musi wziąć z poglądu życiowego to, co w nim jest absolutnie pewne, rozwinąć to i w odpowiedni sposób pojęcia tego poglądu zmodyfikować, nie karykaturując ich istotnej treści”[65]. I znowu, oczywistą wątpliwość budzi to, co miałoby być "absolutnie pewne" i w oparciu o jakie kryteria taki rezerwuar miałby zostać skonstruowany. Hołówka, analizują szkocką filozofia zdroworozsądkową, zauważa, że w podejściu takim brakuje kryteriów, które pozwalałoby rozstrzygnąć, które z prawd życiowych są mylne i które należałoby odrzucić, a które rzekomo odzwierciedlają obiektywną prawdę na temat rzeczywistości. Badaczka zapytuje, w jaki sposób miałoby być możliwe oddzielenie elementarnych prawd od czystych wyobrażeń, symplifikacji, wynikających z pochopności czy wygody oraz myślenia życzeniowego[66].

Witkiewicz jest przekonany o racjonalności i wiarygodności zasobów zdrowego rozsądku, skoro w oparciu o nie mają rozwijać się filozofia i nauka. Wizja rzeczywistości, jaka się z nich wyłania, w zasadniczych swych zrębach jest adekwatna, na poziomie filozofii ulega jedynie rozbudowaniu i dopracowaniu. Choć w żadnym miejscu nie ujmuje tego wprost, ani nie rozwija tej myśli, w sposób zdecydowany opowiada się on za

[65] *Ibidem*, s. 131.
[66] T. Hołówka, *Myślenie potoczne*, s. 31.

optymizmem poznawczym. Przeciętny człowiek w jego rozumieniu jest jednostką uposażoną w sposób naturalny we wrodzony aparat poznawczy, który bez zbędnych komplikacji pozwala mu mieć trafne intuicje i przekonania na temat jego samego i otaczającej go rzeczywistości. Ta naturalna kondycja poznawcza gwarantuje, że nie tworzy on sobie obrazu świata podług swoich pragnień i instynktów. Zdrowy rozsądek jest mu dany, by mógł w elementarny sposób orientować się w świecie, dzięki pojęciom może on również ten świat nazywać i opisywać. Nie sposób więc tworzyć teorii filozoficznych czy naukowych w oderwaniu od niego.

Zgodnie ze swoją metodologią przyjętą w *Pojęciach i twierdzeniach*, Witkiewicz kładzie szczególny nacisk na aspekt pojęciowości w kontekście poglądu życiowego. Ten ostatni stanowi wprawdzie nie tylko zasób pojęć, przetransformowaniu w filozofii podlegają również jego twierdzenia, problematyka pojęć wysuwa się jednak na plan pierwszy (wszak w oparciu o nie formułowane są poszczególne twierdzenia). Pojawia się, tak jak i u Moore'a, postulat „pojęciowego zdania sprawy z rzeczywistości", przy czym pojęcia mają być odpowiednio zanalizowane przy jednoczesnym respektowaniu ich potocznego, naturalnego użycia.

Filozof wskazuje tym samym na strukturalny charakter zdrowego rozsądku, który umożliwia stworzenie elementarnego schematu pojęciowego. Schemat ten sprawdza się jako doskonałe narzędzie służące do opisu rzeczywistości. Podstawowy wzorzec wiedzy oparty na intuicyjnym zestawie pojęć jest doskonałym szablonem, dzięki któremu możemy ujmować podstawowe zjawiska oraz w elementarny sposób poddawać je pojęciowo–teoretycznemu, a w dalszej kolejności poznawczemu opracowaniu[67].

Pojęcia implikują odpowiedniość znaku i znaczenia, ich wzajemna relacja, raz wyznaczona, musi już obowiązywać niezmiennie; tylko w ten sposób uda się uzyskać pełną precyzję i reprezentatywność poglądów w języku[68].

W poglądzie życiowym upatruje Witkiewicz rezerwuar pojęć koniecznych do przyjęcia w filozofii i nauce: "Wszystkie te pojęcia poglądu życiowego, przyjęte na razie w tych znaczeniach, w jakich w tym poglądzie występują, ulegną w dalszym rozwinięciu systemu daleko idącym transformacjom i otrzymają inne definicje lub w każdym razie

[67] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 49.
[68] S.I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* oprac. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 303. Warto zaznaczyć, że znaczenie pojęcia rozdziela się w systemie Witkiewicza na odpowiednik (charakter ogólny, definicyjny) oraz kompleks znaczeniowy prywatny (związany z wiedzą i doświadczeniem konkretnej jednostki, będący jej asocjacjami związanymi z konkretnym znakiem).

pseudodefinicje"[69]. Budując system filozoficzny, chce wyjść od pojęć poglądu życiowego wraz z jego definicjami, definicje te jednak mają ulec przekształceniu i poszerzeniu. Posłużenie się pojęciami poglądu życiowego gwarantuje jednak konkretny, powszechnie zrozumiały punkt odniesienia:

> Przyjmując Istnienie w tej formie, w jakiej przedstawia się nam w poglądzie życiowym (którego pochodnym, na tle konieczności obowiązującej wszelkie możliwe Istnienie, okaże się jakikolwiek pogląd fizykalny) – nie mam zamiaru interpretować poglądu życiowego w całości w innych terminach, ani też postępować genetycznie do wszystkich jego pojęć. Chodzi mi tylko o hierarchiczną konstrukcję pojęć i twierdzeń, wynikających z samego jedynie pojęcia Istnienia, z tym zastrzeżeniem, że część ich posiada swe źródła w poglądzie życiowym. [...] Jakkolwiek trudności te nie są absolutnie nie–do–pokonania, jednak przezwyciężając od razu na wstępie radykalny sceptycyzm, nie możemy nie zaczerpnąć pojęć, objaśniających pojęcia podstawowe naszego systemu, z poglądu życiowego[70].

Choć mowa o pewnych modyfikacjach, należy dążyć do jak najlepszego uzgodnienia poglądu życiowego z filozofią: "Ponieważ wszystkie pojęcia, wprowadzone przeze mnie, pochodzą w sposób »naturalny« z poglądu życiowego, trzeba się starać dążyć do maksymalnego pogodzenia tego poglądu z poglądem metafizycznym"[71]. Należy więc wprowadzić tylko niezbędne modyfikacje, nie wypaczając przy tym zasadniczego sensu pojęć[72].

Modyfikacje są konieczne, jednak nie mogą zniekształcić podstawowego sensu i uzusu. Przytoczmy nieco dłuższy passus ukazujący jak filozof widzi wskazany proces transformacji i modyfikacji:

> Wszystkie zasadnicze pojęcia, których potrzeba dla rozpoczęcia budowy systemu filozoficznego, tkwią w normalnym poglądzie życiowym, który można określić w ten mniej więcej sposób: ja, inni ludzie, żywe stworzenia, martwe przedmioty, świat. Pojęcia te i ich pochodne w rozwoju nauk przyrodniczych zastępowane są pojęciami coraz bardziej precyzyjnymi i oderwanymi. Sublimacja pojęć poglądu życiowego dochodzi do

[69] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 155.
[70] *Ibidem*, s. 155.
[71] *Ibidem*, s. 417.
[72] Idem, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 95.

szczytu swego w Fizyce – trudno odszukać w niej pod oderwanymi postaciami codzienne pojęcia życiowe, a jednak wszystkie jej koncepcje mają tam swe istotne źródło[73].

Witkiewicz nie podchodzi do pojęć poglądu życiowego w sposób, jak pisze, genetyczny. Nie ma na celu prześledzenia źródeł pojęć i procesu ich powstawania. Zauważa tylko:

> Aby wytłumaczyć pochodzenie pojęć, musimy założyć istnienie nas samych, podobnych nam stworzeń i świata, to znaczy rozważać zagadnienie tak, jak się ono nam przedstawia w poglądzie życiowym i wtedy rzecz nie pociąga za sobą żadnych specjalnych trudności zasadniczych[74].

Podstawowe twierdzenia zdroworozsądkowe są prymarne wobec pojęć. Ich przyjęcie jest konieczne, by w ogóle móc zacząć rozważać problematykę pojęć. Zbiór tych pojęć traktuje Witkiewicz jako coś zastanego, obowiązującego i powszechnego i ze wspomnianych już względów, a pewnej mierze jako adekwatne narzędzie opisu rzeczywistości. Za zadanie stawia sobie ustalenie hierarchii pojęć, u podstawy której będzie się znajdować pojęcie Istnienia. Uporządkować chce je od pojęć najprostszych do najbardziej złożonych, abstrakcyjnych i w takim porządku operować nimi w systemie filozoficznym.

Kwestię genezy pojęć rozwiązuje Witkiewicz w sposób upraszczający, gdyż nie ona stanowi centrum jego zainteresowań i głównego celu badań. Sprawę przedstawia następująco:

> Jeśli chodziłoby o jak najprostsze ujęcie naszego stanowiska w kwestii pojęć, to można by je sformułować najprościej w sposób następujący: oto pewne stworzenia, żyjące stadowo, zaczęły nalepiać te same znaczki na podobne przedmioty, w celu porozumienia się między sobą, na razie w kierunku oznaczonego działania.[75].

W naukach przyrodniczych operacje na pojęciach przyjmują formę najbardziej wysublimowaną, w fizyce ta sublimacja dochodzi do ekstremum, choć tylko pozornie odrywa pojęcia od ich podstawowego znaczenia.

---

[73] *Ibidem*, s. 150.
[74] *Ibidem*, s. 149–150.
[75] *Ibidem*, s. 150–151.

Witkiewicz zdaje się nie dostrzegać komplikacji, jakie pojawiają się na gruncie relacji między poglądem życiowym a nauką. Ta ostatnia podlega ciągłemu rozwojowi i przekształceniom, nierzadkie są również rewolucje, które wywracają porządek naukowego obrazu rzeczywistości. Jeśli przyjąć, że tezy zdrowego rozsądku w pewnej mierze są konstruowane w oparciu o wiedzę naukową, przyjąć trzeba również, że ulegają one z czasem modyfikacji. Znaczenie warunkowania zdrowego rozsądku przez naukę podkreśla Leszczyński:

> Sytuacja jest bowiem bardziej złożona, gdyż rozważając źródła zdrowego rozsądku danej epoki odkryjemy, że – pomijając te elementy, które możemy uznać za część dostarczonego przez ewolucję standardowego zaplecza naszego gatunku – sam zdrowy rozsądek kształtowany jest między innymi przez koncepcje naukowe danej epoki czy kultury, które rzecz jasna w wersji mocno uproszczonej trafiają do zestawu oczywistości organizujących nasze doświadczenie[76].

Badacz ten zwraca również uwagę na fakt, że warunkowanie to ma w zasadzie charakter wzajemny. Naturalizm danej epoki[77], który stanowi podstawę dla kształtowania się nauki i jej metodologii, zależy również w pewnym stopniu od stanu wiedzy zdroworozsądkowej (pojawia się tu założenie o przyroście i rekonstrukcji pewnych założeń zdroworozsądkowych).

Witkiewicz relację pochodności pojęć traktuje jednokierunkowo, od zdrowego rozsądku do wiedzy naukowej, i zdaje się nie zauważać relacji odwrotnej. Według niego pojęcia nauki zawsze są wtórne wobec pojęć zdroworozsądkowych (które są zasadniczo niezmienne), choćby przybierały najbardziej abstrakcyjny charakter. Niedostrzeżenie złożoności tej relacji, jak i nieuwzględnienie kulturowego relatywizmu można uznać za pewną lukę w Witkiewiczowskiej analizie problemu, jego wykładnia ma w dużej mierze aprioryczny i nie znoszący sprzeciwu charakter.

Często teorie naukowe stoją ponadto w jawnej sprzeczności z twierdzeniami zdroworozsądkowymi. Ponadto te ostatnie, oparte na obserwacjach i doświadczeniu,

---

[76] D. Leszczyński, *Realizm i sceptycyzm*, s. 52.

[77] Leszczyński zwraca uwagę na dwa sposoby rozumienia naturalizmu – mocny (radykalny) i szeroki. Analizując relację między naturalizmem a zdrowym rozsądkiem, skłania się ku temu drugiemu rozumieniu, tak charakteryzując jego program: „ Polegałby on na postulowaniu zgodności z tym, co w danym miejscu i czasie uchodzi na naukową, czyli wartościową czy «obiektywną» wiedzę, ograniczeniu się do metod uważanych aktualnie za «racjonalne» i «naturalne» oraz zaufaniu do tego, co uchodzi w danym momencie za «zwyczajne czynności poznawcze»”, *Ibidem*, s. 51.

mogą pociągać za sobą różne interpretacje, różne teorie naukowe, na przykład obserwacja książki na obrusie może zakładać materialistyczną fizykę lub fizykę opartą na teorii gęstości energii. Brak więc prostego, jednoznacznego wynikania teorii naukowych z obserwacji zdroworozsądkowych.

Według Maria de Caro istnieje ponadto zasadnicza różnica między dwoma realizmami, zdroworozsądkowym i naukowym. *Common sense* realizm zakłada, że realne jest to, czego możemy doświadczyć bezpośrednio za pomocą zmysłów lub za pomocą przyrządów. Realizm naukowy z kolei wychodzi poza te ograniczenia i uznaje za realnie istniejące niektóre przedmioty, stany czy procesy teoretyczne, nieobserwowalne ani w codziennym doświadczeniu, ani w ramach obserwacji laboratoryjnej czy eksperymentu naukowego.

Jeśli iść tym tropem, tezy zdrowego rozsądku wchodzą w konflikt z nauką. Dla zdrowego rozsądku nieobserwowalne zjawiska czy byty nie są niczym więcej jak fikcją. Są one wystarczające do przewidywań czy też wyjaśnień, ale nie mają żadnego ontologicznego uzasadnienia[78].

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że dla Witkiewicza system filozoficzny nie jest wyłącznie transformacją poglądu życiowego. Na system metafizyczny składają się zasadniczo trzy poglądy: życiowy, psychologistyczny i fizykalny[79], przy czym ten pierwszy pozostaje pierwotny względem dwóch pozostałych, dlatego też można go uznać za pogląd najważniejszy, źródłowy. Filozofia (w ujęciu Witkiewicza – Ontologia Ogólna), a więc całościowy opis Istnienia jest możliwy jedynie przy uwzględnieniu wspomnianych trzech poglądów na rzeczywistość. Poglądy te, odpowiednio zanalizowane i scalone, mają dać najbardziej zbliżony do doskonałości jej obraz. Wszystkie trzy poglądy są więc odpowiednio źródłami poznania, jednak psychologistyczny oraz fizykalny są tylko bardziej zaawansowaną i precyzyjniej ujętą wersją poglądu życiowego.

[78] M. de Caro, *Realism, Common Sense, and Science*, "The Monist", 2015, nr 98 (2) s. 200.
[79] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 83, s. 97. Wyliczenia te czasem nieco się różnią, w poczet podstawowych poglądów najczęściej włączany jest także pogląd biologiczny.

5. Szczegółowe tezy poglądu życiowego

Przejdźmy do zawartości poglądu życiowego. Ustalenie zakresu przekonań zdroworozsądkowych nie jest sprawą oczywistą, nie wspominając już o tym, że zakres ten zmienia się historycznie. Witkiewicz decyduje się na dość wysoki poziom ogólności, raczej wyliczając elementy rzeczywistości zdroworozsądkowej, aniżeli wchodząc w szczegóły ich opisu czy wzajemne zależności między jego elementami. Założenia „poglądu życiowego" czy też postawy zdroworozsądkowej są zasadniczo zbieżne z założeniami wyliczanymi przez Moore'a[80] i przedstawiają się następująco: a) istniejemy my sami, dani jako jedność czasowo–przestrzenna; jedność ducha i ciała, b) istnieją inni ludzi i żywe stworzenia, c) istnieje świat przedmiotów „materii martwej", d) istnieje świat w ogóle, jako coś nieokreślonego, przestrzennie nieograniczonego[81]. Witkiewicz deklaruje:

> Przyjmuję więc realne istnienie (tzw. pewne istnienie samo w sobie, niezależne od obserwatora) świata zewnętrznego, na równi z istnieniem własnym i istnieniem innych indywiduów, jako też od razu zakładam możliwość działań indywiduów między sobą i w stosunku do zewnętrznego świata i odwrotnie, w znaczeniu zetknięcia się między sobą poszczególnych rozciągłości w Przestrzeni, z mniejszą lub większą siłą, co implikuje pojęcie ruchu[82].

[80] Składają się na nie zasadniczo: przekonanie o istnieniu materii ożywionej oraz nieożywionej – obiektywnie istniejących (niezależnych od konkretnych aktów świadomości i możliwie istniejących przed zaistnieniem jakiejkolwiek świadomości) przedmiotów materialnych bytujących w przestrzeni i czasie oraz aktów świadomości związanych z ciałami istot ożywionych (zachodzących w ciele i uzależnionych od zmian, jakim ono podlega). O wszystkich tych rzeczach z całą pewnością wiemy, zarówno w odniesieniu do przeszłości (tu nasza wiedza jest najbardziej kompletna), teraźniejszości, jak i przyszłości. Nie twierdzi tym samym Moore, jakoby nasze poznanie i nasza wiedza, oparte na przeświadczeniach zdrowego rozsądku, były kompletne i stanowiły pełny obraz Wszechświata. „Polegają one na tym, iż mówią, że z pewnością istnieją we Wszechświecie pewne obszerne klasy rzeczy i że te rzeczy są ze sobą powiązane stosunkami w pewien sposób. Ale przeświadczenia te, tak jak są, nie mówią o tym, że te obszerne klasy rzeczy są jedynymi klasami rzeczy, jakie istnieją we Wszechświecie […]", G. E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, s. 35. Tezy ontologiczne Moore'a są znacząco bardziej rozbudowane, nie są jednak tak istotne z perspektywy epistemologicznego ujęcie kategorii zdrowego rozsądku. Istotnym jest założenie o poznawalności przedmiotów, zjawisk i relacji obserwowalnych w codziennej obserwacji (jest to oczywiście również związane z przyjęciem ich realnego statusu ontologicznego) oraz o możliwości istnienia „klas rzeczy" w obserwacji tej niewystępujących.

[81] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 50.

[82] *Ibidem*, s. 154.

W zasadniczych zrębach założenia te pokrywają się z założeniami Moorowskimi, jak i z przekonaniami, które żywi każdy z nas w obrębie swej zdroworozsądkowej postawy. Można zauważyć jedynie, że obaj filozofowie kładą punkt ciężkości na inny dualizm, Moore skupia się przede wszystkim na rozdziale na świadome/nieświadome, Witkiewicz zaś na ja/inni, ja w wielości.. Pominiemy tu szczegółową analizę transformacji poszczególnych pojęć „poglądu życiowego" w ramach budowanego przez Witkiewicza systemu ontologicznego, uzgadniania tego poglądu z koncepcją metafizyczną. Naszym zadaniem niech pozostanie określenie ogólnego stosunku Witkiewicza do poglądu życiowego i jego postulowanych funkcji.

O konieczności przyjęcia pewnych założeń zdroworozsądkowych pisze następująco:

> Według mojego poglądu istnieje hierarchia jakości według tego, które z nich musimy uznać za konieczne dla przyjęcia w ogóle Istnienia Poszczególnego z trwaniem samym dla siebie i ograniczoną rozciągłością, odgraniczonego od reszty świata. I będą to te właśnie jakości, które – jako istotne dla przedmiotów – przyjmujemy w poglądzie życiowym, z dodatkiem „wewnętrznego dotyku", który w poglądzie tym jest mało jako taki uwzględniony[83].

W systemie Witkiewicza pogląd życiowy zawiera w pewnym sensie wszystkie konieczne elementy, które składają się na całość systemu filozoficznego. O braku możliwości utożsamienia tych dwóch porządków przesądza jednak, analizowane już, uproszczenie i „odproblematyzowanie" charakterystyczne dla poglądu życiowego. Ponadto poglądu tego nie cechuje kryterium konieczności[84], w przeciwieństwie do systemu ontologicznego. Dopiero na poziomie filozoficznym owo kryterium zaczyna obowiązywać, pojęcia wzięte z poglądu życiowego są przez to kryterium weryfikowane, a na dalszym etapie uściślane i korygowane.

Sam pogląd życiowy jest tylko uproszczonym modelem świata, o jego składowych nie przesądza konieczność ontologiczna, rządzi nim bezpośrednia obserwacja, uproszczone wnioski, niezanalizowany zbiór założeń, wreszcie względy praktyczne i kryterium funkcjonalności. Filozofia ma za zadanie wyselekcjonowanie z

[83] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 119.
[84] *Ibidem*, s. 98.

poglądu życiowego elementów absolutnie pewnych (dopiero ona może orzekać o pewności, a więc konieczności poszczególnych twierdzeń).

6. Podsumowanie

Podsumowując analizę poglądu życiowego Witkiewicza, nie sposób nie zgodzić się, że zajmuje on istotne miejsce w jego światopoglądzie oraz jest niezaprzeczalnym i zupełnie podstawowym źródłem poznania. W wielu miejscach podkreśla Witkiewicz, jak istotne i konstytuujące znaczenie ma zdrowy rozsądek, tak dla systemu pojęć, jak i systemu filozoficznego w ogóle oraz nauki. Utrzymuje, że da się wyszczególnić ponadczasowe, uniwersalne pojęcia i twierdzenia zdrowego rozsądku, nie należy ich natomiast przyjmować naiwnie i bezkrytycznie. W swoich rozważaniach unika jednak szeregu istotnych problemów związanych z zagadnieniem *common sensu*, takich jak jego czasowe i kulturowe uwarunkowania, brak kryteriów wyróżniających tezy zdroworozsądkowe czy ich sprzeczność z ustaleniami nauki.

Rozdział II

Poznanie naukowe

1. Wprowadzenie

Za przeciwwagę dla poznania zdroworozsądkowego powszechnie uchodzi poznanie naukowe. Dzięki swej metodzie i wymiernym osiągnięciom często jest ono traktowane jako źródło wiedzy obiektywnej, krytycznej, pewnej i niezawodnej. Wiele jednak wskazuje na to, że bezkrytyczne podejście do nauki, gdy mowa o jej poznawczej mocy, jest daleko przesadzone i budzi wiele wątpliwości.

W tej części rozprawy, postaram się skupić na ponadczasowych problemach nauki, w szczególności tych związanych z jej poznawczymi ograniczeniami, nie negując przy tym jej nieustającego rozwoju. Poglądy Witkiewicza również w tej części postaram się przedstawić na tle propozycji filozofów współczesnych, argumentując za uniwersalnością i ponadczasowością poszczególnych zagadnień, a także aktualnością niektórych elementów Witkiewiczowskiej refleksji[85].

2. Zarys poglądów Witkiewicza na naukę

Witkiewicz wyróżniał trzy drogi poznania: zdroworozsądkowe, naukowe i filozoficzne. Wszystkie miały dla niego charakter komplementarny, jednocześnie zachowując przy

[85] Próby odtworzenia Witkiewiczowskiej „filozofii nauki" podjął się Maciej Dombrowski w swej książce *Filozofia i nauka. Trudne związki. Metallmann – Witkiewicz – Gawecki*. Aby nie powielać ustaleń badacza, ograniczę się w tej części rozprawy do przedstawienia ogólnego zarysu poglądów Witkiewicza na naukę, skupiając się na uwagach dotyczących jej ograniczeń, które są szczególnie istotne z punktu widzenia ogółu zagadnień poruszanych w tej pracy.

tym pewną autonomię. Nauka jednak jawiła się Witkiewiczowi jako nie w pełni samodzielna, była ona bowiem według niego w dużej mierze ugruntowana na poglądzie zdroworozsądkowym („życiowym") i w sposób niezbywalny zawierała w sobie pewne jego elementy, nawet na poziomie najbardziej abstrakcyjnych teorii. Jednym z takich elementów, absolutnie prymarnym, była dla Witkiewicza „rozciągłością w ruchu", od której to koncepcji „żadna chyba fizyka się nie uwolni, mimo najdalej idącej idealizacji swych pojęć"[86].

Nauką i jej osiągnięciami filozof interesował się żywo od wczesnych lat, śledził rozwój poszczególnych nauk przyrodniczych, takich jak fizyka, biologia, matematyka czy astronomia i uważał za konieczne uwzględnienie ich dokonań w pracy filozoficznej. Liczne nawiązania do ustaleń nauki widać zresztą na kartach pism filozofa. Uznanie dla osiągnięć nauki i jej twierdzeń nie były tylko postulowane, ale również żywo obecne w filozoficznych dociekaniach Witkiewicza, w tym w jego systemie Monadologii Ogólnej[87].

Poznaniu naukowemu poświęcił on również metakrytyczne uwagi, które czasem przybierały formę dużych esejów filozoficznych, takich jak chociażby *Popularna analiza poglądu fizykalnego* czy *O tzw. zajmowaniu się naukami przyrodniczymi*. Filozofia, według niego, nie powinna rozwijać się w separacji od nauki, ignorować jej ustaleń, nie sprowadza się jednak wyłącznie do uogólnień twierdzeń naukowych czy ich krytycznego omówienia, znacząco wykracza poza kompetencje nauki.

Opis naukowy musi zostać uwzględniony w tej samej mierze co pogląd życiowy i zostać uzupełniony o warstwę filozoficzną. Nauka, rozumiana wąsko jako fizyka, musi natomiast zostać uzupełniona o pogląd psychologistyczny, a właściwie do pojęć tego poglądu sprowadzona[88].

Choć Witkiewicz odnosił się do osiągnięć nauki sprzed niemal stu lat, to jego pisma nie tracą na aktualności. Był on świadkiem znaczących odkryć w nauce (zwłaszcza w fizyce), które w pewien sposób zrewolucjonizowały nie tylko samą naukę, ale i

---

[86] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 133. Witkiewicz wylicza również inne elementy podglądu zdroworozsądkowego, które zawarte są w poglądzie naukowym, piszę o tym w rozdziale *Pogląd życiowy*.

[87] Dombrowski zwraca uwagę na fakt, że w późniejszym okresie filozofii Witkiewicza da się odnotować tendencję do jeszcze szerszych odwołań do ustaleń nauk, M. Dombrowski, *Filozof problematyczny. Studia o myśli S. I. Witkiewicza*, Wrocław 2024, s. 120–121.

[88] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 25. Warto zwrócić uwagę na fakt (na który zwracał już uwagę Dombrowski), że sprowadzalność poglądów w ujęciu Witkiewicza nie ma być tłumaczeniem jednych pojęć na drugie, ma ona mieć raczej charakter redukcyjno–eksplanacyjny, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 49.

powszechnie funkcjonujący światopogląd, i które do dziś (mimo pewnych korekt i przekształceń) zachowują swoją moc, zajmując umysły największych badaczy[89]. Mowa tu oczywiście o teorii względności oraz mechanice kwantowej wraz z zasadą nieoznaczoności.

Autor pracy *Nauki ścisłe a filozofia* śledził postępy w nauce z ogromnym zainteresowaniem, ale zawsze przyjmował wobec nich krytyczne stanowisko, rozpatrując je z szerszej, filozoficznej perspektywy. Jak zauważa Bohdan Michalski: „chociaż indeterminizm mechaniki kwantowej posłużył Witkiewiczowi jako argument w walce z materializmem fizykalnym, to jednak sam jako taki nie został przez Witkiewicza zaakceptowany. Indeterminizm ten krytykuje on za niedorzeczną, w jego pojęciu, koncepcję niezdeterminowanych martwych rozciągłości”[90].

Stanowisko Witkiewicza na naukę można nazwać realistyczno–konwencjonalistycznym. Ujawnia się w tym stanowisku realizm, który jest jego podstawowym poglądem filozoficznym oraz akceptacja (wynikająca z obserwacji funkcjonowania różnych dyscyplin naukowych) pewnych konwencji. Konieczność ich przyjęcia jest podyktowana naszą „ułomnością fizyczną i matematyczno–pojęciową”[91], a więc naszą ułomnością poznawczą, zarówno tą intelektualną, jak i zmysłową.

Krytyka postulowanej doskonałości i nieograniczoności poznawczej nauki stanowi istotny wątek Witkiewiczowskich rozważań. Jak podkreśla Michalski antyscjentystyczne, czy antyredukcjonistyczne poglądy na naukę, jakie głosił polski filozof, stały się niezwykle aktualne i obecne w dekadach późniejszych. Krytyka nauki pochodziła nie tylko z zewnątrz, ale i sama nauka w pewnym momencie zaczęła poddawać swą wszechmoc i obiektywność autokrytyce. Antyscjentyzm Witkiewicza, jak zauważa Michalski, wyglądał zasadniczo bardzo podobnie, jego celem było:

> wyciągnąć ogólniejsze wnioski z dokonujących się w naukach szczegółowych przewartościowań i kryzysu zaufania do własnych metod i możliwości. Swoją krytykę

[89] B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 1979.

[90] *Ibidem*, s.103. Tak Witkiewicz komentuje problem pojawienia się indeterminizmu w fizyce: „Obecny indeterminizm w fizyce trochę narobił zamięszania, ale ostatecznie statystyczna przybliżona prawidłowość zupełnie wystarcza, żeby się na ten temat uspokoić. Zresztą hipoteza indeterministyczna, tj. zawierająca twierdzenie o niezupełnie dokładnym przyczynowym powiązaniu zjawisk, jeśli chodzi o najdrobniejsze cząstki materii, zdaje się być hipotezą przejściową, bo innego gatunku indeterminizmu, jak dowolnych ruchów stworu żywego, nie możemy sobie zupełnie wyobrazić.”, S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 56–57.

[91] *Ibidem*, s. 34.

dla zbyt wybujałych aspiracji poszczególnych dyscyplin naukowych i ich „notorycznych" skłonności do przekraczania przysługujących im kompetencji rozpoczynał Witkiewicz od możliwie najgłębszego wniknięcia w same te nauki"[92].

Jak podkreśla Michalski, krytyka scjentystycznego sposobu myślenia była posunięciem niezwykle odważnym i oryginalnym w latach 30., gdy triumfy święcił neopozytywizm. Nurt ten, reprezentowany przez filozofów takich jak Rudolf Carnap czy Moritz Schlick, tak zawzięcie krytykowany przez Witkiewicza, dopuszczał wyłącznie naukowe, doświadczalne poznanie rzeczywistości, sprowadzając filozofię do syntezy pojęć nauk szczegółowych. Ponadto na gruncie neopozytywizmy za podstawowe narzędzie poznania uznawano język, filozofię traktując jako swoistą logikę nauki. Jak pisał Schlick: „Filozofia wyjaśnia zdania, nauki je weryfikują. Badają one prawdziwość wypowiedzi, natomiast filozofia bada, co one znaczą"[93]. Z obiema tezami nie mógł się oczywiście zgodzić Witkiewicz.

Nauka, mimo swych nieeliminowalnych ograniczeń, miała jednak dla Witkiewicza liczne atuty. Należały do nich rozwinięta i dość precyzyjna metodologia, metoda eksperymentalna czy statystyka (zwana przez Witkiewicza Zasadą Wielkich Liczb). W ogólnym zarysie nauka była dla niego cennym i sprawnym narzędziem do opisu pewnych elementów i aspektów rzeczywistości. Sądził on, że pozwala ona porządkować fakty, poddawać je krytycznej analizie, a tym samym rozwijać naszą wiedzę o świecie.

Mimo wszystkich niewątpliwych zalet, poznanie naukowe ma jednak wiele ograniczeń i wedle Witkiewicza, stoi niżej w hierarchii poznania niż filozofia. Przyjrzyjmy się więc poszczególnym ograniczeniom, które według Witkiewicza i badaczy problemu podważają tezę o obiektywności i nieograniczoności poznania naukowego.

[92] B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 10.
[93] M. Schlick, *Zwrot w filozofii*, tłum. H. Buczyńska, https://sady.up.krakow.pl/filnauk.schlick.przewrotwfiloz.html [dostęp: 24.06.2024].

3. Obiektywność nauki

Od nauki zwykle oczekuje się obiektywności. Postrzega się ją jako najbardziej niezawodne i precyzyjne narzędzie do badania rzeczywistości, wiedza naukowa zazwyczaj jest synonimem wiedzy pewnej, wolnej od wszelkich subiektywnych wpływów i niepoddającej się relatywizacji. Nim poddamy w wątpliwość wszystkie wymienione tu cechy nauki, warto najpierw zapytać czym miałaby być owa postulowana obiektywność.

Obiektywność można traktować jako niezależność od wszelkich wpływów zewnętrznych, niezależność od pragmatycznych oczekiwań, w opozycji do subiektywności (ta również może być różnie rozumiana, jako subiektywność psychologiczna, subiektywność światopoglądowa), czy relatywności (problem obserwatora, pomiarów, układu odniesienia, itp.)[94].

Czy jest w ogóle do pomyślenia obiektywność, która łączyłaby w sobie wszystkie te cechy? Próba zdefiniowania obiektywności wydaje się przy tak widocznej wieloaspektowości nieosiągalna, miałaby ona charakter wyłącznie arbitralny i niepełny. W dalszej części rozważań będziemy więc używać tego pojęcia, biorąc pod uwagę poszczególne jego aspekty lub fuzję kilku z nich.

Nacisk, jaki kładzie Witkiewicz na szeroko rozumiany psychologizm, do którego sprowadzony może zostać zarówno pogląd życiowy jak i fizykalny[95], zdaje się podważać postulowaną obiektywność nauki w kontekście subiektywności psychologicznej.

---

[94] Szeroki przegląd rodzajów naukowej obiektywności można znaleźć w artykule Andrzeja Łukasika *Epistemologiczne pojęcie obiektywności*. Autor wyróżnia ponadto różne aspekty obiektywności, które są brane pod uwagę przy rozważaniach na temat obiektywności nauki. Są to: cel nauki, kryteria oceny teorii, istnienie przedmiotów teoretycznych, obiektywny charakter metod, obiektywność a zupełności i adekwatność naukowego obrazu świata, status obserwatora w fizycznym obrazie świata oraz stosunek nauki do wartości, A. Łukasik, *Epistemologiczne pojęcie obiektywności*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa*, red. E. Kałuszyńska, Warszawa 1998, s. 194–195.
W artykule *Obserwator w fizyce* Łukasik opowiada się z kolei za ewolucją samej idei obiektywności wiedzy naukowej, która następuje wraz z rozwojem nauki, jednocześnie stwierdzając, że „rozsądne wydaje się takie rozumienie obiektywności opisu, które, podążając za myślą Plancka, eksponuje maksymalną niezależność obrazu świata od indywidualnych cech kształtującego go umysłu", *Idem¸ Obserwator w fizyce*, red. E. Kałuszyńska, [w:] *Ibidem*, s. 25.

[95] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 21. Witkiewicz używa terminów „wyrażalność" oraz „sprowadzalność" i zdaje się traktować je z gruntu synonimicznie, mają one jednak nieco inne zastosowanie (sprowadzalność to wyrażalność w pojęciach lub terminach – Witkiewicz stosuje w tym wypadku oba te słowa zamiennie). Ponadto możemy mówić o sprowadzalności całkowitej lub wyłącznie genetycznej. I tak na przykład pojęcia poglądu fizykalnego są sprowadzalne do pojęć poglądu życiowego tylko genetycznie. Jedne pochodzą więc od drugich, natomiast nie da się między nimi postawić znaku równości, są względem siebie jedynie pochodne. Pogląd fizykalny natomiast da się wyrazić (sprowadzić do) w terminach poglądu psychologistycznego, *Ibidem*, s. 21–22.

Zjawiska świata fizycznego są bowiem według niego sprowadzalne do doznań podmiotowo względnych i ujmowalne w poglądzie psychologistycznym. Choć Witkiewicz, próbując uniknąć redukcjonizmu, podkreśla, że chodzi mu wyłącznie o sprowadzalność pojęciową, to jednak w przykładach jakimi się posługuje, zdaje się przekraczać te granice. Mimo wszystko Witkiewicz zdaje się bronić obiektywności pojęć fizyki wskazuje na to, że pewne fenomeny można wyjaśnić czy też wyrazić w dwóch różnych poglądach[96]:

> Wbrew twierdzeniu czystego psychologizmu twierdzę, że jakości wyznaczając coś realnego w przestrzeni, a mianowicie Istnienia Poszczególne jako takie lub też zbiorowiska takowych, bardzo małych, stanowiących to, co nazywamy materią martwą („grubą") i na jego wzór i podobieństwo budujemy potem materię fizyczną (materię poglądu fizykalnego), materię „fajną", którą staramy się pierwszą (y compris nasze ciała) objaśnić, czyli ją do tej drugiej pojęciowo sprowadzić[97]

Co istotne, wyrażalność jednego poglądu w pojęciach drugiego poglądu jest jednokierunkowa, pogląd fizykalny można wyrazić w pojęciach poglądu psychologistycznego, odwrotność tego zabiegu jest niemożliwa[98]. Witkiewicz zauważa ponadto, że jest to zależność powszechnie przyjęta przez współczesnych mu badaczy, co ma być niewątpliwą zasługą psychologizmu. Co ciekawe, we współczesnej nauce odnotować można silnie zaznaczającą się tendencję, która jednokierunkowość tę neguje, wracając do, tak znienawidzonego przez Witkiewicza, „ordynarnego materializmu"[99].

---

[96] Koncepcja sprowadzalności i wyrażalności poglądów jest dość problematyczna i niejednoznaczna, choć sam Witkiewicz, twierdzi, że sprawę wykłada wyczerpująco i w pełni zrozumiale, S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 21. Próby wyjaśnienia złożoności tej kwestii podejmuje się Dombrowski. Według niego pojęcia fizyki zachowują u Witkiewicza pewną wartość obiektywną. Określone zjawiska da się wyjaśnić równolegle w ramach dwóch poglądów, przy czym pogląd psychologistyczny zachowuje „wyższy stopień" w hierarchii, M. Dombrowski, *Filozofia i nauka. Trudne związki. Metallmann – Witkiewicz – Gawecki*, Toruń 2011, s. 125–126.

[97] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 23.

[98] *Ibidem*, s. 19.

[99] Fakt ten podkopuje nieco twierdzenie o akumulatywności i postępie nauki i poznania, postulowane przez Witkiewicza, wskazując raczej na cykliczne pojawianie się pewnych prądów w filozofii. O współczesnych filozofach umysłu o poglądach materialistycznych wypowiedziałby się Witkiewicz następująco „[nie mogą oni zrozumieć], że w jednym zdaniu nie można mięszać dwóch niewspółmiernych poglądów (np. psychologistycznego i fizykalnego lub fizykalnego i biologicznego) i mówić o przemianie np. koloru czerwonego w drganie eteru lub przejściu ciągłym od drobin ciał białkowych, przez «micelki» do komórek; nie rozumieli oni, że mówiąc tak, łączymy ze sobą sztucznie to, co jest niepołączalne, że przeskakujemy werbalnie czysto nieskończoną przepaść […], S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 19.

Za szeroko rozumianą obiektywnością nauki przemawiałyby dodatkowo pojawiające się u Witkiewicza deklaracje, które wskazują na optymizm poznawczy. Wspomniana już wcześniej adekwatność pojęć wynika bowiem według niego ze zgodności, jaka zachodzi między formami naszego przeżywania i myślenia a formami rzeczywistości:

> Natura – objęta, jak i nasze przeżywanie wewnętrzne, czasowo–przestrzennością – prowadzi nas na mocy wspólnych z naszym przeżywaniem i myśleniem form (Czasu, Przestrzeni, Wielości Czystej i na wielości wyrosłej następnie logiki, czyli inwentarza form myślowych) do pewnych koniecznych koncepcji, w których tylko i jedynie możemy ją ujmować[100].

Zgodność ta według niego prowadzi do jedynych i koniecznych koncepcji w nauce i filozofii. Pewne prawdy jednak są możliwe do dowiedzenia tylko na drodze filozoficznej refleksji i analizy. Jak pisze:

> Że świat jest takim, a nie innym właśnie (i to wziąwszy pod uwagę nie tylko mgławice i systemy gwiezdne, jako utwory o pewnych „pseudo indywidualnych" charakterystycznych cechach, ale i nas, nasze społeczeństwa, zwierzęta i rośliny), nie da się wydedukować z żadnego fizykalnego poglądu, choćby tak rozwiniętego, że nasz wydałby się przy nim niedołężnym miamlaniem niemowlęcia[101].

We fragmencie tym pojawia się często powracająca refleksja Witkiewicza. Nauka, mimo swej sprawnej i kierującej się kryterium obiektywności metody, bada tylko wycinek, aspekt rzeczywistości i w tym sensie nie może rościć sobie pretensji do pełnej obiektywności. Nie może również orzekać o pewnych rzeczach ani rozstrzygać problemów przekraczających jej kompetencje.

---

[100] Idem, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 141.
[101] *Ibidem*, s. 30–31.

3.1. Metoda naukowa jako gwarant obiektywności

Obiektywność i wyższość poznawcza nauki ma być gwarantowana specyficzną, niezwykle precyzyjną metodą, jakiej brak innym rodzajom poznania. Metoda ta miałaby mieć charakter uniwersalny dla wszystkich dyscyplin naukowych, a jej niezawodność miałaby mieć swoje ugruntowanie w faktach, danych i doświadczeniu (bazowych elementach poznania naukowego), podlegającym rzetelnej obróbce teoretycznej. Metoda ta jednak, na co zwraca uwagę jeden z badaczy problemu, Krzysztof Mudyń, daje bardzo ograniczone rezultaty i prowadzi do rozbieżnych wniosków i teorii[102]. Jeśli idzie zaś o dane, to są one raczej niedookreślone i podatne na interpretacje. Możliwość błędu i brak precyzji można wyróżnić jako na stałe wpisane w badania naukowe[103].

Symptomatyczne dla poznania naukowego bywało również przekonanie, dziś w obliczu nowych koncepcji raczej trudne do utrzymania że wiedza naukowa budowana jest z „atomowych", obiektywnych faktów, a proces poznania jest zgodny z zasadami klasycznej logiki, które są zgodne z psychologicznymi prawidłowościami myślenia[104].Z tym ostatnim przekonaniem zgodziłby się Witkiewicz, jednocześnie uznając tego rodzaju poznanie za jedyne prawomocne. Indeterminizm, który w jego mniemaniu przeczył tak zdroworozsądkowemu poglądowi na świat, jak i podstawowym prawom istnienia, skorelowanym z zasadami myślenia, był według niego konstruktem przejściowym, a jego przyjęcie usprawiedliwione było naszymi ograniczeniami poznawczymi w relacji do określonego rzędu wielkości[105].

Innym problemem, związanym bezpośrednio z tak rozumianą metodą, jest wiara w istnienie elementarnych i neutralnych faktów. Przyjęcie istnienia „atomowych faktów" doświadczalnych i obiektywności badacza, choć zostało wprost zanegowane w fizyce już na początku XX wieku, to do dziś jest w pewnej mierze obecne tak w badaniach naukowych, jak i w filozofii nauki. Za sprawą takich badaczy jak Bruno Latour czy Steve Woolgar[106], spotkało się natomiast również z szeroko zakrojoną krytyką w postaci teorii

---

[102] K. Mudyń, *Problem granic poznania z hipersystemowego punktu widzenia*, Warszawa 2016, s. 108–109.
[103] Z. Hajduk, *Granice natury — granice nauki; granice i ograniczenia nauki*, "Roczniki Filozoficzne" 65, 1, s. 143.
[104] K. Mudyń, *Problem granic poznania z hipersystemowego punktu widzenia*, Warszawa 2016, s. 111. Mudyń zauważa, że obecnie, między innymi pod wpływem ustaleń z zakresu psychologii eksperymentalnej, nie kwestionuje się już tego, że treści poznawcze są w pewnej mierze konstruowane przez podmiot, jak również są efektem nastawień i interpretacji
[105] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 56.
[106] B. Latour, S. Woolgar., *Życie laboratoryjne : konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Abriszewski, P. Gąska, M. Smoczyński, A. Zabielski, Warszawa 2020.Krytycy konstruktywizmu zarzucali jego

konstruktywizmu społecznego, zasadzającego się na przekonaniu, że wiedza naukowa jest raczej pewnym konstruktem społecznym, wynikiem uwarunkowanych kulturowo i społecznie działań ludzkich, a nie odzwierciedleniem niezależnie istniejącej rzeczywistości przyrodniczej.

Niedoskonałość badań naukowych dostrzegał również Witkiewicz, dość daleki był jednak od poglądów w duchu konstruktywistycznym, choć można odnaleźć nieliczne wzmianki, które mogłyby być reprezentatywne dla tego nurtu Niedoskonałość poznania naukowego brała się według niego z ludzkich ograniczeń poznawczych, niedoskonałości narzędzi, jakimi operujemy i ograniczonego materiału badawczego. Pomiary i wyniki badań eksperymentalnych cechuje według niego przybliżoność statystyczna, „zmienna w zależności od danego materiału faktycznego i matematycznego wyposażenia"[107], które wzajemnie na siebie oddziałują, pozostając do siebie w relacji zmiennej niezależnej i funkcji tej zmiennej[108].Choć, o czym będzie mowa poniżej, nie negował on wpływu jednostkowego uposażenia badacza na przebieg badań naukowych i proces tworzenia teorii, to wymiar społeczno–kulturowy traktował w swych rozważaniach marginalnie.

---

zwolennikom pseudonaukowość, relatywizm, osłabienie racjonalności, czy godzenie w obiektywność metody naukowej. Jak wskazują Latour i Woolgar we wstępie do polskiego wydania swej książki, z upływem czasu miejsce i rola konstruktywizmu uległy odwróceniu – w epoce postprawdy, *fakenewsów*, zepsucia instytucji naukowych, etc., kontruktywistyczna wizja wiedzy wydaje się propozycją pozytywną, a *Życie laboratoryjne* „wydaje się dziś jednym z najlepszych sposobów przywrócenia wiary w to, że instytucje naukowe są zdolne osiągnąć pewność i konkluzywność wniosków (*closure*), o ile cały proces wytwarzania faktów zostanie poddany szczegółowej analizie i objęty ochroną", *Ibidem*, s. 12.
Warto zwrócić uwagę na fakt, że poglądy głoszone przez Latoura i Woolgara nie były w zasadzie niczym nowym, a ich pokrewieństwo możemy odnaleźć w pracach polsko–izraelskiego biologa i filozofa, Ludwika Flecka. Jego książka *Powstanie i rozwój faktu naukowego* została wydana po niemiecku już w 1935 roku, jednak z pewnych względów nie spotkała się z szerszym zainteresowaniem. Badania jego twórczości rozpoczęły się dopiero w latach 70. po pojawieniu się angielskiego tłumaczenia tejże książki. Książka stanowiła źródło inspiracji dla Thomasa Kuhna przy pisaniu *Struktury rewolucji naukowych*, Latour i Woolgar odnoszą się do niej tylko sporadycznie, choć niewątpliwie miała ona wpływ na kształtowanie się ich poglądów.
Polskie tłumaczenie pojawiło się dopiero w roku 1986, *vide* L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego : wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin 1986.
Nie wiadomo czy Witkiewicz spotkał się z tym dziełem, teoretycznie mógł się jednak zapoznać z jego niemieckojęzyczną wersją.

[107] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s.141.

[108] „[pogląd fizykalny jest] zmienny w samej zasadzie swej: zależy bowiem od zmiennego, rozszerzającego się stale materiału doświadczalnego i od stopnia rozwoju, w jakim w danej chwili znajduje się matematyka, dająca mu formalne rusztowanie, czyli że, wyrażając się krótko: jest on funkcją dwóch zmiennych nieomal niezależnych, o ile nie będziemy brali pod uwagę, że stan faktyczny, tzn. ilość danych doświadczalnych, jest też w pewnej mierze funkcją rozwoju matematyki, będącej narzędziem w jej zdobywaniu […] Związki funkcjonalne są więc wzajemne – raz jeden, raz drugi element może być zmienną niezależną, a drugi jego funkcją", *Ibidem*, s. 12–13.

3.2. Postęp nauki vs jej zmienność; kumulacja wiedzy a rewolucje naukowe

Jednym z najczęściej omawianych problemów dotyczących wiedzy naukowej jest jej kumulatywność i postęp. Choć nie sposób zaprzeczyć, że pewną kumulatywność i rozwój możemy stale obserwować, pozytywistyczne przekonanie o stałym rozwoju i doskonaleniu nauki wielokrotnie stawiane było pod znakiem zapytania, a w XX wieku, w dużej mierze za sprawą Karla Poppera i Thomasa Kuhna[109] niemal całkowicie odrzucone.

Wedle tego rodzaju krytyki, ustalenia naukowe podlegają ciągłym zmianom, które czasem przyjmują formę rewolucji, kiedy to paradygmat ulega całkowitemu przekształceniu. Ustalenia poszczególnych dziedzin nauki dezaktualizują się z czasem, a w miejsce starych teorii pojawiają się nowe. Zawodzi również kryterium weryfikowalności teorii. Krytycy linearnego postępu w nauce pytają więc: skoro w procesie rozwoju nauki możemy obserwować liczne rewolucje, zaś wiele ustaleń naukowych z przeszłości jest współcześnie odrzuconych, a nawet traktowanych z poczuciem humoru lub ironią[110], skąd przekonanie, że obecne ustalenia nauki nie ulegną podobnej dewaluacji? Co skłania nas do podtrzymywania przekonania o obiektywności i nieomylności poznania naukowego, skoro tak wiele razy przekonaliśmy się, że bywa ono błędne?

Inni badacze, idąc jeszcze dalej w swej krytyce postępu nauki, wskazują na to, że nie można w ogóle mówić o przewadze jakiejkolwiek teorii naukowej[111], jest ona bowiem wyłącznie wynikiem aktualnych tendencji, zapotrzebowania, a u jej podstaw stoi utylitarność. Nauka niejako dostosowuje się do potrzeb społecznych i ekonomicznych, jest też rozwijana tak, aby je zaspokoić. Nie ma szczególnego znaczenia, na ile trafnie oddaje ona obiektywny obraz rzeczywistości (o ile w ogóle taką obiektywność jest ona w stanie uchwycić).

Jeśli mowa o postępie wiedzy naukowej, to i tutaj Witkiewicz zdawał się przejawiać umiarkowany optymizm poznawczy. Nauka poprzez obserwację i

---

[109] Mowa oczywiście o następujących pracach: K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002, T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostromęcka, Warszawa 1968.

[110] Jak pisze między innymi Hajduk, w nauce nieraz nawet fakty uznawane za niekwestionowane, okazują się iluzjami. Z. Hajduk, *Granice natury — granice nauki; granice i ograniczenia nauki*, "Roczniki Filozoficzne" 65, 1, s. 143.Co prawda, twierdzi on, istnieje możliwość wyróżnienia pewnych schematów zmian, fakt ten jednak jeszcze mocniej uwidacznia fakt, że w rozwój nauki wpisane jest na stałe występowanie błędu, który wywołuje zmianę paradygmatu.

[111] H. Eilstein, *Uwagi o granicach potencji poznawczej podmiotu naturalnego*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii, op. cit.*, s. 44.

eksperyment bada coraz to nowe elementy rzeczywistości, obserwowalny jest ciągły przyrost wiedzy. Rozwijają się również naukowe teorie (podobnie rzecz się ma z rozwojem teorii filozoficznych), które zdają się coraz doskonałej opisywać zjawiska świata materialnego. Postęp ten jednak nie jest nieskończony. Nauka bowiem nigdy nie rozstrzygnie istotowych problemów, musi w tym aspekcie ustąpić miejsca filozofii. Pewnych zagadnień nie będzie się dało wyjaśnić nigdy w terminach naukowych i, jak definitywnie zauważa Witkiewicz: „chodzi o zrozumienie tego, że nie jest to żadna «niedokładność naszego umysłu», tylko niemożliwość absolutna, czego nie mogą zrozumieć niektóre zakute empiryczne łby”[112].

Badacze również nie są zgodni co do maksymalnych możliwości rozwoju nauki. Choć pojawiają się naukowcy o maksymalistycznym podejściu, którzy wierzą w wypracowanie teorii wszystkiego, która to w sposób kompletny będzie opisywać świat, to należą oni raczej do mniejszości[113]. Częściej można spotkać się ze stanowiskiem głoszącym, że nauka będzie się rozwijać w sposób ciągły i z powodu różnych przeszkód nie będzie w stanie przynieść w pełni satysfakcjonujących i wyczerpujących odpowiedzi (ilość pytań, które będzie można postawić pozostanie nieskończona) lub, że osiągnie ona swój kres (również pełen braków i niejasności), napotykając ograniczenia niemożliwe do pokonania (jednostkowe, gatunkowe, ilościowe)[114].

Innym rodzajem zapośredniczenia, na które wskazuje się w krytyce obiektywności i bezpośredniości poznania naukowego, jest zapośredniczenie w języku. Krytycy o nastawieniu lingwistycznym zwracają uwagę na to, że samo opisanie danego faktu w języku już zmienia jego naturę i wprowadza wartość dodaną. Uwikłanie w języku jest sytuacją zgoła bardziej skomplikowaną niż sensoryczne odzwierciedlenie samego faktu w obserwacji. Do tego dochodzi rzecz jasna cała problematyka lingwistycznych

---

[112] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s.30–31.

[113] Niemniej jednak na gruncie nauki, a szczególnie fizyki, od wieków pojawiają się teorie próbujące unifikować wiedzę o świecie, w ostatnich latach teoriami takimi są między innymi teoria strun, M–Teoria, czy teoria supersymetrii.

[114] W sposób następujący podsumowuje zapatrywania na rozwój nauki Daniel Mider: „Współcześnie zdania na temat potencjalnego końca nauki są mocno podzielone na przykład Karol Rajmund Popper wykazywał (a raczej miał nadzieję), iż nauka nie natrafi nigdy na żadne trwałe bariery, a proces jej rozwoju jest ciągły i nieskończony (nieograniczony). Z drugiej strony S. Weinberg czy R. Feynman uznawali, że rozwój ten ma charakter potencjalnie finalny. Nie możemy odrzucać jednak faktu potencjalnie skończonego zakresu nauki; liczba odkryć, których można dokonać, choć niebotyczna, to jednak jest skończona.”. Wskazuje on na potencjalną, lecz jednak czysto hipotetyczną finalność nauki. Postulując skończoność możliwej wiedzy o świecie, jednocześnie wykazuje nieosiągalność jej urzeczywistnienia., D. Mider, *Bariery nauki. Szkic o epistemologicznych granicach ludzkiego poznania*, „Studia Politologiczne”, 2021, nr 59, s. 24.

form reprezentacji[115], komplikując się jeszcze bardziej, gdy uwzględnimy fakt istnienia wielości języków, a za tym realizacji tych poszczególnych reprezentacji[116]. Witkiewicz nie poruszał tej problematyki w swych pismach poświęconych nauce, w filozofii natomiast za kluczową uznawał strukturę pojęciową, a więc „lingwistyczną formę reprezentacji" swych poglądów. Precyzacja pojęć oraz ich hierarchiczna struktura stanowiły szkielet konstrukcji systemu Ontologii Ogólnej. Jednak mimo sporadycznych uwag dotyczących nieprzekładalności pewnych terminów filozoficznych (Witkacy znany był z neologizmów, które często służyły mu do wypełnienia luk w terminologii polskiej), nie poświęca on szczegółowych analiz relatywizmowi językowemu czy językowej niewspółmierności.

3.3. Rys psychologiczny, typ mentalności badaczy i ich wpływ na rozwój nauki

Pewnym przełomem w myśleniu o obiektywności nauki było zwrócenie uwagi na charakterystykę podmiotu poznającego, jego rys psychologiczny czy mentalność. Nauka nigdy nie rozwija się w jakimś wyabstrahowanym, neutralnym umyśle i mimo tego, że posiłkuje się bogatym instrumentarium wraz z jego wynikami oraz obserwacjami, to już ich interpretacja zależna jest wyłącznie od badacza czy zespołu badaczy. Również wybór kierunku badań oraz ich przebiegu spoczywa w rękach naukowców (oczywiście częściowo również zależny jest od panujących tendencji, uwarunkowań społecznych, instytucjonalnych).

Witkiewicz zwraca uwagę również na odwrotną tendencję. Naukowcy, którzy zaczynają interesować się filozofią, a nawet ją uprawiać, z reguły wchodzą na jej teren już z gotowymi poglądami i odpowiedziami, wynikającymi z naukowego podejścia

[115] M. Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007, s. 99–106. Termin „lingwistyczna forma reprezentacji" pochodzi od M. Sikory, *Ibidem*, s. 71.

[116] Zagadnienie niewspółmierności językowej zostało tu tylko zasygnalizowane, gdyż nie stanowi istotnego elementu Witkiewiczowskich rozważań. Broni on tezy o reprezentowaniu przez pojęcia rzeczywistości transcendentnej wobec podmiotu, niewspółmierność języków miałaby w takim razie dla niego znaczenie drugorzędne. Niewspółmierność językowa, czy też językowo–kulturowa według niektórych badaczy może mieć też znaczące przełożenie na głęboką niewspółmierność obrazów świata, sięgając nawet elementarnych praw istnienia, *vide* R. E. Nisbett, *Geografia* myślenia, przeł. E. Wojtych, Sopot 2015 (ten amerykański psycholog społeczny wskazuje na zasadniczą nieprzystawalność „wschodniego" i „zachodniego" obrazu świata). Interesującym jest jakich kontrargumentów użyłby Witkiewicz wobec tak postawionego problemu.

charakterystycznego dla uprawianej przez nich dyscypliny naukowej z jej założeniami i teoriami. Podaje on liczne przykłady i rodzaje tego typu interferencji:

> Nie ma więc zupełnie powodu a priori, aby dowolnego rodzaju i marki naukowiec mówił koniecznie głupstwa o filozofii, ale tak się najczęściej zdarza; szczególnie w Anglii stało się to jakąś nagminną chorobą: Sir Oliver Lodge, Sir Arthur Eddington, Sir James Jeans, Lord (obecnie już) Bertrand Russell. Bóg z wami, Anglicy–wyspiarze, mgliści Albiończycy, ale to naprawdę dość. Dla pierwszego zaświat jest tak realny jak elektron i opowiada o nim w metapsychicznych pisemkach, dla drugiego bóg jako myśl stanowiąca jedność ze światem jest ideą konieczną; trzeci wyobraża sobie boga po prostu (przedłużenie koncepcji moje) jako kogoś, kto całuje sobie nieskończoną ilość równań różniczkowych i to całkowanie jego d z i e j e s i ę naprawdę, i to j e s t świat; czwarty robi cocktail z jakości (treści psychicznych) i z elektronów i twierdzi, że to smakuje „neutralnie" – diabła tam i diabła tu! – ładna neutralność: neutralstuff – raczej stuff and nonsense.[117].

Próby podejmowane przez wyżej wymienionych naukowców nazywa tanią metafizyką czy pseudofilozofią. Według niego mają już oni jasno ustalone poglądy, które w pełni determinują ich poglądy filozoficzne. Ich poglądy nie mogą jednak wynikać wyłącznie i bezpośrednio z twierdzeń nauk szczegółowych, którymi się zajmują.

Klasyfikację typów umysłowości badaczy zaproponował w swoim artykule Czesław S. Nosal[118]. Zauważa on, że choć z jednej strony rozwój nauki jest systematycznym procesem tworzenia i zmiany paradygmatu, to z drugiej wciąż pozostaje efektem pracy partykularnych umysłów badaczy, którzy natrafiają na określone łamigłówki. To, czy uda się je rozwiązać, zależy od tego, jaki badacz na nią natrafi[119]. Co więcej, liczy się nie tylko mentalność badacza opracowującego problem naukowy, ale również mentalność decydenta. Jak twierdzi autor, jego rys psychologiczny może zaważyć na kierunku rozwoju badań[120].

---

[117] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 90–91.
[118] Cz. S. Nosal, *Psychologia poznania naukowego – umysły i problemy*, „Nauka", 2007, nr 2, s. 57–76. Należy tu zaznaczyć, że autor w swoim artykule posiłkuje się w znacznej mierze książką Richarda Holtona.G. Ho1ton, *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein.*Cambridge 1973.
[119] Nosal za Holtonem odwołuje się do przypadku Einsteina. Obaj badacze twierdzą, że dokonał on swoich odkryć przede wszystkim dzięki zmianie perspektywy poznawczej, zmianie pozycji obserwatora w układzie wielkości fizycznych. Na jego okrycia miałby też wpływać fakt, że dominującym wątkiem w jego badaniach i dociekaniach był temat kontinuum.
[120] Cz. S. Nosal, *op. cit.*, s. 69–70.

Co ciekawe, i u Witkiewicza, który skłaniał się ku obiektywności nauki, pojawiają się podobne wątki. Swój tekst *O protagorejskim typie umysłowości* zaczyna od słów:

> […] można od biedy odróżnić umysły syntetyczne i analityczne, spekulatywne i empiryczne, dedukcyjne i indukcyjne. Czy podziały te nie zachodzą jedne na drugie? Czy znajdują się one w rzeczywistości w stanie czystym? Co do drugiego pytania odpowiedź musi wypaść negatywnie: typów absolutnie czystych w sferze umysłu nie ma. Pewne z właściwości wymienionych mogą istnieć w danej psychice w małych proporcjach i mogą być przez inne, przeciwne im, tak przytłoczone, że praktycznie żadnej widocznej roli nie odgrywają, ale w jakimś drobiazgu psychologicznym bez znaczenia dla całości duchowej osobnika i jego czynności dałyby się może odnaleźć[121].

Ogólne założenie przedstawione w cytowanym fragmencie pokazuje, że konstytucja psychologiczna badacza nie pozostawała dla Witkiewicza bez znaczenia w analizie nauki. Jak wskazuje, nie da się wyróżnić typów czystych, natomiast u każdego badacza dominuje określony rodzaj umysłowości, który odgrywa znaczącą rolę w jego postrzeganiu rzeczywistości oraz nauki i w tym, jak naukę tę uprawia.

Wielokrotnie nawiązuje on do charakterystyki konstytucjonalnej Ernsta Kretschmera, z której wynika brak „absolutnej prawdy" i zależność wizji rzeczywistości od „»temperamentu« filozofującego osobnika". Podążając za propozycją niemieckiego psychologa dzieli zasadniczo badaczy na „absolutystów" i „empirystów"[122], sam opowiadając się za „absolutyzmem" i „antyrelatywizmem" – i negatywnie oceniając opcję przeciwną – („[…] w y ż s z o ś ć obiektywna […] będzie po stronie a b s o l u t y s t ó w "[123]. Co więcej, nawet tak elementarny i odwieczny spór, jakim jest spór między realizmem a idealizmem, w pewnej mierze zdaje się być podporządkowany konstytucji psychicznej filozofa, który zabiera głos w tym sporze. Idealizm w swych różnych wariantach „dogadza naturom kompromisowym, chwiejnym, uciekającym od rzeczywistości, niechcącym patrzeć prawdzie w oczy"[124]. O wyborze określonego wariantu idealizmu decyduje z kolei „kwestia temperamentu i nastawienia życiowego na rzeczywistość, a nie problem prawdy"[125].

---

[121] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 570.
[122] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 51.
[123] *Ibidem*, s. 53.
[124] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 127.
[125] *Ibidem*, s. 126.

Powyższa perspektywa, przedstawiająca naukę jako zależną od temperamentu czy umysłowości badaczy i osób odpowiedzialnych za organizację ich pracy, pociąga za sobą wysoki stopień przypadkowości obecnej w rozwoju badań. Efektem swoistej loterii psychologicznych cech osobniczych miałby być wybór kierunków i tematów badań naukowych oraz ich przebieg i w pewnej mierze interpretacja ich wyników.

Nosal proponuje alternatywną wizję tak postrzeganego rozwoju nauki. Wedle niej mówić raczej należałoby o pewnym superumyśle, który współtworzyliby różni badacze o różnych typach umysłowości, które by z kolei odpowiadały za poszczególne funkcje poznawcze, całościowo dając wszechstronny, wieloaspektowy i pełny obraz rzeczywistości[126].

O ile jeszcze można by w ten sposób patrzeć na naukę jako całość w perspektywie synchronicznej i diachronicznej, to już pewnych trudności nastręczałyby konkurencyjne teorie dotyczące poszczególnych problemów. Choć niewątpliwie zawsze w nauce utrzymuje się jeden wiodący nurt i pewne teorie zyskują czasową wyższość nad innymi, to jednak stale do czynienia mamy z teoriami wzajemnie konkurującymi.

Nie tylko mentalność czy osobowość badacza mogą odgrywać rolę w procesie poznawczym. Innym aspektem, o jakim rzadko się wspomina, jest specyficznie rozumiany talent. To osobnicze uposażenie poznawcze podmiotu, jego zdolności, kwalifikacje poznawcze. Choć teza ta przeczy postulowanemu często egalitaryzmowi nauki, trudno nie przyznać, że jednostkowe różnice w zdolnościach poznawczych pojawiają się już na poziomie asymilacji wiedzy. Tym bardziej ujawniają się one na poziomie bardziej zaawansowanych procesów poznawczych, polegających na przetwarzaniu, opracowywaniu i twórczym wykorzystaniu tej wiedzy, jakie ma miejsce w nauce. Marian Grabowski, w poświęconym temu problemowi artykule postuluje: „posługiwanie się abstrakcyjnym podmiotem, który zawsze dysponuje wystarczającą kwalifikacją poznawczą, uważam za idealizację opisu poznania, której trzeba się pozbyć. Przekłamuje ono w niedopuszczalny sposób opis postępowania naukowego. Odwołuje się do nauki, której nie ma”[127]. Teza o ekskluzywności wiedzy naukowej może budzić kontrowersje na poziomie społeczno–kulturowym, choć nie implikuje ona postulatu zniesienia powszechnego prawa dostępu do niej. Z naszego punktu widzenia istotne jest

[126] Cz. S. Nosal, *op. cit.*, s. 74.
[127] M. Grabowski, *O ekskluzywności nauki. O jednym argumencie na rzecz nieusuwalności podmiotu w poznaniu naukowym*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa*, red. E. Kałuszyńska, Warszawa 1998, s. 74–84.

odnotowanie kolejnego przypadku możliwych ograniczeń poznawczych, tym razem na poziomie jednostkowym. Ograniczeń, które w pewnej mierze mogą również determinować rozwój nauki.

4. Bariery w rozwoju naukowym

Mit nieskończonych możliwości nauki zostaje zachwiany, gdy wskaże się na liczne bariery, na jakie natrafia ona na drodze rozwoju. Ograniczenia te w systematyczny sposób wyszczególnia Krzysztof Mudyń. Przyjrzyjmy się bliżej każdemu z nich.

Już na poziomie jednostkowym mamy do czynienia z biologicznymi ograniczeniami człowieka. Są to, najkrócej mówiąc, ograniczenia zdolności poznawczych każdej jednostki. Mają one zarówno charakter jakościowy (gatunkowe i indywidualne ograniczenia poznawcze), jak i ilościowy (ograniczona długość życia jednostki, przy czym ponadto w przyszłości może okazać się, że w populacji zabraknie jednostek dysponujących należycie wysokimi zdolnościami poznawczymi, by dokonywać odkryć naukowych)[128]. Bariery niestety również występują na poziomie całej społeczności badaczy. Nawet ogromna liczba jednostek z należycie rozwiniętymi zdolnościami poznawczymi zawsze pozostanie ograniczona poznawczo.

Za remedium na biologiczne organicznie autor uznaje sztuczną inteligencję[129]. Jej moc obliczeniowa miałaby być znacznie większa niż potencjalna moc obliczeniowa wszystkich umysłów ludzkich[130]. Nie da się jednak pominąć faktu, że i ta wiązałaby się z jakimś ograniczonym czasem realizacji, a interpretacja danych i wniosków przez nią wygenerowanych ponownie napotykałaby problem ograniczeń *stricte* ludzkich.

Inne ograniczenia, jakie wskazuje badacz, to te zewnętrzne, powiązane z funkcjonowaniem nauki jako instytucji naukowej, która w jakiejś mierze powiązana jest również z decyzjami politycznymi. Bariery tego rodzaju często zostają pominięte w

[128] D. Mider, *op. cit.*, s. 17.
[129] *Ibidem*, s. 16.
[130] Eilstein wskazuje na fakt, że przy budowie komputerów i całym postępie technologicznym, z tym związanym, nie sposób przezwyciężyć pewnych ograniczeń nakładanych przez samą przyrodę na konstrukcję komputerów, co wpływa na ograniczenia samych możliwości obliczeniowych komputerów, H. Eilstein, *Uwagi o granicach potencji poznawczej podmiotu naturalnego*, s. 70–71.

hiperoptymistycznej wizji rozwoju nauki, jednak narzucają się same, gdy tylko zdać sobie sprawę, że nauka nie dzieję się w próżni, a jest tworem społeczno–kulturowym.

Badania naukowe mogą być zatem zdeterminowane przez takie czynniki jak orientacje badawcze poszczególnych ośrodków, finansowanie[131], profile programów i grantów naukowych (niemała rola decydentów), a nawet ideowy profil partii rządzącej (finansowanie projektów państwowych). Mudyń sceptycznie zapytuje:

> Czy ewolucja nauki oraz jej współczesny kształt w sensie podejmowanych problemów, preferowanych metod, dominujących koncepcji i akceptowanych kryteriów naukowości w większym stopniu jest wyrazem jej wewnętrznej logiki przekształceń i kumulacji wcześniejszych osiągnięć, czy też raczej jest ona wyrazem procesu adaptacji do zewnętrznych wymogów i preferencji środowiskowych?[132].

Na zależność funkcjonowania nauki od jej konkretnych, dominujących ustaleń i uwarunkowań teoretycznych, zwraca uwagę Mudyń, decydując się na określenia tak mocne jak totalitaryzm dominujących w danym czasie koncepcji[133]. Przy tej okazji powołuje się on na artykułu Paula Feyerabenda *Jak być dobrym empirystą*:

> Powstaje podejrzenie, że ten rzekomy sukces spowodowany jest faktem, że w procesie zastosowania do nowych dziedzin teoria zamieniła się w system metafizyczny […] Wiele faktów staje się dostępnych jedynie za pomocą […] teorii alternatywnych, których jednak w imię tzw. warunku zgodności, lub po prostu dla świętego spokoju, nie dopuszcza się do głosu właśnie dlatego, że są alternatywne w stosunku do teorii dominującej, która zdążyła już wykazać swoją przydatność w odniesieniu do szerokiej, acz ograniczonej, klasy zjawisk[134].

Jest to z pewnością dość skrajna interpretacja nauki, nie należy jej jednak zupełnie odbierać zasadności. Na każdym etapie rozwoju w nauce dominują pewne paradygmaty

---

[131] Eilstein zwraca uwagę na problem finansowania badań o małej wartości czy też pożytkach w zakresie praktyki pozapoznawczej; na przykład nie opłaca się budować na Księżycu instalacji, w której istniałoby bardzo niskie prawdopodobieństwo rozpadu jakiegoś protonu, H. Eilstein, *Ibidem*, s. 54.
[132] K. Mudyń, *op. cit.*, s. 88.
[133] Pisząc o zmianach w nauce zauważa: „Nauka zmienia się w sensie zmienności obszaru zainteresowań i podejmowanych problemów. W sensie milcząco i bezdyskusyjnie przyjmowanych założeń, które w danym okresie są na tyle powszechne i oczywiste, że aż niedostrzegalne w sensie pojęciowej konceptualizacji powracających problemów, ściślej – powracających trudności o charakterze teoretycznym i kłopotów praktycznych, a także w sensie aktualnie akceptowanych kryteriów naukowości, czyli sposobów dochodzenia i uzasadniania prawomocności danej wiedzy”. K. Mudyń, *op. cit.*, s. 95.
[134] *Ibidem*, s. 117.

i w pewnej mierze ograniczają one lub zupełnie przekreślają rozwiązania niemieszczące się w ich ramach. Dzieje się tak do momentu przełomu czy też rewolucji, jednak z różnych przyczyn wiele alternatywnych teorii czy interpretacji może zostać odrzuconych, nim ten moment nastanie.

Można spierać się o to, na ile doniosłe znaczenie na rozwój nauki mają czynniki społeczno–ekonomiczno–kulturowe. Umiarkowany optymizm i realizm poznawczy, po których stronie opowiada się Witkiewicz, każe wierzyć, że wpływ tych czynników jest raczej znikomy i czasowy, a wiedza obiektywna „wybroni się" sama.

Ciekawym, szczególnym przypadkiem, na jaki zwraca uwagę Daniel Mider, jest psychospołeczna bariera postępu, jaką jest chęć czy skłonność do rozwoju w społeczeństwie. Twierdzi on, że dobrostan społeczeństwa jest powiązany z jego dążnością do postępu w ten sposób, że: „wysoki poziom dobrostanu biologicznego jest ujemnie skorelowany z wynalazczości i postępem i prowadzi do stagnacji a nawet regresu[135]". Jest to prawdopodobnie *casus* dyskusyjny, gdyż łatwo wskazać społeczeństwa wysoko rozwinięte, które w znacznej mierze stawiają na rozwój i finansowanie nauki. Zdaje się jednak, że pewien poziom komfortu życia może osłabiać poszukiwania rozwiązań przełomowych (wszelkie potrzeby biologiczne są zaspokojone na więcej niż podstawowym poziomie).

5. Nauka a inne rodzaje poznania

Poznanie naukowe przez wielu, a w szczególności przez naukowców, jest uznawane za jedyny prawomocny rodzaj poznania. Konkurencyjnych dróg do poznania rzeczywistości można wymienić jednak całkiem sporo. Wyróżnić można co najmniej: poznanie zdroworozsądkowe, filozoficzne, metafizyczne (rozumiane nie tylko religijnie), bezpośrednie (wgląd) oraz intuicję[136]. Obrońcy metody naukowej będą dyskredytować wszystkie te rodzaje poznania jako subiektywne i niemetodyczne.

[135] D. Mider, *op. cit.*, s. 19.

[136] Renata Wieczorek proponuje następującą klasyfikację: 1) naturalne sposoby poznania: percepcja, poznanie rozumowe, zdrowy rozsądek, introspekcja, intuicja, wyobraźnia, pamięć, 2) poznanie transcendentne: doświadczenie mistyczne, doświadczenie religijne, intuicja intelektualna, filozofia jako forma poznania transcendentnego, gnoza, hermetyzm, samopoznanie, nihilizm poznawczy. R. Wieczorek, *Transcendentne stany poznawcze : wybrane odmiany i ich status epistemiczny*, Warszawa 2018.

Wyróżnienie poznania naukowego jako jedynego pewnego i obiektywnego budzi wiele wątpliwości, gdy przyznamy, że bez względu na wszystkie swoje niezaprzeczalne atuty, pozostaje ono zawsze poznaniem zapośredniczonym przez podmiot poznający. Małgorzata Czarnocka, jako jedna z wielu badaczy, zwraca uwagę na fakt, że poznanie naukowe jest wyłącznie jednym z istniejących sposobów poznania i nic nie upoważnia nas do nadawania mu jakiejś szczególnej rangi (wyróżnia go jedynie rygor metodyczny)[137].

W ten tok myślenia z pewnością wpisywał się Witkacy, podkreślając raz po raz niewystarczalność poznania naukowego[138]. Zwracał on szczególną uwagę na fakt, że opis, którym posługuje się nauka jest osiągnięciem dalece niesatysfakcjonującym. Sam bowiem opis i kategoryzacja nie mówią nam nic o istocie porządku panującego w świecie. Istoty tej, jak wielokrotnie zaznacza, można dociekać tylko w ramach filozofii, a ściślej – ontologii.

Jak zauważa Maciej Dombrowski „nie można od nauki, czyli wiedzy względnie pewnej o zjawiskach przyrody w danym rzędzie wielkości, wymagać tego, by stała się filozofią, czyli, jak utrzymuje Witkacy, wiedzą ogólną o strukturze bytu, niezależne od tymczasowych ustaleń. Takich przejściowych konstrukcji operujących ”hipotezami pracy” dostarcza właśnie poznanie naukowe”[139].

Witkiewicz daleki był od wszelkiego redukcjonizmu, nie traktował on nauki jako narzędzia służącego do całkowitego i esencjalnego opisu rzeczywistości. Nauka według niego nadaje się świetnie do opisu wielu zjawisk, natomiast obowiązywanie jej twierdzeń często jest ograniczone w czasie, z czasem mogą podlegać one dewaluacji. Co niezmiernie istotne, filozofia idzie w swej analizie rzeczywistości głębiej niż nauka, problemy, które rozpatruje, nie dają się wyrazić w języku nauki, nauka dostarcza wyłącznie pewnego rodzaju danych, które z należytą pieczołowitością należy uwzględnić w budowaniu systemu filozoficznego. Witkiewicz stanowczo odrzuca wszelkie próby unaukowienia filozofii, postulowane w jego czasach przede wszystkim przez filozofów szkoły lwowsko–warszawskiej, z których to neopozytywistycznym podejściem przez wiele lat na kartach swych filozoficznych prac próbował się rozprawić.

Warto dla zobrazowania tych poglądów przytoczyć obszerniejszy fragment tekstu:

---

[137] M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Toruń 2012, s. 9.
[138] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 7, 86 i inne.
[139] M. Dombrowski, *Filozofia i nauka. Trudne związki*, s. 130.

> […] Brzmi to paradoksalnie, że sfera tak problematyczna [filozofia], tak pozornie nieuporządkowana, o niedokładnym zakresie, tak pełnym dowolności, ma mieć właśnie pretensje do absolutnej prawdy (negatywnej – w znaczeniu określenia granic tajemnicy), a nauka, która operuje precyzyjnymi instrumentami i absolutnie precyzyjnymi wzorami matematycznymi i które się w dodatku pozornie z absolutną dokładnością sprawdzają, może rościć sobie pretensje do prawdy względnej, i to bardzo ograniczonej. I tak jest w istocie, mimo że się tak nie wydaje. Filozofii chodzi o całość bytu: zadanie potworne, bo całość ta, jako dwoista (psychofizyczna, złożona z materii martwej i żywej, zindywidualizowanej, czującej i myślącej), nigdy w jednym poglądzie od razu się nam całkowicie nie odda, prezentując nam tylko w różnych poglądach, z dwóch stron i dwoistość płynących, dwa swoje niewspółmiernie pozornie zupełnie aspekty[140].

Fizyka, ze względu na swoją wycinkowość, statystyczność, przybliżoność i zmienność, nie może stać się „Systemem Prawdy Absolutnej". Witkiewicz starał się na kartach swych pism wyznaczyć nauce jej właściwe miejsce, stosunkowo skromne, choć jednocześnie nie do przecenienia w systemie wiedzy, a jednocześnie namawiał do „wyzbycia się strachu przed autorytetem fizyki"[141]. Co więcej, przyjęte w nauce dla wygody założenia, szczególnie w fizyce, często zbyt arbitralnie rozstrzygają pewne problematy filozoficzne lub stoją w jawnej sprzeczności z, dla Witkiewicza oczywistymi, ustalenia filozoficznymi. Lista tego rodzaju konceptów fizycznych jest następująca: „krzywizna przestrzeni i skończoność świata, fale prawdopodobieństwa i cały indeterminizm itp."[142]. Są to według niego tymczasowo przyjęte teorie, które mają wyłącznie walor operatywny w opisie zjawisk. Muszą one być z czasem zastąpione czymś, co nie będzie stało w sprzeczności z niezaprzeczalnymi prawami logiki Istnienia, gdyż jako sprzeczne są one po prostu na dłuższą metę nie do przyjęcia. Stanowisko Witkiewicza ma charakter postulatywny i nie dopuszcza możliwości zrewidowania czy zrelatywizowania poszczególnych twierdzeń dotyczących tych praw.

Witkiewicz, monadysta biologiczny, sądzi, że lepiej nadającą się do opisu natury rzeczywistości nauką jest oczywiście biologia. W późniejszych latach swej filozoficznej twórczości, gdy pisze *Traktat o bycie samym w sobie i dla siebie*, jeszcze intensywniej niż przedtem odwołuje się do konkretnych ustaleń tej nauki, czerpiąc z niej bezpośrednio pojęcia i część jej twierdzeń przenosząc wprost do swego systemu. Systemu, którego

[140] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 85–86.
[141] S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 41.
[142] *Ibidem*.

punktem wyjścia jest świadome, doznające, czujące ja, upsychicznione Istnienie Poszczególne.

Witkiewicz wyrażał obawy związane z dominacją fizyki, miał jednak nadzieję , że wraz z rozwojem nauki i filozofii, jej miejsce naturalnie zacznie przejmować biologia. Wydaje się, że jego przewidywania, przynajmniej do obecnego momentu owego rozwoju, nie znalazły odzwierciedlenia w rzeczywistość. Fizyka zdaje się wciąż pozostawać dominującą dyscypliną naukową, jeśli chodzi o próby poznania i wyjaśnienia realnych zjawisk. To na jej gruncie toczy się bój o próby jak najbardziej adekwatnego opisu rzeczywistości, a ludzkość śledzi jej najnowsze ustalenia jakby w oczekiwaniu na odpowiedź na najbardziej elementarne pytania dotyczące natury rzeczywistości i wszechświata (fizyka stanowi nieodłączny element astronomii). Biologia nie wysunęła się na plan pierwszy, tak jak życzył sobie tego Witkacy. Jako wyjątek można traktować kognitywistykę, jednak jej niejasny status i tendencje do redukcjonizmu w pełni nie satysfakcjonowałyby polskiego monadysty. I choć w filozofii odnotowuje się ontologiczne idee zbliżone do Witkiewiczowskiego systemu[143], to jednak nie są one dominujące i nie wydaje się, że filozofia w parze z biologią wyznaczyły kierunek rozwoju. Wciąż jednak, idąc za estymacją Witkiewicza, pozostaje 100–150 lat, więc można traktować obecny etap jako przejściowy.

6. Podmiot poznający jako istotny element poznania naukowego

Czarnocka zwraca uwagę na fakt, że narracja naukowa próbuje maksymalnie odsunąć, czy nawet zanegować istnienie podmiotu poznającego. Umysł badacza w rzeczywistości jednak nie wyróżnia się żadnymi specjalnymi cechami. Badacz to ten sam podmiot poznający co podmiot o podejściu zdroworozsądkowym[144]. Obaj posiadają identyczne zdolności poznawcze, badacza wyróżnia jedynie rygor metodyczny, instrumentarium, jakim operuje oraz skupienie na szczegółowych zagadnieniach z poszczególnych dziedzin nauki.

[143] *Vide* M. Dombrowski, *Monadologia Witkiewicza dziś. O zegarach, żyjątkach i panpsychizmie*, [w:] *Witkacy bez granic. W stulecie Czystej Formy*, red. J. Degler, Słupsk 2023, s. 103–113.
[144] M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, s. 10.

Witkiewicz w całej swej filozofii podkreślał szczególną rolę i miejsce podmiotu poznającego, co zbliżało go do stanowiska antyscjentystycznego. W centrum jego filozofii stała upsychiczniona monada, w makroskali przyjmująca postać Istnienia Poszczególnego. Nauka, wraz ze swą postulowaną obiektywną metodą, stara się nie zauważać zapośredniczenia poznania w podmiocie poznającym. Zwłaszcza fizyka zdaje się odsuwać na bok obserwatora czy badacza (jakimś przełomem w tej kwestii okazała się być fizyka kwantowa ze swą zasadą nieoznaczoności). Filozofia według Witkiewicza natomiast nie może obyć się bez uwzględnienia upsychicznionego podmiotu wraz z jego przeżyciami, introspekcją:

> Nauki (z wyjątkiem psychologii, a obecnie i w pewnej odmianie biologii, która z założenia musi być nauką dwoistą: „ postaciową" czy „ całościową" i fizykalną) idą w kierunku zupełnej eliminacji Istnienia Poszczególnego, czyli stworu żywego jako takiego, z jego czuciami (jakościami, elementami wrażeniowymi), i sprowadzenia jakości granicy bez reszty do stosunków ilościowych cząsteczek" (rozciągłości w ruchu) w dowolnej zresztą sublimacji matematycznej, jednorodnych, zupełnie jednakowych. Zajmuje się więc nauka z założenia całym istnieniem, ale z określonego, implikowanego przez to samo istnienie (z powodu istnienia w nim dla nas materii martwej) stanowiska częściowego; jest w tym zupełnie na miejscu i zupełnie uprawniona. Tragiczne staje się jej położenie jedynie wtedy, jeśli ze swego z założenia ograniczonego stanowiska chce w jego terminach opisać całość istnienia, tzn. i materię martwą, i żywe stwory z ich stanami wewnętrznymi, co musi się skończyć nieomal zanegowaniem istnienia, a w każdym razie istotności tych ostatnich, i zaprzeczeniem istnienia różnicy między martwym i żywym. Oba te stanowiska są jawnym nonsensem, który się toleruje w pewnych sferach umysłowych, na tle sprawdzalności nauk i ich technicznej wydajności w sferze im właściwej[145].

Dla Witkiewicza szczególnie ważnym zadaniem jest wyznaczenie i odgraniczenie zadań nauki i filozofii. Ponadto wszelkie próby redukcji czy ekstrapolacji w nauce są według niego absolutnie niedopuszczalne. Nauki ścisłe opisują rzeczywistość z poziomu materii martwej i takie jest też ich zadanie. Nadużyciem jest natomiast, gdy opis ten rozszerza na upsychicznioną jednostkę, jaką jest Istnienie Poszczególne, negując jej

[145] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 82.

odmienny i osobny charakter. Mamy tu więc do czynienia z niesprowadzalnością poglądu psychologicznego do fizykalnego.

Eliminacja podmiotu jest zasadniczym mankamentem fizyki czy też poglądu fizykalnego. Witkiewicz zauważa natomiast pozytywne tendencje przezwyciężające to zjawisko w jemu współczesnej nauce, która „w osobie Bridgmana, a pośrednio w osobach metafizykujących fizyków" dochodzi do akceptacji swej niewystarczalności w pełnym opisie świata przy eliminacji problematyki „obserwatora–operatora"[146]. Ponadto, jak zauważa żartobliwie, we współczesnej fizyce obserwator „mści się" za jego „systematyczną, długowieczną eliminację" w postaci teorii względności, według której istnienie obserwatora wpływa na sam wynik obserwacji[147]

Warto zauważyć, że psychologizm nie jest jednak doskonałym remedium i poglądem kompletnym i wystarczającym, gdyż porzuca on pojęcie osobowości[148]. Jak zauważa Dombrowski, choć poznanie bezpośrednie i analiza odpowiednio „opracowanych" danych świadomości stanowią w systemie Witkacego punkt wyjścia dla rozważań i analizy filozoficznej, to „trzeba jednak pamiętać, że rozwiązanie to dziedziczy wszelkie trudności, jakimi był obarczony psychologizm", a „materiał introspekcyjny jest dyskusyjnym podłożem ustaleń filozoficznych"[149]. Wszelkie wątpliwości i trudności związane z uwzględnieniem w systemie filozoficznym poznającego „stworu żywego" nie zmieniają faktu, że jest on dla Witkiewicza punktem wyjścia wszelkich analiz epistemologicznych i ontologicznych, o którym pisze: „musimy uznać nas samych jako jedyny istotnie wylegitymowany punkt wyjścia dla opisu świata i nas w tym świecie, a wszystkie inne opisy opisać właśnie w funkcji tego naszego indywidualno–odśrodkowego na Istnienie spojrzenia[150] Perspektywa ta nabiera szczególnej wagi w jednej z ostatnich prac Witkiewicza, *Traktacie o Bycie samym w sobie i dla siebie*.

---

[146] *Ibidem*, s. 518. Percy William Bridgman – amerykański fizyk i filozof, autor dwóch prac z obszaru filozofii nauki: *The Logic of Modern Physics* (1927) I *The Nature of Physical Theory* (1936).
[147] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 92 (przypis dolny).
[148] Dombrowski wskazuje na to, że Witkiewicz poza redukcję podmiotu odrzuca również inne wyznaczniki psychologizmu takie jak gloryfikacja nauki i relatywizm poznawczy.
[149] M. Dombrowski, *Filozofia i nauka. Trudne związki*, s. 99.
[150] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 518.

7. Fizyka a inne nauki

Gdy mowa o wiedzy naukowej czy naukowym obrazie świata, warto zapytać o jakiej konkretnie nauce jest mowa. Każda dyscyplina naukowa dotyczy innego wymiaru rzeczywistości, stawia inne pytania, proponuje odmienne perspektywy badawcze. Takie zróżnicowanie ma miejsce już w samym obszarze nauk przyrodniczych i ścisłych, nie wspominając o humanistyce czy naukach społecznych.

Rozwój nauki rozumie się przeważnie jako rozwój nauk przyrodniczych. Nieco inne kryteria stosuje się odnośnie nauk humanistycznych czy społecznych, traktując je w pewnej mierze jedynie jako dopełnienie (często o charakterze wyłącznie interpretacyjnym) obiektywnej wizji rzeczywistości, jaką odsłaniają przed nami nauki szczegółowe. Na tle tych ostatnich wyróżnia się szczególnie fizykę. Ona to, pomijając niemal całkowicie podmiotowy aspekt rozwoju naukowego oraz cały ludzki (tak w sensie biologicznym, jak i kulturowym) wymiar rzeczywistości, ma dać pełny obraz zjawisk występujących w świecie.

Fizykę wskazuje się nierzadko jako naukę najbardziej rozwiniętą, odkrywającą przed nami największe tajniki rzeczywistości, jednocześnie na tyle zaawansowaną, że dostępną tylko dla nielicznych, specjalnie uzdolnionych i wtajemniczonych jednostek. Jak ironicznie zauważa Witkacy: „Zaimponować laikowi fizyką jest rzeczą piekielnie łatwą, nawet jeśli się samemu nie jest fizykiem i mało się istotę fizyki rozumie”[151].

Odkrywane są coraz mniejsze cząstki elementarne oraz zjawiska tak subtelne, że z trudem obserwowalne lub w ogóle niemożliwe do zaobserwowania w warunkach wysoce specjalistycznych. Fizyka staje się coraz bardziej szczegółowa i abstrakcyjna: „ileż już tych fizyk przesunęło się na naszym wycinku historii, a każda jest coraz doskonalsza i coraz abstrakcyjniejsza, coraz mniej ma wspólnego z bezpośrednią rzeczywistością”, jednak rozciągłości w ruchu „żaden najatrakcyjniejszy idealista fizykalnych wyeliminować nie potrafi[152].

[151] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 43.
[152] *Ibidem*, s. 58.

Wciąż jednak brakuje ostatecznych ustaleń i odpowiedzi. Czy więc rzeczywiście coraz bardziej zbliżamy się do adekwatnego opisu rzeczywistości, czy mamy do czynienia raczej z kolejnymi konceptualizacjami i problemami natury teoretycznej?[153].

Witkiewicz w swych poglądach na fizykę, którą często traktował jako synonim nauki w ogóle, zauważał podobne problemy dotyczące realności cząstek elementarnych czy adekwatności teorii fizycznych. Odnośnie tych pierwszych, zwracał uwagę na ich zasadniczą umowność i instrumentalność:

> […] w pogl. (F) nie chodzi nam bowiem do pewnego stopnia [o to], co *jest* (nie wiemy, *co to jest* elektron, ładunek, elektryczność, pole itp.), tylko mierzalność tego czegoś, o stosunki ilościowe zachodzące między nieobjaśnialnymi w istocie w swej istotnościami fizykalnym ostatecznymi, „ostatecznostkami"[154].

Pojęcia fizyczne są w pewnej mierze arbitralne i nie mówią nic o istocie zjawisk. Są wygodnym narzędziem do opisu i mierzenia rzeczywistości, jednak nie docierają do jej istoty. Witkiewicz stawia też pod znakiem zapytania realność cząstek elementarnych:

> Czy te tzw. cząsteczki, którymi operuje fizyka w celu objaśnienia nam istoty materii martwej i jej prawidłowości, są rzeczywiste w znaczeniu naszych przedmiotów, czy też są to wygodne hipotezy – nic nas nie obchodzi. Materia zachowuje się tak, jakby była tak właśnie skonstruowana […][155]

Nie ma większego znaczenia, powiada Witkacy, czy posługujemy się pojęciem atomu, elektronu, fali (czy współcześnie kwarku, neutrina, etc.), pojęcia te mają tylko walor operatywny. Jesteśmy zbyt ograniczeni poznawczo, by móc je percypować w obserwacji, a wyobraźnia zawsze będzie nam podsuwała analogię z przedmiotem rozciągłym w przestrzeni. Czy cząstki te rzeczywiście wyglądają i zachowują się jak znane nam z obserwacji przedmioty, nigdy się nie dowiemy. Taka perspektywa zbliża Witkiewicza do idei konwencjonalizmu w filozofii nauki.

Niemniej jednak dostrzega on konieczność pewnych rozstrzygnięć i zasadność prób opisu pewnego poziomu rzeczywistości przez fizykę:

---

[153] „Fizykę stawia się jako przykład dynamicznie rozwijającej się nauki empirycznej. Nasuwa się jednak pytanie, czy odkrywanie, wykrywanie coraz to nowych cząstek elementarnych jest wskaźnikiem rozwoju, czy też raczej przejawem problemów, trudności teoretyczno–metodologicznych". K. Mudyń, *op. cit.*, s. 91.
[154] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 511.
[155] *Ibidem*, s. 56.

> Zakładam istnienie, a nawet konieczność istnienia jakiegoś poglądu fizykalnego, nie rozważając, które ze znanych poglądów jest prawdziwym, bo to pytanie w ogóle sensu nie ma, wobec ugruntowanego już zdaje się na stałe poglądu na naukę, jako na najwygodniejszy opis rzeczywistości, popularnie zwanej materialną[156].

Witkiewicz w swej refleksji okołonaukowej szczególnie dużo miejsca poświęcał właśnie fizyce, jego stosunek do tej nauki pozostawał jednak niezmiennie krytyczny, odrzucał w szczególności wszystkie tendencje fizykalistyczne, zakładające, że wiedza fizyczna może w sposób wyczerpujący opisać wszystkie aspekty rzeczywistości. Warto przytoczyć w tym miejscu nieco dłuższy fragment:

> Widzimy, że tu nie chodzi o żadne prowizoria; w pewnym sensie każda fizyka to jest pewnego rodzaju prowizorium, bo każda (nawet przy założeniu realności atomów, a nawet elektronów! – dalszych jeszcze „ cząsteczek") jest przybliżona (dowolnym stopniu, ale przybliżona zawsze), każda nie wyczerpuje dna rzeczywistości nawet w jej własnych, fizykalnych wymiarach każda jednak jest opisywaniem fikcji (tj. Z materii martwej) albo rzeczywistości (ciał żywych) w terminach tej fikcji, jeśli się przyjmie – co, zdaje się, wydaje się koniecznym, jeśli chodzi o załatwienie beznadziejnych w innych ujęciach sprzeczności ontologicznych – pogląd monadystyczny[157].

Nawet jeśli by założyć, jak pisze Witkiewicz, realność postulowanych cząsteczek, to zawsze będziemy mieli do czynienia tylko z przybliżonym opisem zjawisk przy ich użyciu. Istotniejszym problemem jest jednak to, że nawet najdokładniejszy opis sporządzony w terminologii fizykalnej, nie będzie oddawał istoty zjawisk z punktu widzenia ontologii. Odpowiedzią na te niedoskonałości nauki ma być oczywiście według Witkiewicza system monadyzmu biologicznego.

Według autora rozprawy *O poglądzie fizykalnym* fizyczny obraz rzeczywistości musi zostać uzupełniony w szczególności o ustalenia biologii. Witkiewicz nadał tej nauce

---

[156] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s.10, Michalski wyróżnia kilka obszarów analiz Witkacego, rozszerzając nieco stosowaną przez niego klasyfikację poglądów (pogląd życiowy/zdroworozsądkowy, fizykalny, psychologistyczny). Proponuje on podział na poziom naukowy, quasi–filozoficzny („metafizyki fizykalne", idee głoszone przez naukowców–filozofów) i filozoficzny. B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 17.

[157] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 84.

szczególną rangę już we wczesnej fazie systemu monadystycznego, a w późniejszych latach przypisywał jej jeszcze większe znacznie[158].

W fizyce i jej życzeniowym obiektywizmie zapominano o, dla Witkiewicza absolutnie kluczowym elemencie, a mianowicie podmiocie poznającym wraz z jego sferą psychiczną, doznaniami i spostrzeżeniami pierwszoosobowymi. Nie da się sprowadzić pierwszoosobowej perspektywy do ilościowego opisu, którym posługuje się nauka.

W wielu miejscach podkreśla on, że czym innym jest opis zjawisk materii martwej w kategoriach fizykalnych, a czym innym próba opisania zjawisk z uwzględnieniem podmiotu poznającego z całym jego poznawczym uposażeniem. Opis tego poziomu zjawisk przekracza kompetencje fizyki. Krytykuje Witkiewicz również z wielkim oburzeniem wszelkie fizykalistyczne próby zredukowania fenomenu życia[159].

Fizykę, jak zauważa Witkiewicz, należałoby raczej „włączyć w system jakiejś ogólnej ontologii, prawdopodobnie monadystycznej, a nie starać się z niej zrobić to, czy ona z założenia być nie może, tj. samowystarczalną ontologią"[160].

Warto również na marginesie zwrócić uwagę na fakt, że znaczącą dla Witkiewicza dziedziną nauki była również astronomia. Choć nie odwoływał się tak często do poszczególnych jej ustaleń i osiągnięć, tak jak miało to miejsce w wypadku fizyki i biologii, to jednak astronomiczna skala badań ontologicznych w sposób istotny naznaczyła Witkiewiczowską filozofię[161]. Miała ona też niebagatelny wpływ na rozważania o granicach poznawczych, szczególnie w kontekście nieskończoności.

Astronomia jest z pewnością nauką, która dalece różni się od innych , zarówno jeśli mowa o obszarze badawczym, metodzie oraz narzędziach. Choć, tak jak w fizyce, «możemy wyróżnić w niej obszar teoretyczny i eksperymentalny, to ten drugi jest znacznie bardziej ograniczony. Tym samym sytuacja taka otwiera nas na problemy

---

[158] Na fakt ten wielokrotnie zwraca uwagę Dombrowski. M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 299–302.*Idem*, *Filozofia i nauka. Trudne związki*, s. 131 i inne.

[159] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 16. „Nie do pomyślenia jest, aby mechanizm zaczął nagle czuć, wykonywać dowolne ruchy, rosnąć i mnożyć się, aby nagle przeskoczyć do wymiaru świadomości", *Ibidem*, s. 24.

[160] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 266.

[161] Wspomina o tym w swym artykule Wojciech Sztaba: „«Misterium gwiaździstej nocy» wzbudzało w nim zachwyt, ale i «astronomiczny niepokój», który stał się częścią jego filozofii: w 48 twierdzeniu rozprawy Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia wytyczył granice poznania i Tajemnicy Istnienia – między Tajemnicą Nieskończoności w małości, czyli «Tajemnicą Biologiczną» a Tajemnicą Nieskończoności w wielkości, czyli «Tajemnicą Astronomiczną». Tekst poświęcony jest jednak przede wszystkim astronomicznym inspiracjom w rysunkach, malarstwie i dziełach literackich Witkacego. W. Sztaba, *W nieskończonej plątaninie wszechświata*, https://www.witkacologia.eu/uzupelnienia/Sztaba/Tresci_nieistotne.html [dostęp: 27.08.2024].

wykraczające poza obszar zainteresowań innych nauk i prowokuje szereg pytań o charakterze filozoficznym, jak i miało to miejsce w przypadku Witkiewicza.

8. Problem wiedzy i samowiedzy; problem obserwatora

Kolejnym zagadnieniem, który zresztą dotyczy nie tylko nauki, ale szerzej poznania w ogóle jest samowiedza, problem jednoczesnego istnienia wiedzy i samowiedzy. Mudyń zauważa:

> Kiedy przystępujemy do poznawania czegoś, musimy coś założyć. Albo, że wynik poznawania będzie dotyczył właściwości pozwanego przedmiotu albo że będzie dotyczył właściwości poznającego podmiotu. Czyli nas samych. I w ramach jednego aktu poznawczego nie możemy omówić się równocześnie na dwa wzajemne, wykluczające się sposoby. To znaczy, że w jednym momencie poznajemy siebie oraz nie siebie.[162]

Nauka, mimo wszelkich postulatów obiektywności, nie jest w stanie uwolnić się od problemów związanych z istnieniem poznającego podmiotu, czy obserwatora, jak zwykło się go nazywać w fizyce. Badanie rzeczywistości oraz interpretacja wyników badań zapośredniczona jest w sposób konieczny przez umysł badacza. Nie dotyczy to tylko indywidualnych aspektów takich jak charakter badacza, jego typ umysłowości, preferencje. Problem pojawia się również na poziomie zupełnie elementarnej relacji podmiot poznania – przedmiot poznania.

Elementarny problem uwikłania w proces poznawczy badacza–obserwatora, czy szerzej, podmiotu poznającego podkreślał również Witkiewicz, według niego „[…]do ogólnego pojęcia tajemnicy w tym ścisłym i pozbawionym wszelkiego mistycyzmu znaczeniu dołącza się jeszcze ten fakt jedyny w swoim rodzaju i przerażający poniekąd, że elementami jesteśmy my sami, poznający siebie jedynie w postaci analizy przeżyć przeszłych w zjawiskach bezpośredniej lub dalej pojęciowej refleksji […][163]. Co więcej, o czym była mowa powyżej, dla Witkiewicza podmiot poznania jest absolutnym,

[162] K. Mudyń, *op. cit.*, s. 99.
[163] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne*, s. 521.

nieredukowalnym centrum poznania i całej filozofii. Wszelkie próby eliminowania podmiotu, Istnienia Poszczególnego z nauki czy filozofii są niedopuszczalne i przyczyniają się do fikcyjnego obrazu rzeczywistości. Dla Witkiewicza analiza monady, czyli samego podmiotu jest punktem wyjścia filozofowania. Podmiot poznający to jedyny pewnik, od którego musi wyjść absolutnie każdy system filozoficzny[164].

Relacja podmiotu poznającego do przedmiotu poznania ma różną specyfikę w poszczególnych dyscyplinach nauki. W biologii badacz jest jednocześnie częścią biosfery, a więc systemu, jaki bada. Ponadto, badacz–człowiek, jako wynik procesu ewolucji, podlega pewnym ograniczeniom poznawczym, jednocześnie próbując badać mechanizmy, które te ograniczenia ukształtowały[165].

Biologiczna perspektywa w badaniu podmiotu poznania ujawnia dodatkowy problem. Badacz przestaje być abstrakcyjnym, wyidealizowanym obserwatorem, jest elementem badanego świata, podmiot poznający pojawia się w tej samej płaszczyźnie, co przedmiot poznania. Skutki tego są dwojakie. Z jednej strony badacz nie ma możliwości zachowania dystansu wobec badanego przedmiotu, z drugiej jednak świadomość uwikłania podmiotu w badany przedmiot (szerzej – badaną rzeczywistość) daje mu świadomość pewnych ograniczeń, zrekompensowanych elementami wiedzy na temat relacji przedmiot poznania–podmiot poznający. Wiedza o obserwatorze wzbogaca wiedzę o podmiocie poznającym i jednocześnie, paradoksalnie, przybliża nas do wiedzy obiektywnej[166].

Inaczej ma się rzecz z obserwatorem w fizyce. Jego status ulega przekształceniom i coraz bardziej oddala nas od mechanistycznej wizji demona Laplace'a, a obserwator każdorazowo podlega kolejnym ograniczeniom[167]. Zdaje się, że najwięcej komplikacji

---

[164] *Ibidem*, s. 107.

[165] Grzegorz Nowak zależności relacyjne między tak rozumianym podmiotem i przedmiotem poznania interpretuje optymistycznie – wgląd w możliwości poznawcze badacza–biologa ma nam pomóc w obiektywizacji wiedzy. G. Nowak, *Biolog : podmiot i przedmiot poznania* „Filozofia Nauki" 5, 1997, nr 2(18), s. 81–85.

[166] Jest to pogląd Nowaka, który podzielam i który, zdaje się, podzielałby również Witkiewicz, zwracając uwagę na konieczność wzięcia pod uwagę biologicznego aspektu obserwatora w budowaniu pojęcia podmiotu poznającego (taki pogląd można by oczywiście jedynie próbować zrekonstruować na podstawie wypowiedzi filozofa, Witkiewicz formułuje tezy w podobnym duchu, mówiąc o ograniczeniach gatunkowych, czy analizując zmysł dotyku, nie bada jednak szczegółowo wpływu filogenezy na możliwości poznawcze naszego gatunku).). Nowak swój pogląd wyraża bardzo radykalnie: „[…]pomijanie swoistego dziedzictwa gatunkowego, jakim jest nasza filogeneza i nasze powiązania ewolucyjne z resztą biosfery, jest błędem", G. Nowak, *Biolog jako badacz–podmiot i jako część badanego przedmiotu*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa*, *op. cit.*, s. 28.

[167] Analizy roli obserwatora w fizyce podjął się m.in. Łukasik w artykule *Obserwator w fizyce*, A. Łukasik, *Obserwator w fizyce*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa*, *op. cit.*, s. 11–26.

czy kontrowersji pojawiło się w wieku XX gdy do głosu doszła mechanika kwantowa[168] wraz z zasadą nieoznaczoności[169].

9. Nauka jako część rzeczywistości

Zwraca się również uwagę na fakt, że niezależnie od tego, jak bardzo nauka będzie się zbliżać do adekwatnego opisu rzeczywistości, to zawsze będzie to tylko pewien jej aspekt, wycinek. Co więcej, każda z dyscyplin naukowych bada okrojony fragment rzeczywistości, tylko jeden z jej aspektów. I choć zestawienie wyników badań wszystkich dyscyplin daje efekt imponujący, to krytycy poznania naukowego czy też pesymiści poznawczy będą utrzymywać, że wciąż jest to zbyt mało, by mówić o pełnym opisie rzeczywistości. Mudyń podkreśla, że badamy tylko fragmenty rzeczywistości, te fragmenty, które poddają się badaniu w swych względnie niezmiennych przejawach. Są to według niego tylko wyrywki rzeczywistości, jej całościowe ujęcie stawia bowiem opór, problemy istotne, te najbardziej elementarne, jak określa to badacz, „nie chcą być po prostu przedmiotem poznania"[170].

Co miałby do powiedzenia Witkiewicz odnośnie tych problemów? Wydaje się że w jego oczach nauka, a w szczególności fizyka i biologia (filozof zdawał się nie być do końca przekonany, którą z nich należałoby traktować jako prymarną) badają rzeczywistość u jej podstaw i w sposób szczegółowy. Nie znaczy to jednak, że są doskonałymi i wystarczającymi narzędziami poznawczymi. Nauka przynosi wiele

[168] Mechanika kwantowa w swej standardowej interpretacji nakłada ograniczenia nawet na podmiot pokroju demona Laplace'a: „należałoby uznać, że najpełniejsza nawet i najdokładniejsza znajomość jakiegoś momentalnego stanu wszechświata nie pozwalałaby nawet umysłowi o potencjach poznawczym *demona* na wyczerpującą i absolutnie dokładną prognozę wszystkich następujących i retrodykcję wszystkich poprzedzających stanów. Innymi słowy, zakładany indeterministyczny – probabilistyczny – charakter praw mechaniki kwantowej zmusza do uznania, że sama struktura nomiczna rzeczywistości nakłada nieprzezwyciężalne ograniczenia na prognostyczne i retrodykcyjne zdolności wszelkiego naturalnego podmiotu", H. Eilstein, *Uwagi o granicach potencji poznawczej podmiotu naturalnego*, [w:]*Ibidem*, s. 63.
[169] Łukasik twierdzi, że nie mierzymy się z postępującą subiektywizacją w nauce, a raczej z ewolucją idei obiektywności wiedzy naukowej. „ponadto aspekty pewność Poznania nie jest tym samym, co jego subiektywność, a relacyjny charakter poznania (*resp*. prawdy) nie oznacza jeszcze reaktywności w sensie epistemologiczny". Zauważa również: „ takie rozumienie naukowego obrazu świata, które nie uwzględnia faktu, że formułowane jest przez podmiot poznający – obserwatora z właściwymi mu obiektywnymi ograniczeniami – jest jedynie pobożnym życzeniem". A. Łukasik, *Obserwator w fizyce*, s. 25.
[170] K. Mudyń, *op. cit.*, s. 89.

szczegółowych ustaleń dotyczących poszczególnych wyrywków rzeczywistości, te drobne elementy zaś składają się na pewną całość, której zwieńczeniem jest teoria naukowa. Teoria naukowa zaś, czy też zbiór teorii naukowych, nie mówi już o zjawiskach partykularnych, a o rzeczywistości materialnej w całości. Wszystko to nie zmienia faktu, że nauka jest absolutnie niewystarczającym opisem rzeczywistości i pewnymi zagadnieniami nie powinna się zajmować. Fizyka na przykład nie powinna zajmować się problemem świadomości. Wszelkie redukcjonizmy naukowe są dla Witkiewicza nie do przyjęcia. Nauce powinna przyświecać zasada „odpowiedniości środków opisu i przedmiotu opisu”[171]. Ograniczoność pojęciowa nauki i fakt, ze bada ona jedynie wycinki rzeczywistości przesądza o jej niekompletności, którą uzupełnić może tylko filozofia.

10. Podsumowanie

Krytyka nauki jako narzędzia poznawczego może dotykać bardzo elementarnych kwestii. Można krytykować ograniczanie wiedzy do wiedzy naukowej czy wiedzy wartościowej do wyników badania naukowego. Można naukę postrzegać jako jeden ze sposobów dochodzenia do wiedzy o rzeczywistości i to sposób bardzo wątpliwy i narażony na liczne błędy. Obiektem krytyki może być również obiektywność i weryfikowalność nauki.

Nie ma również zgody, jeśli chodzi o wyznaczenie granicy rozwoju naukowego. Część myślicieli, w tym Karol Rajmund Popper, wierzy w nieskończoność rozwoju nauki i jej możliwości, inni, tak jak Richard Feynmann, zakładają jej potencjalny koniec, kiedy dojdzie ona do miejsca, w którym zamknie się całościowy opis świata[172]. Witkiewicz zdaje się sytuować gdzieś pomiędzy tymi dwoma poglądami. Choć dopuszcza rozwój nauki w jej specjalistycznym, wycinkowym charakterze, to podkreśla, że nigdy nie dojdzie ona do punktu, w którym będzie potrafiła odpowiedzieć na pytania o charakterze filozoficznym. Pewne problemy na zawsze pozostaną poza jej zakresem, niezależnie od stopnia zaawansowania obowiązujących teorii, a nawet ich ostatecznej, granicznej dla naszego gatunku formy.

[171] B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 37.
[172] D. Mider, *op. cit.*, s. 24.

Obawy Witkacego związane z wzmagającą się rolą nauki i próbą przejmowania przez nią kwestii filozoficznych okazały się nie do końca uzasadnione. Choć można dyskutować o obecnym stanie filozofii, to jednak wciąż funkcjonuje ona jako oddzielna dyscyplina naukowa i pomimo różnych mód i tendencji, nadal obecne są w niej i żywo dyskutowane zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne. Jak pisze Włodzimierz Lorenc: „prowadzone kilkadziesiąt lat temu dyskusje z tym absolutystycznym rozumieniem nauki udokumentowały, iż próba przypisania nauce zadań łączonych dotąd z myśleniem filozoficznym daleko wykracza poza rzeczywiste możliwości nauki. Pozytywizm logiczny okazał się sam jedną z wersji rozumienia filozofii (niezbyt interesującą) i nie prowadził do wyeliminowania filozofii, lecz raczej do odnowienia jednego z jej dobrze znanych stanowisk (materializmu). Z drugiej strony, refleksje ukierunkowane na naukę wskazały, iż jej własne problemy, związane przede wszystkim z problematyką uzasadnienia, prowadzą do filozofii, co nie pozwala liczyć na urzeczywistnienie programu eliminowania filozofii na jej rzecz”[173].

[173] W. Lorenc, *Filozofia wobec dwóch wersji swego możliwego końca*, Σ O Φ I A , 2014, nr 14, s. 224–231. Badacz ten wskazuje również na fakt, że współcześnie to niektórzy naukowcy wkraczają na teren filozofii, gdyż nauka okazuje się niewystarczająca by odpowiedzieć na pewne elementarne pytania, a charakter fizyki czy kosmologii nabiera mocno spekulacyjnego charakteru. Współczesnych „filozofujących” naukowców można by wymienić całkiem sporo, część z nich również łączy w sobie postać filozofa i naukowca. Starczy tu wymienić Michała Hellera, Stephena Hawkinga czy Krzysztofa Meissnera. Jak Witkiewicz mógłby mieć do nich stosunek? Być może części z nich zarzucałby mieszanie porządków, filozoficznego i naukowego, jednak dostrzeżenie przez nich niewystarczalności nauki w opisie rzeczywistości z pewnością wzbudziłoby jego aprobatę.

Rozdział III

Rozwój i kres poznania w nauce i filozofii

1. Wstęp

Witkiewicz, pisząc o granicach ludzkiego poznania, przede wszystkim odnosi się do uniwersalnych praw, które dotyczą naszych możliwości poznawczych w sposób ponadczasowy i powszechnie obowiązujący. Odchodzi on jednak od tej uniwersalistycznej perspektywy w uwagach poświęconych ewolucji poznania, która towarzyszy ludzkiemu gatunkowi od czasu jego powstania (więcej na ten temat piszę w części poświęconej gatunkowym ograniczeniom poznawczym), ewolucji, która nieuchronnie zbliża się do swojego kresu. Poznanie ludzkie, zarówno filozoficzne, jak i naukowe, w pewnym momencie dojdzie według Witkiewicza do nieprzekraczalnej granicy o charakterze negatywnym.

Autor *Monadologii* podkreśla, że w filozofii od jej początków obserwujemy rozwój i akumulację wiedzy. Filozofia u swych źródeł wychodzi od elementarnych pytań na temat natury rzeczywistości, które częściowo zostają przeniesione na obszar nauki, kształtującej się od czasów nowożytnych. Elementarne zagadnienia są rozwijane i analizowane w sposób ciągły przez różnych filozofów oraz badaczy (można powiedzieć że nauka pełni funkcję komplementarną w poznawczym rozwoju człowieka) aż do czasów współczesnych. Efekty tych badań i rozważań są wymierne, a każdy etap w dziejach filozofii przybliża nas do Prawdy Absolutnej o charakterze negatywnym:

> Ale nade wszystko mało kto wie, że w filozofii jest pewien postęp od czasów greckich i że, nawet już w niedługim czasie, możliwym będzie prawdopodobnie wybór pewnego rozwiązania, które, jakkolwiek kompromisowe i negatywne raczej niż pozytywne, da nam przynajmniej poznać granice otaczającej nas tajemnicy[174].

[174] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne*, s. 50.

Mierzenie się z podstawowymi problemami filozofii przynosi różne efekty, mniej lub bardziej akceptowalne. Jak twierdzi Witkiewicz, również nieudane próby odpowiedzi na pewne pytania filozoficzne, rozpatrywane z odpowiednią dozą krytycyzmu, mogą przyczynić się do postępu wiedzy i przybliżyć do idei najbardziej trafnych i adekwatnych:

> [filozofowie] starali się oni wyjaśnić tzw. „zagadkę bytu" w całości i uderzając łbami o wiecznie zamkniętą bramę tajemnic ostatecznych, pochodnych od Wielkiej Absolutnej Tajemnicy Istnienia, stwarzali, jako uboczny produkt tej rozpaczliwej walki o prawdę, te wartości, które przetrwały w rozwoju myśli ludzkiej i stawały się podstawami do walki dla następnych pokoleń. Fakt, że filozofia nie była walką bezpośrednią z rzeczywistością, tylko uzgadniam płynących z niej koniecznych poglądów, nie był uświadamiany jako taki, ale proces tego uzgadniania jest implicite historię jej zawarty[175].

Nawet idealizm, który Witkiewicz odrzuca jako pogląd absolutnie niemożliwy do przyjęcia w filozofii, przybliża nas według niego do postępu poprzez „postawienie na ostrzu noża pewnych problemów"[176].

Postęp w filozofii był i jest możliwy jedynie dzięki niestrudzonej postawie konfrontowania się z najbardziej esencjalnymi problemami oraz dzięki odwadze stawiania zdecydowanych tez i budowania filozoficznych systemów. W filozofii nie ma miejsca na „hipotezy pracy", za każdym razem trzeba próbować ujmować byt całościowo, a nie tylko badać wybrane jego aspekty. Witkiewicz podkreśla:

> Tylko za cenę tak ryzykownego procederu rzucania się z" motyką na słońce" [brak hipotez] powstaje postęp w historii filozofii, bo w niej na „ hipotezy robocze" miejsca nie ma; świat musi być opisany w całości bez reszty za jednym zamachem, w jednym rzucie[177].

W poglądach tych pobrzmiewa oczywiście maksymalistyczne podejście Witkacego do filozofii. Tylko takie może jednak, według niego, zagwarantować jej rozwój.

---

[175] *Ibidem*, s. 81.
[176] *Ibidem*, s. 90.
[177] *Ibidem*, s. 97.

2. Koniec filozofii

Idei postępu w filozofii i nauce towarzyszy idea końca, kresu (Witkacy określa to zjawisko mianem samobójstwa), który osiągną obie te dziedziny co, jak twierdzi filozof, nastąpi w niedalekiej przyszłości. Jak zauważa Dombrowski, czy Michalski, koniec ten, przynajmniej w filozofii ma charakter dwojaki, negatywny i pozytywny[178]. Negatywny byłby związany z oddaleniem się filozofii od problemów istotnych, a więc dla autora *Monadologii*, metafizycznych, co wynikało bezpośrednio z upadku kultury i zaniku uczuć metafizycznych. Zagrożeniem dla filozofii miała być też nauka ze swoją tendencją do „przejmowania" zagadnień metafizycznych, w filozofii manifestująca się w postaci pozytywizmu i neopozytywizmu[179].

Taka interpretacja „samobójstwa filozofii" dominuje jednak tylko we wczesnym okresie twórczości Witkiewicza, przesiąknięte są nią chociażby *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia* oraz powieści i dramaty. Z czasem filozof sam dystansuje się do tak jednoznacznie pesymistycznych wizji[180]. W późniejszym okresie Witkiewicz odnosi się do idei końca filozofii zgoła inaczej. W nowym ujęciu kres filozofii ma być naturalnym następstwem wyczerpania się filozoficznych problemów, które po prostu zostaną, w miarę możliwości, rozwiązane.

---

[178] M. Dombrowski, *Filozof problematyczny. Studia o myśli S. I. Witkiewicza*, s. 29. Dombrowski używa także określeń pesymistyczny i optymistyczny. Optymistyczna wizja rozwoju i kumulacji wiedzy filozoficznej, jak podkreśla, zawsze ma jednak także aspekt negatywny, gdyż jest w nią wpisana Tajemnica, a więc „negatywny" wynik dociekań. Na dwie wizje końca filozofii zwracał już uwagę Bohdan Michalski, podkreślając zasadniczy podział filozofii Witkiewicza na dwa okresy. Zauważa on, że w *Zagadnieniu metafizycznym* Witkiewicz odchodzi od katastroficznych wizji. Mimo, że jego „diagnoza" współczesnego mu stanu filozofii nie jest optymistyczna, „prognozuje" on szczęśliwy koniec rozwoju filozofii, który zwieńczy system Prawdy Absolutnej (do czego on sam wraz ze swym systemem monadologii się przyczyni).B. Michalski, *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 443. Mariusz Oziębłowski wprowadza oryginalną terminologię. Negatywnie rozumiany koniec filozofii, a więc uśmiercenie metafizyki poprzez propagację nurtów takich jak pozytywizm, pragmatyzm czy intuicjonizm, a także rozwój nauki, nazywa on samobójstwem utylizującym (sprowadzającym filozofię do pragmatycznej roli objaśniania zjawisk). Mianem samobójstwa metafizycznego określa natomiast „pozytywne" samobójstwo filozofii, a więc jej kres w postaci ostatecznego systemu, wieńczącego odwieczną „walkę systemów". Terminologia ta jest nieco kłopotliwa, zwłaszcza że, jak tłumaczy, dążenie do systemu Prawdy Ostatecznej nie jest w stanie wyeliminować problemów metafizycznych, które mają zagwarantowane na zawsze miejsce w ramach Tajemnicy Istnienia. M. Oziębłowski, *Redukcja metafizyki. Stanisław Ignacy Witkiewicz i ponowoczesna transformacja pragmatyczna*, Częstochowa 2021, s. 240–244.

[179] Andrzej Leszek Zachariasz wśród źródeł kryzysu filozofii tego okresu wymienia także odejście od esencjalności na rzecz fenomenologii (Heidegger, Husserl), odejście od racjonalizmu (Bergson, Nietzsche, Freud), pragmatyzm (Mills, James). A. L. Zachariasz, *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii*, „Σ O Φ I A", 2009, nr 9, s. 15–30. We wszystkich zagrożenia upatrywał również Witkiewicz.

[180] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne*, s. 96.

Zmiana optyki łączy się prawdopodobnie w jakiś sposób ze swoistym zwrotem ku filozofii, jaki miał miejsce w życiu Witkacego w latach 30. Podkreślał on wielokrotnie, że filozofię stawia ponad sztuką oraz wyrażał żal z powodu zmarnowanego czasu, którego filozofii nie poświęcił. Miejsce katastrofizmu zajął umiarkowany optymizm poznawczy i wiara w moc „matki" nauk. Nie jest to oczywiście zwrot absolutny i jak wiadomo, widmo katastrofizmu, związanego z upadkiem kultury i cywilizacji, nie opuszcza Witkacego, chyba aż do jego samobójczej śmierci. Można jednak postawić hipotezę, wedle której żarliwa praca filozoficzna ostatnich lat życia była dla niego swoistym antidotum na poczucie braku sensu.

Zadanie filozofii sprowadza się według Witkiewicza do próby skonstruowania Systemu Prawdy Absolutnej, a więc ostatecznej formy systemu filozoficznego, którego jako gatunek ludzki nie będziemy już w stanie bardziej rozwinąć i udoskonalić. Od razu należy zaznaczyć, że system ten będzie niedoskonały i niekompletny ze względu na istnienie Tajemnicy[181]. Będzie po prostu graniczny dla naszych możliwości poznawczych, wynikających z praw Istnienia.

Według Witkiewicza błędnym mniemaniem jest, że myśl filozoficzna rozwija się na przestrzeni wieków w sposób dowolny, jest zlepkiem niepowiązanych i przypadkowych teorii. Wręcz przeciwnie, od wieków filozofowie mierzą się z tymi samymi problemami, proponując różne ich rozwiązania, jednocześnie uwzględniając rozwiązania i osiągnięcia swoich poprzedników. Mamy do czynienia z pewnego rodzaju akumulacją wiedzy i zbliżaniem się do coraz to bardziej precyzyjnego systemu. Dla Witkiewicza postęp ten dokonuje się przede wszystkim przez precyzację pojęć i ich wzajemnych stosunków. To pojęcia odpowiadają za adekwatny opis rzeczywistości, odnoszą się jednak do realnie istniejącego świata (nie należy postawy tej mylić więc z realizmem pojęciowym). Witkiewicz często wspomina o kresie filozofii, jej ostatecznym etapie, najdoskonalszym z możliwych. Jak zauważa: […] zbliżamy się do może negatywnych tylko, ale ostatecznych rozwiązań, w których nastąpi kres filozofii w ogólnych zarysach na naszej planecie"[182]. Przewidywań tych jednak nie należy traktować zbyt optymistycznie. Filozofia osiągnie swój poznawczy

[181] Dombrowski zauważa, że koniec filozofii rozumiany pozytywnie zawiera w sobie także „pesymistyczny" wątek, gdyż wskazuje na negatywny wynik filozoficznych poszukiwań; ostateczny system nie jest bowiem doskonały. M. Dombrowski, *Filozof problematyczny. Studia o myśli S. I. Witkiewicza*, s. 29. Witkacy również ten „pozytywny" koniec nazywa „samobójczą śmiercią filozofii" i wielokrotnie wskazuje na jego synchroniczność wobec cywilizacyjnego kryzysu. S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2003, s. 507.
[182] S. I.. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne*, s. 96.

kres, gdy dotrze do granic Tajemnicy. Pewne pojęcia z samej swej natury na zawsze pozostaną niedefiniowalne, a przez to pewne problemy okażą się na zawsze nierozwiązywalne. Ciekawi intuicja Witkiewicza, który momentu tego wypatrywał już gdzieś w niedalekiej przyszłości. Być może do takich prognoz skłaniały filozofa pewne tendencje w filozofii (logistyka, filozofia analityczna), dojście do ostatecznych granic i najwyższego poziomu abstrakcji w fizyce, co rzutowało również na ustalenia w obrębie ontologii oraz na jego własny system, który, jak uważał, z dużym sukcesem wytyczał granice niepoznawalnej Tajemnicy. Rozwiązania w obrębie filozofii, jak zaznacza, mają przede wszystkim charakter negatywny. Choć w swoim systemie Ontologii Ogólnej próbuje również dojść do rozwiązań pozytywnych, to jednak swego rodzaju obsesją staje się dla niego wyznaczenie obszaru tego, co na zawsze pozostanie dla nas nieodkryte. Pozytywnym efektem tych dążeń jest osiągnięcie swoistej pewności, odnalezienie Prawdy Absolutnej, absolutnej, choć negatywnej.

W tezach dotyczących końca filozofii nie pobrzmiewa pesymizm czy katastrofizm (zwłaszcza, jeśli mowa o późniejszych pismach Witkiewicza), są one raczej konstatacją obowiązujących praw dotyczących bytu:

> […] Wszystko zdaje się przemawiać za tym, że zbliżamy się do systemu ostatecznego, w którym filozofia jako twórczość zamrze po wieczne czasy na naszej planecie, według praw istotnych dla swej sfery, a nie pod wpływem bezpośrednim okoliczności zewnętrznych, chociaż trzeba skonstatować, że według wszelkiego prawdopodobieństwa koniec filozofii i sztuki stoi w funkcjonalnym związku z osiągnięciem najwyższych form uspołecznienia, ku którym zdążamy. Takie jest, zdaje się, ogólne prawo bytu i nie ma co nad tym rozpaczać, jak to dawniej, w epoce artystycznego pseudoarystokratyzmu zwykłym był nadmiernie ostentacyjnie czynić[183].

Koniec filozofii skorelowany będzie według Witkacego z określonym etapem rozwoju naszego gatunku, etapem ewolucji poznawczej, ale i kulturowej. Wskazuje on precyzyjnie, że nastąpi to mniej więcej w przeciągu 200–300 lat[184] (z naszej perspektywy zostało już nam więc niespełna 100 lat). Szacunki Witkacego w tym względzie nie są arbitralne, twierdzi on, że mamy pełne prawo spodziewać się kresu myśli filozoficznej,

[183] *Ibidem*, s. 85.
[184] S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 507.

gdyż dotarła, czy dociera ona powoli do swojej nieprzekraczalnej granicy. Diagnoza Witkiewicza brzmi następująco:

> Jesteśmy w epoce, która już może sobie pozwolić na przybliżony choćby bilans przeszłości, ponieważ – jak to postaram się wykazać – zbliżamy się do może negatywnych tylko, ale ostatecznych rozwiązań, w których nastąpi kres filozofii w ogólnych zarysach na naszej planecie[185].

Myśl ludzka, wraz z postępem nauki, zbliża się do swej najbardziej rozwiniętej i doskonałej formy. Doskonałej w swej niekompletności, gdyż, jak wielekroć podkreśla Witkacy, filozofia może dojść jedynie do negatywnego określenia granic wiedzy. To „negatywne" zadanie filozofii niekoniecznie musi budzić rozczarowanie. Nasze możliwości poznawcze narzucają nam ograniczenia i nie jesteśmy w stanie stworzyć wyczerpującego i kompletnego, pozbawionego luk, opisu rzeczywistości. Samo wyznaczenie Prawdy Absolutnej Negatywnej jest już zadaniem niełatwym i niezwykle absorbującym.

Można by zapytać dlaczego właśnie teraz, czym miałby się wyróżniać akurat ten okres w dziejach ludzkości. Witkiewicz zdaje się odpowiadać: kiedyś ten moment musi nastąpić, to, że przypada on w przybliżeniu na okres jego własnej twórczości filozoficznej, jest koincydencją. Polski filozof ma poniekąd szczęście, że życie jego przypadło na okres tak zaawansowany poznawczo, w którym mógł stworzyć system filozoficzny zbliżony do systemu ostatecznego i doskonałego, przy czym oznacza to system wytyczający zagadnienia i problemy nierozwiązywalne oraz pojęci najprostsze i niedefiniowalne.

W liście do Zdzisława Dolatkowskiego wyszczególnia Witkiewicz w punktach cechy ostatecznego systemu filozoficznego:

> [. . .] powstanie system: 1) najprostszy, 2) najwięcej problemów rozwiązujący, 3) najbardziej zgodny z pogl. (ż) życiowym i absolutnie pewnymi wynikami nauk i 4) implikujący tylko tajemnice konieczne, wynikające z samego stanu rzeczy, a nie z jego jakiegoś ujęcia [. . .][186]

---

[185] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne*, s. 96.
[186] S. I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 2*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017, s. 345, list z 13 XII 1938.

Mamy tu więc kryterium prostoty i efektywności, sprowadzalności do poglądu życiowego, zgodność z naukami szczegółowymi oraz postulat przyjęcia wyłącznie absolutnie nieredukowalnej tajemnicy. Witkiewicz bardzo sugestywnie kreśli obraz ostatniej fazy filozofii i nauki:

> Tak było dotąd i jeszcze w pewnym sensie będzie przez czas pewien, aż dopóki ostateczny system ogólny nie zostanie definitywnie, bezapelacyjnie zbudowany nie rozpocznie się krótki zapewne okres przyczynkarstwa do tego systemu, który polegać będzie między innymi na tłomaczeniu na wspólny język tych wyników, które w różnorodnych terminologia (np. psychologistycznej i husserlowskiej) sformułowane zostały i pozostać mają jako absolutnie pewne i nieodparte. W ten sposób, badając znaczenia istotne pojęć zawartych w poglądzie życiowym i naukowym i tworząc nowe tylko w razie absolutnej potrzeby, dojdziemy do jednoznacznego, koniecznego systemu pojęć i twierdzeń, w którym dowolność będzie wyeliminowana w granicy zupełnie[187].

Ostatni etap będzie polegał na uzgodnieniu pojęć i terminologii różnych filozoficznych poglądów, które (w jakiejś mierze) zachowają swoją ważność. Nastąpi więc to, co postulował Witkiewicz wielokrotnie; uzgodnione zostaną ze sobą wszystkie poglądy, które koniecznie, w krytycznej wersji, trzeba będzie uwzględnić w ostatecznym systemie. System ten będzie ostateczny, gdyż nic więcej w sferze pojęciowej nie pozostanie już do zrobienia i udoskonalenia. Pewne podstawowe (jedyne konieczne) pojęcia pozostaną niezdefiniowane, tworząc Tajemnicę Absolutną. Nie należy oczywiście rozumieć wizji końca filozofii nominalistycznie. Trzeba pamiętać, że w systemie Witkiewicza pojęcia nie są pustym konstruktem, a odzwierciedlają strukturę rzeczywistości, będąc nośnikiem rozumienia i wiedzy o świecie.

Koniec filozofii idzie w parze z ostateczną fazą rozwoju nauki. Jak wspominaliśmy, Witkiewicz od lat 30. coraz więcej uwagi poświęcał osiągnięciom poszczególnych dziedzin nauki i zaznaczał, że ich uwzględnienie jest konieczne w budowie systemu ontologicznego. Według niego nauka, tak jak filozofia, od pewnego momentu nie będzie mogła już pójść dalej, nie przyniesie lepszych czy bardziej precyzyjnych odpowiedzi. Ponownie stawia Witkiewicz dość oryginalną tezę. Powszechnie przyjmuje się, że rzeczywistość dostarcza nauce coraz to nowych pytań i problemów do rozwiązania, powstające teorie okazują się niewystarczające i zarówno

[187] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma*, s. 97–98.

skala makroświata (w tym jego kosmologiczny wymiar) jak i mikroświata wciąż odsłania przed naukowcami kolejne elementy do zbadania. Wizja niekończącej się nauki budzi nastroje negatywne, pesymistyczne (niemożność udzielenia odpowiedzi na wszystkie pytania), jak i pozytywne, optymistyczne (wiara w nieskończoną moc nauki). Również dziś, po upływie stu lat od prognoz Witkacego tacy współcześni fizycy jak David Deutsch czy David Albert głoszą nieograniczony postęp nauki, związany z doskonałym narzędziem, jakim jest popperowska metoda weryfikacji hipotez i falsyfikacji[188].

Witkiewicza jednak nie przekonuje wizja niekończącego się i nieograniczonego rozwoju nauki. Nawet fizyka, mimo swej pogłębiającej się abstrakcyjności, nie będzie rozwijać się w nieskończoność. Jako twór ludzki będzie uzależniona od ograniczeń poznawczych gatunku ludzkiego, „stanie się ona w swych elementach za „drobnoziarnista" dla naszych grubych umysłów"[189]. Od pewnego poziomu, twierdzi Witkiewicz, przestanie być ona pojmowalna, nie będzie już możliwości dalszej, bardziej szczegółowej analizy poziomu mikro, będącego przedmiotem jej opisu. Ograniczenia te wynikać będą bezpośrednio z ograniczeń ludzkiego aparatu poznawczego, pośrednio natomiast implikowane będą przez problemat nieskończoności. Tak rozwija Witkiewicz swoją tezę:

> Oczywiście, mimo absolutnej niedoskonałości fizyki, wynikającej z jej najgłębszej istoty i stanu rzeczy, tj. samego istnienia, mimo jej przybliżoności, proces jej rozwoju nie będzie nieograniczony dla danego gatunku istnień poszczególnych, np. dla nas: musi przyjść kres małości (to objawia się już dziś w zmianie przedmiotu badania przez sam fakt jego badania), poza którym żadne nowe fakty nie zjawią się, aby dopingować umysły fizyków do nowych hipotez, a dalej teorii: dana teoria, mimo swej niedoskonałości może, będzie ostatnią teorią danego rodzaju stworzeń, choćby nawet matematyka mogła jeszcze (j e s z c z e, powtarzam – bo i tu jest kres, jak we wszystkim zresztą) dostarczyć nowych form dla wtłoczenia ewentualnej rzeczywistości[190].

Witkiewicz porusza w tym fragmencie kilka istotnych aspektów. Fizyka (jak i w ogóle nauka) koniec końców dochodzi lub dojdzie do pewnych ograniczeń, które są wpisane w naturę Istnienia w ogóle. Chodzi tu Witkiewiczowi w szczególności o kres małości i problem nieskończoności aktualnej jako taki. Ponadto w sposób pośredni

[188] N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, przeł. J. Rybski, Kraków 2017.
[189] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma*, s. 79–80.
[190] *Ibidem*, s. 79.

przywołuje on szersze ograniczenia nauk szczegółowych. Ograniczenia nie kończą się wyłącznie, jak już wspominaliśmy, na niewydolności obliczeniowej czy pomiarowej. Fizyka, jak i inne nauki (przypomnijmy, że Witkiewicz za najbliższą istotowego poznania rzeczywistości uznawał biologię), nie są w stanie rozwiązać pewnych problemów w sposób absolutny, nie operują one adekwatnym systemem pojęć, rzeczywistość analizują tylko na pewnym poziomie złożoności. Przykładem jest chociażby problem psychofizyczny, który wymyka się nawet najbardziej zaawansowanym teoriom naukowym. Powraca również motyw ograniczeń gatunkowych.

Z perspektywy czasu, po niemal stu latach, ciężko jednoznacznie ocenić prognozy Witkiewicza. Jeśli chodzi o naukę, to odnotowuje ona niewątpliwy rozwój, jednak postępująca specjalizacja zdaje się oddalać ją od całościowych ujęć. Fizyka wciąż nie może poszczycić się ostateczną teorią cząstek elementarnych[191]. Rozwój badań kosmologicznych namnaża raczej pytania, nie odpowiedzi. Filozofia z kolei, choć wciąż obecna w dyskursie akademickim[192], uległa pewnemu rozczłonkowaniu i otworzyła się na nowe kierunki poszukiwań. Mimo, iż można twierdzić, iż przetrwała kryzys poststrukturalizmu i dekonstrukcji prawdy, a ontologia czy epistemologia nie zostały z niej wykluczone (choć w dużej mierze uległy swoistej formalizacji, która na pewno budziła by sprzeciw Witkacego), to nie sposób zaobserwować, że zbliża się ona do ostatecznej, choćby negatywnej teorii. Dominuje w niej raczej pluralizm, mnogość prądów i teorii. Ich wyniki niekoniecznie przynoszą jakieś trwałe rezultaty czy wrażenie postępu (jakby to chciał polski filozof), a przez niektórych badaczy diagnozowane są jako nieudolne czy błędne oraz będące przejawem kryzysu[193].

---

[191] Fizyka nie zatrzymała się na cząstkach kwantowych. Konkurencyjną dla teorii kwantowej okazała się teoria strun. Obecnie i ona jest silnie kwestionowana, a w miejsce strun proponuje się cząsteczki zwane grawitinami. Badania nad cząstkami elementarnymi trwają, jednak nic nie wskazuje na to, by jedna propozycja miała na zawsze wyeliminować pozostałe. O poszukiwaniu cząstek elementarnych i trudnościach z tym związanych opowiada w wywiadzie rzece, *Fizyk w jaskini światów¸* filozofujący fizyk, specjalista w tym zakresie, Krzysztof Meissner. Meissner, ¸filozofujący fizyk, specjalista w tym zakresie, K.A Meissner, J. Sosnowski, *Fizyk w jaskini światów*, Warszawa 2023.

[192] Zachariasz zwraca uwagę na to, że zdarzają się jednak próby eliminowania filozofii z programów akademickich lub zastępowania jej teologią. A. L. Zachariasz, *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii*, s. 23–24.

[193] O kryzysie w filozofii ciekawie pisze, mało znany na polskim gruncie Mario Bunge, filozof i fizyk, pochodzący z Argentyny. W swej pracy *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, niczym Witkiewicz przed prawie stu laty, rozprawia się krytycznie z wieloma nurtami filozoficznymi, takimi jak redukcjonizm, konstruktywizm, relatywizm czy teoria sueperweniencji,.Krytycznie odnosi się też do konkretnych filozofów, takich jak Wittgenstein, Heidegger, Kuhn czy Feyerabend. Proponuje on rekonstrukcję filozofii opartą na powrocie do takich wyznaczników „jakości" jak autentyczność, jasność, głębia, krytycyzm, w kontrze do hochsztaplerstwa, ciemności, braku klarowności (*oscuridad*), powierzchowności czy

Rozdział IV

Gatunkowe ograniczenia poznawcze

1. Wstęp

Witkiewicz wielekroć powtarza, że Tajemnica, która stanowi granicę poznania, ma zasadniczo charakter ontologiczny, nie epistemologiczny, wynika bowiem z samej natury i struktury Istnienia. Jednocześnie zaproponowana przez niego koncepcja poznania ma charakter ściśle biologiczno–ewolucyjny, co wpisuje się w jego system monadyzmu biologicznego. Podmiot poznający jest świadomym bytem, manifestującym się w świecie jako czujące, doznające ciało. Jest również wynikiem procesu ewolucji o określonych kompetencjach i możliwościach poznawczych. Reprezentuje konkretny etap ewolucji i jest tylko jednym z jej rezultatów, partykularnym gatunkiem wśród wielu gatunków o odmiennych aparatach poznawczych.

Realizm, który musimy przyjąć jako jedyny uzasadniony na mocy poglądu życiowego pogląd na rzeczywistość, ma swoją podstawę nie tylko w doświadczeniu, ale i w ewolucji: „[…] znajomy rzeczywistość przedmiotów otaczającego nas świata. Nie mówiąc już nawet o uznawaniu rzeczywistości podobnych nam stworzeń, które to poczucie mamy dane z właściwościami nie tylko doświadczalnie nabytymi, ale i odziedziczonymi”[194].Witkiewicz opowiada się tak za empiryzmem, jak i natywizmem poznawczym, przypisując zasadzie dziedziczenia istotną rolę.

Polski filozof przejawia duże zainteresowanie tematyką ewolucji z jej hierarchią bytów, w swych rozważaniach powracał też wciąż do analizy ludzkiego aparatu poznawczego, umożliwiającego poznanie i warunkującego wiedzę. Choć deklarował, że Tajemnica jest niezależna od naszych warunków poznawczych, że jest ona immanentnie w Istnieniu zawarta, to jednak wciąż powracał do tematyki ewolucyjnej i ograniczeń naszego aparatu poznawczego.

---

dogmatyczności. Jego idee i postulaty bardzo przypominają te proponowane przez Witkiewicza. M. Bunge, *Crisis y la reconstrucción de la filosofia*, Barcelona 2002.

[194] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 115.

Rozdział ten ma na celu prześledzenie owych zagadnień, które nie zostały jak dotąd szczegółowo omówione oraz ustalenie czy można dopatrywać się sprzeczności w tym aspekcie w poglądach autora *Monadologii*. Przy próbie rekonstrukcji poglądów Witkiewicza na gatunkowe ograniczenia poznawcze pojawia się bowiem pewna trudność. Z jednej strony filozof wprost pisze o istnieniu takich ograniczeń, z drugiej twierdzi on, że te zawierają się immanentnie w samej strukturze Istnienia.

Witkiewicz prowadzi swe rozważania nad podmiotem poznania w głównej mierze ograniczając się do *homo sapiens*, gdyż perspektywa tego właśnie podmiotu jest jedyną bezpośrednio nam dostępną (co nie zmienia faktu, że nastręcza również wielu trudności). Rozważania te można jednak rozszerzyć na inne gatunki, z jednej strony te postrzegane tradycyjnie jako stojące niżej w hierarchii, z drugiej strony gatunki bardziej rozwinięte poznawczo, przybierające postać gatunków pozaziemskich lub współcześnie – sztucznej inteligencji[195].

Rozważania nad „poznaniem gatunkowym", które będą osią tego rozdziału, poprowadzą nas również w stronę szerszego ujęcia biologicznego w teorii poznania, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy ewolucyjnej. Analizie poddane zostaną biologiczne źródła granic poznania.

2. Rys historyczny

Początki teorii poznania ukierunkowanej ewolucjonistycznie sięgają przynajmniej XIX–wiecznych naturalistów (Herbert Spencer, Ernst Haeckel). Ewolucjonizm cieszy się sporą popularnością do lat 20. XX wieku, następnie niemalże znika z filozoficznego dyskursu, by powrócić do niego wraz z pismami Konrada Lorenza[196]. Choć rozwija on teorię epistemologii ewolucyjnej już w latach 40., zdobywa ona uznanie i zainteresowanie dopiero w latach 70. i jest rozwijana przez samego Lorenza, jak i innych badaczy, takich

[195] Dombrowski zwraca uwagę na to, że Witkiewicz jako przeciwnik „sztucznego życia" byłby prawdopodobnie krytyczny wobec idei sztucznej inteligencji traktowanej szeroko jako rodzaj bytu obdarzonego świadomością, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 174, (przypis 157).

[196] A. Pobojewska, *Biologia i poznanie : biologiczne "a priori" człowieka a realizm* teoriopoznawczy, Łódź 1996, s. 25

jak Gerhard Vollmer czy Jacob von Uexkull[197]. Choć podstawowe obszary działalności Lorenza to biologia i etologia, to niewątpliwie jego rozprawy, w tym słynna *Odwrotna strona zwierciadła*[198], mają charakter mocno filozoficzny, a sam Lorenz przedstawia swoją teorię jako syntezę teorii ewolucji i aprioryzmu Kanta.

Na gruncie polskim myśl ewolucyjną w epistemologii rozwijali Tadeusz Garbowski i, głównie w późniejszych latach, Bolesław Józef Gawecki. Garbowski już w 1909 roku wygłosił w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego wykład zatytułowany *Poznanie jako czynnik biologiczny*, poruszający problematykę ewolucjonizmu w epistemologii.

Choć sam Witkiewicz nie poświęcił osobnych rozpraw tym zagadnieniom (tak jak nie poświęcił ich problemom teoriopoznawczym w szerszym ujęciu), to na kartach jego prac można odnaleźć fragmenty, które wskazują na jego ewolucjonistyczne inklinacje. Mógł być zaznajomiony z tezami Garbowskiego, poznał się również z Gaweckim, więc niewykluczone, że kwestie te obaj panowie poruszali w swoich filozoficznych dyskusjach, zważając na szczególne nimi zainteresowanie tego drugiego[199].

Warto wspomnieć również, że epistemologia ewolucyjna przybierała na przestrzeni dziesięcioleci dwie formy. Przede wszystkim była i jest nauką dotyczącą rozwoju aparatu poznawczego w perspektywie ewolucyjnej, w innej odsłonie przybiera jednak postać koncepcji rozwoju nauki. Zwolennicy pierwszego ujęcia nie zawsze zgadzają się z drugą koncepcją i *vice versa*[200]. Nas będzie interesowało tu wyłącznie ujęcie teoriopoznawcze.

3. Aparat poznawczy

W myśli Witkiewicza pojawia się, jak wspominałam, pewien dysonans. Choć potwierdza on tezę o gatunkowych ograniczeniach naszego aparatu poznawczego, to

[197] Jak zauważa Józef Chwal, nazwę „epistemologia ewolucyjna" miał wprowadzić w roku 1974 psycholog amerykański Donald T. Campbell, ale, jak to często bywa, choć nazwa była nowa, to nazwana dyscyplina była uprawiana wcześniej (właściwie od stu lat), J. Chwal, *Pogranicze nauk – na przykładzie epistemologii ewolucyjnej i innych zastosowań teorii ewolucji*, „Pogranicze. Studia społeczne" 20, 2012, s. 308.
[198] K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977.
[199] O relacji Witkiewicza i Gaweckiego szeroko pisze w kilku miejscach Dombrowski. Nie ma informacji czy Witkiewicz czytał przed wojną prace Gaweckiego, Gawecki czytał Witkacego, zwłaszcza po wojnie i żywo komentował jego filozofię.
[200] A. Pobojewska, *op. cit.*, s. 7–9.

równocześnie powtarza, że ograniczenia poznawcze leżą nie tyle w niedoskonałości tego aparatu, co w samej naturze Istnienia. Wedle tej idei nasz aparat poznawczy jest jedynym możliwym, gdyż spełnia on zasady logiki, a inna logika jest nie do pomyślenia:

> Są to stany rzeczy nie tkwiące w niedoskonałości naszego tzw. „poznania", we właściwościach przypadkowych faktu naszego aparatu pojęciowego, tylko w samej strukturze Istnienia, której ten pojęciowy aparat jest częścią, jako konieczny i niemożliwy inny (w związku z logiką) do pomyślenia, na tle przystosowania żywego stworów do otoczenia (bytu stadowego np.) Przy założeniu operowania znakami porozumiewawczymi i utrwalającymi doświadczenia zdobyte[201].

Dalej tak rozwija swoją myśl:

> wszelkie opowiadania o „n i e d o s k o n a ł o ś c i" rzekomego aparatu jako takiego (pomijając niedoskonałość poszczególnych koncepcji i złe użycie słów) są czymś – wobec j e g o j e d y n o ś c i i jedyności jego narzędzia: logiki – zupełnie zmyślonym: inne w zasadzie aparat ten jest niemożliwy, tak jak niemożliwe jest kwadratowa koło[202].

Powyższe fragmenty obrazują wspomnianą już sprzeczność w poglądach Witkiewicza. Czy można spróbować w jakiś sposób bronić ich spójności w badanym aspekcie?

Prawidła funkcjonowania naszego aparatu poznawczego(rozumianego szeroko, jako coś więcej niż tylko konglomerat naszych zmysłów) znajdują swe odzwierciedlenie w logice, a poznanie i obraz świata, który się w procesie tego poznania wyłania, musi być z tą logiką zasadniczo zgodny. Nasz aparat poznawczy jest również *jedynym* możliwym, gdyż został wykształcony w toku ewolucji biologicznej, aprioryczne struktury poznawcze są jej koniecznym rezultatem. Refleksja Witkiewicza przemawia za, specyficznie przez niego rozumianą, apriorycznością poznania, która jest naczelną kategorią epistemologii ewolucyjnej. Niedorzecznym jest wyobrażanie sobie aparatu poznawczego skonstruowanego inaczej, który przeczyłby elementarnym zasadom logiki. Witkiewicz postulowałby więc adekwatność praw przynależnych rzeczywistości i praw rządzących

[201] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 550–551.
[202] *Ibidem*, s. 551.

naszym aparatem poznawczym (dziś powiedzielibyśmy – umysłem), który dostarcza nam wiedzy o świecie. Nasuwa to następujący wniosek – ewolucją naszego gatunku rządziła swoista konieczność, nie przygodność[203]. W jej toku wykształciły się jednostki, których aparat poznawczy odzwierciedla „zasady" rzeczywistości. Innymi słowy, niemożliwym byłby do pomyślenia aparat poznawczy wyposażony w element, który przeczyłby np. zasadzie niesprzeczności, gdyż zasada ta jest wpisana w funkcjonowanie rzeczywistości, czy, mówiąc językiem Kanta, niemożliwe są do pomyślenia inne kategorie intelektu. To ograniczenie zdaje się nie dotyczyć tylko gatunku ludzkiego, ale obejmowałoby wszystkie możliwe do wyobrażenia wyższe formy bytów[204]. Istnienie Poszczególne stanowi ponadto składową Istnienia (w którym zawiera się również prawo ewolucji), tym samym znika pozorna, zasygnalizowana wcześniej, sprzeczność.

Teza o adekwatności naszych ewolucyjnie wykształconych kompetencji poznawczych wobec struktury Istnienia wydaje się dość przekonująca, choć budzi pewne trudności, widoczne choćby w „paradoksach" fizyki kwantowej (jak już zostało wspomniane, Witkacy twierdził, że trudności te są tylko przejściowe i zostaną wyeliminowane wraz z postępem naszej wiedzy). Poglądy takie nie są również jedynymi możliwymi do przyjęcia. Wspominany już Noam Chomsky twierdzi, że „inaczej skonstruowana inteligencja mogłaby uznać ludzkie tajemnice za problemy banalne i zastanawiałaby się, dlaczego nie możemy znaleźć odpowiedzi, tak jak my obserwujemy niezdolność szczurów to pokonywania labiryntów szlakiem liczb pierwszych właśnie z powodu struktury ich natury poznawczej"[205]. Witkacemu bliższy w poglądach byłby Peirce, ze swoją teorią instynktu abdukcyjnego, który miałby wykształcić w swoim toku aparat poznawczy „idealny"[206].

Jednocześnie wydaje się, że cytowany powyżej fragment nie przeczy powszechnie akceptowalnemu faktowi, dotyczącemu różnic gatunkowych aparatu

---

[203] Chwal zauważa, że wśród badaczy i filozofów można wyróżnić dwie grupy reprezentujące odmienne poglądy na temat przebiegu ewolucji. Jedna z nich twierdzi, że gdyby życie pojawiło się ponownie na ziemi, efekty ewolucji mogłoby być zupełnie inne; druga grupa twierdzi, że rezultatu doboru naturalnego byłyby takie same, J. Chwal, *op. cit.*, s. 302.

[204] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 550.

[205] N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, s. 98.

[206] Peirce twierdził, że w toku ewolucji towarzyszył gatunkowi ludzkiemu instynkt abdukcyjny, który pozwalał na formułowanie akceptowalnych hipotez o świecie. Dało nam to przewagę w procesie selekcji naturalnej. Poprawne hipotezy (możliwe dzięki „adekwatnie" wykształconemu aparatowi poznawczemu) zostały utrzymane, fałszywe zaś zostały wyeliminowane, C. S Peirce, *Writings of Charles S. Peirce : a chronological edition*. Vol. 5, 1884–1886, red.C. J. W. Kloesel, Bloomington 1993, 5.172. Z taką tezą nie zgadza się Chomsky, twierdząc, że człowiek, jako organizm biologiczny, wykształcił się w toku ewolucji wraz ze swym uposażeniem poznawczym, jako twór niedoskonały, ograniczony i narażony na błędy, N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, s. 98.

poznawczego w jego aspekcie zmysłowym. Zmysły człowieka i nietoperza funkcjonują w odmienny sposób i dzięki ich różnym zakresom gatunki gromadzą inne dane, co przekłada się na wykształcenie się odmiennych światoobrazów. Przyjęcie tezy o koherencji logiki i świata zewnętrznego nie usuwa także w cień swoistych ograniczeń naszego systemu poznawczego, takich jak chociażby jego moc obliczeniowa czy operacyjna.

Witkiewicz, pisząc o nadrzędnych prawach logiki rządzących naszym aparatem poznawczym, dotyka również innej ważnej kwestii. Wpisuje się ona w często wysuwany wobec epistemologii ewolucyjnej zarzut sprowadzania poznania do poznania zmysłowego.

Nawet jeśli przyjąć, że nasze zmysłowe postrzeganie świata wykształciło się w toku filogenetycznego procesu przystosowania do warunków otoczenia w toku ewolucji, nie można ograniczać poznania wyłącznie do jego zmysłowego aspektu, zwłaszcza u istot wysoce rozwiniętych, jakimi są przedstawiciele naszego gatunku[207]. To, co wyróżnia poznanie ludzkie, to przecież nie jego zmysłowe podstawy, a cała nadbudowa, na którą składa się intelekt z jego zdolnością do abstrahowania, tworzenia pojęć, wyobraźnią i krytycyzmem.

Na inny ważny aspekt zwraca uwagę Maciej Teodor Kociuba: „[…]otwartą pozostaje kwestia, czy poznanie pierwotnie pojęciowe jest w takim samym stopniu i w taki sam sposób jak zmysłowe, zdeterminowane doświadczeniem gatunku, przebiegiem procesu filogenetycznego”[208]. Witkiewicz prawdopodobnie na taką wątpliwość odpowiedziałby, że poznanie pojęciowe jest w pewnej mierze zdeterminowane w ten właśnie sposób, nie przeczy to jednak jego jedyności i konieczności. Według tej wykładni określone kategorie intelektu przysługiwałyby gatunkowi ludzkiemu od momentu jego

[207] Kociuba zauważa: „Jest oczywiście tak, że nasze bezpośrednie postrzeganie świata uzależnione zostało od filogenetycznego procesu przystosowania, ale jest jednocześnie i tak, że nasze poznanie naukowe i filozoficzne nieskończenie przekracza to, co możemy postrzegać bezpośrednio”. Szeroko krytykuje owe redukcjonistyczne podejście, pisząc: „Na nim [poznaniu zmysłowym] zwykle koncentruje się uwaga teoretyków ewolucji, gdy chcą uzasadnić aprioryczność i ograniczoność poznania w ogóle, każdego poznania. Dalej dowiadujemy się, że nawet filozofia i nauki, tych nieprzekraczalnych granic nie są w stanie rozsadzić, ponieważ one tylko opracowują materiał dostarczony przez zmysły. Stoi się tu więc na gruncie klasycznej epistemologii głoszącej zasadę, że nihil est in intellectu, guodprius non juerit in sensu. Nie przekracza się więc myślenia Locke’a z jego wizją idei, napełniających zrazu pustą izbę naszego umysłu. Tymczasem należy mieć świadomość, że ten utarty pogląd nie wydaje się już dzisiaj słuszny. W myśl cytowanego wcześniej fragmentu tekstu Weizsäckera, nasza wiedza ma charakter pierwotnie ogólny i pojęciowy, a dzieje się tak ze względu na fakt, iż poznanie początkowo dostarcza nie wizji świata ale obrazu naszych poczynań wobec tego świata, M. T. Kociuba, *Od teorii ewolucji do teorii poznania*, „Annales Universitatis Mariae Curie–Skłodowska Lublin–Polonia”, 1983, nr 7, s. 105.
[208] *Ibidem*, s. 105.

wykształcenia się w toku filogenezy, rozwojowi i rozbudowie podlegałaby tylko struktura pojęciowa i ufundowane na niej teoretyczne ujęcie rzeczywistości.

W rozważaniach na temat ewolucji aparatu poznawczego można spotkać się również z ideą jego rozszerzania. Według tej koncepcji możliwości poznawcze dane nam na poziomie gatunkowym ulegałyby rozszerzeniu o owoce wysiłków aparatu poznawczego (intelektu) w postaci postępu technologicznego. Jak zauważa Kociuba (krytykując Lorenza): „Nie był on w stanie ze swej perspektywy zauważyć, że rozwój przeniósł się z ewolucji narządów do ewolucji narzędzi i że skomplikowane narzędzia pozwalają nam dziś zastąpić nie jeden ale wiele narządów i nie jeden a wiele zmysłów”[209].

Koncepcja ta zakłada nie tylko pozabiologiczny (pozazmysłowy i pozaintelektualny) rozwój naszych możliwości poznawczych, ale również swoistą ekspansję tego poznania na obszar pozaludzki. Wysoce rozwinięte narzędzia mają funkcjonować jako rozszerzenie naszych narządów[210]. Czy z taką wizją mógłby zgodzić się Witkiewicz?

Jako baczny obserwator rozwoju nauki z pewnością zdawał sobie sprawę ze znaczenia postępu technicznego i technologicznego, umożliwiającego pogłębianie badań szczegółowych. Nie kwestionowałby z pewnością faktu, że część wyników tak szczegółowych badań pozwoliłaby na bardziej adekwatny opis otaczającej nas rzeczywistości. Tak rozumiany postęp nie mógłby natomiast być przełomowy dla możliwości poznawczych – te wciąż pozostawałyby ograniczone z jednej strony przez nasze uwarunkowania gatunkowe, z drugiej przez immanentnie zawartą w Istnieniu Tajemnicę. Co więcej, zwiększanie możliwości obliczeniowych i udoskonalenie aparatury badawczej i idące za tym zbyt szczegółowe wyniki, mogłyby jedynie okazać się zbyt „drobnoziarniste” dla naszych ograniczonych aparatów poznawczych.

---

[209] *Ibidem*, s. 106.

[210] Twórcami współczesnej wersji koncepcji poznania rozszerzonego (*extended cognition*) są Andy Clark i David Chalmers. Koncepcja ta jest rozwiniętą wersją koncepcji umysłu rozszerzonego (*extended mind*) i zakłada, że procesy poznawcze nie są ograniczone do tych zachodzących w umyśle i w ciele, ale mogą być rozszerzane na zewnętrzne narzędzia, które są materialnym przedłużeniem umysłu i stanowią przyczynowy lub fizycznie konstytutywny dla poznania element, *vide* Z. Muszyński, *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona”*, „Filozofia i nauka”, 2015, t. 3, s. 265–280.

4. Gatunek – granice poznania

Zazwyczaj przyjmuje się, że zespół zmysłów wykształconych w toku ewolucji (rozpatrywany osobniczo i gatunkowo) stanowi nieprzekraczalne ramy poznawcze. Innymi słowy, według najbardziej rozpowszechnionej w nauce i filozofii tezy, człowiek nigdy nie wykroczy poza możliwości poznawcze, jakie wykształciły się u niego w toku ewolucji (chyba, że założymy, że ewolucja naszego gatunku, w tym ewolucja poznawcza, nie została jeszcze zakończona,), ani nie zajmie perspektywy poznawczej właściwej dla innego gatunku[211].

Teza ta została najbardziej rozpowszechniona przez Thomasa Nagela, filozofa zaliczanego w poczet misterian, w jego słynnym artykule *Jak to jest być nietoperzem?* Zakłada on możliwość absolutnej niepoznawalności, mającej swe źródło w ograniczeniach naszego aparatu poznawczego, tak a nie inaczej wykształconego w toku ewolucji:

> Można jednak również sądzić, że istnieją fakty, których istoty ludzkie nigdy nie będą mogły przedstawić sobie ani zrozumieć, gdyby nawet trwały po wieczne czasy, po prostu dlatego, że nasza budowa nie pozwala nam posługiwać się odpowiednimi pojęciami[212].

Nagel, jak wiemy, rozwija swoją argumentację na przykładzie nietoperzy, posługujących się echolokacją, nieznaną nam formą percepcji. Zakłada on, że nigdy nie będziemy „wiedzieć" jak to jest być osobnikiem innego gatunku i odczuwać oraz percypować, tak jak on. Możemy sobie w najlepszym wypadku to wyobrażać, jednak nasza wyobraźnia jest w tym względzie mocno ograniczona, gdyż to nasze doznania wyznaczają jej ramy[213].

Nietoperze, twierdzi Nagel, posiadają również inne, bliższe nam niż echolokacja, rodzaje percepcji, nadal jednak, mimo pewnego podobieństwa, zachowują one subiektywny dla danego gatunku charakter, którego nie możemy pojąć, gdyż nigdy nie wykroczymy poza subiektywną perspektywę naszego gatunku, z jej zakresem doznań[214]. Tajemnicą jest więc dla Nagela doświadczenie wszystkich innych gatunków wraz z zakresem ich zmysłowej percepcji wykraczającej poza zakresy naszych zmysłów.

---

[211] T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, przeł. A. Romaniuk, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" V, 1996, nr 1, s. 131–134.
[212] *Ibidem*, s. 134.
[213] *Ibidem*, s. 132.
[214] *Ibidem*, s. 133.

Pozostaje dla nas tym samym niedostępna poznawczo świadomość innego gatunku, posługując się terminem Witkiewicza, jego „mojość".

Autora *Traktatu o Bycie samym w sobie i dla siebie* cechuje mniejsza radykalność odnośnie tego problemu. Przeczy on podstawowej tezie Nagela i zakłada, z typową dla siebie przesadą i humorem, że zasadniczo możliwe jest wczucie się w zmysłowa percepcję innego gatunku:

> Z chwilą gdy zamkniemy oczy, wykluczymy o ile można tzw. »myśli« i zaczniemy jeszcze poruszać smoczkowato ustami, wić się, wykręcać ręce, nogi i palce, to tak możemy się »wżyć od wewnątrz« w dowolnie niemal pierwotnego stwora[215].

W liście do Ingardena z kolei żartobliwie proponuje: „Proszę spróbować zamknąć oczy i postawić się w położenie ameby, i wtedy robić introspekcję"[216].

Nie wiadomo, na ile serio można traktować to, co pisze Witkiewicz, wydaje się jednak, że zakłada on możliwość przynajmniej wyobrażenia sobie, jak to jest percypować z poziomu innego gatunku. O możliwości tego rodzaju wczucia wspomina też w swych analizach dotyczących dotyku, który uznaje za zmysł najbardziej elementarny, wspólny dla wszystkich gatunków. Uczucie „mojości", możliwe dzięki dotykowi wewnętrznemu i zewnętrznemu, jest bowiem dla niego czymś najbardziej pierwotnym, cechującym każdy byt, niezależnie od poziomu skomplikowania jego struktury.

Niemniej jednak, założenie gatunkowych ograniczeń aparatu poznawczego nasuwa szereg wątpliwości dotyczących absolutnej obiektywności poznania. Choć myśl ta z pozoru wydaje się trywialna, to stoją za nią problemy o donośnym znaczeniu dla teorii poznania. W pierwszej kolejności pojawiają się wątpliwości związane z tym, na ile światoobraz[217], jakim dysponujemy jako dany gatunek, w sposób adekwatny i obiektywny odzwierciedla rzeczywistość. Pewnej modyfikacji ulegają też podstawowe pytania teoriopoznawcze o prawomocność, adekwatność i prawdziwość poznania. Biorąc pod uwagę podstawowe fakty dotyczące etologii kognitywnej (choćby inne zakresy widzenia i słyszenia u niektórych gatunków) możemy zastanawiać się, na ile kompletne jest poznanie ludzkie i jak kształtuje się nasz obraz świata determinowany naszym

---

[215] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 536.
[216] S. I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 1*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017, s. 127 (list z 31 X 1936 roku).
[217] Terminem „światoobraz", a właściwie „aparat światoobrazu" (*Weltbildapparat*) posługiwał się Konrad Lorenz, utożsamiając go z aparatem percepcyjnym, K. Lorenz, *op. cit.*, s. 40. W wykładni epistemologii ewolucyjnej nazywany jest on „biologicznym a priori".

zakresem poznawczym (mowa tu w szczególności o poznaniu zmysłowym)). Na podstawie obserwacji porównawczej gatunków możemy wnioskować o gatunkowych ograniczeniach poznawczych *homo sapiens* (będących prawdopodobnie wynikiem procesu przystosowawczego). Nasuwa to wniosek, wedle którego światoobraz, jakim dysponujemy, jest niekompletny i w pewnej mierze arbitralny.

4.1. Teoria skal świadomości

Specjalnym przypadkiem, poruszanym przez Witkiewicza w kontekście hierarchii bytów (gatunków), jest teoria skal świadomości. Sytuuje się ona gdzieś na pograniczu teorii poznania logiczno–intelektualnego i poznania zmysłowego. Wysunięcie tej teorii sprawia, że zachwiana zostaje teza o obiektywności i absolutnej konieczności takiego, a nie innego aparatu poznawczego. Witkiewicz przyjmuje następującą hipotezę:

> Względnie możemy założyć, że to, co dla mnie będzie zatratą świadomości w natężeniu zbytnim poczucia jedności osobowości, aż do objęcia w wyobraźni całego świata i rozpłynięcia się w nim, w zaktualizowanej jakby wyobraźniowo jego aktualnej nieskończoności – jak to ma miejsce w ekstazach lub choćby przy zatruciu kokainą – dla jakiegoś wyższego rzędu indywiduum byłoby świadomością normalną[218].

Witkiewicz wskazuje wprawdzie tylko na potencjalność istnienia wyższej świadomości, zdolnej do objęcia relacji o większej złożoności lub stworzenia metateorii wyjaśniającej zależności wymykające się naszemu gatunkowi na danym poziomie rozwoju, w sposób jednoznaczny jednak sugeruje, że nasze możliwości poznawcze są związane z naszą gatunkową przynależnością. Posługuje się przykładami istot mniej złożonych (bakcyl, ameba), którym dostępna jest szczątkowa świadomość, o ile o takiej w ogóle może być mowa (raczej wyłącznie elementarne poznanie świata zewnętrznego, o innym charakterze niż nasze, z pewnością nie samopoznanie). Rozpatruje również potencjalną możliwość istnienia istot wyższych, bardziej rozwiniętych, o rozszerzonej w stosunku do naszej świadomości.

Wprowadzenie hierarchii bytów, która nie kończy się na gatunku ludzkim, a za tym wprowadzenie hierarchii możliwości poznawczych, w pewnej mierze relatywizuje

[218] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 232.

granice poznania. Należy jednak mieć na uwadze dwa szczegóły. Witkiewicz zakłada jedynie potencjalnie istnienie bytów o wyższej świadomości, jak i nie mówi wprost, czy tego rodzaju byty byłyby wolne od wszelkich ograniczeń poznawczych.

Już sam tryb hipotetyczny dotyczący istnień bardziej rozwiniętych poznawczo budzi wiele pytań o naturę poznania i jego granice. Kiedy mowa o wyższej świadomości, nie jest też do końca jasnym, jak i czy byłaby ona skorelowana z bardziej rozwiniętym aparatem poznawczym. Czy mamy tu na myśli większą moc obliczeniową (jak ma to miejsce w przypadku maszyn), czy większy zakres poszczególnych zmysłów, czy może nawet istnienie dodatkowych zmysłów, pozwalających na posiadanie innego rodzaju wrażeń, które powiązane byłyby z innymi aspektami rzeczywistości, niż te, które dane są nam w naszym postrzeganiu zmysłowym?

Sprawa nie wydaje się być oczywista. Mimo tego, że jako gatunek możemy się poszczycić imponującym postępem technologicznym, zwieńczonym stworzeniem sztucznej inteligencji, wciąż nie jesteśmy skłonni twierdzić o nawet najbardziej rozwiniętych maszynach, że poznawczo stoją one od nas wyżej w hierarchii.

Jeśli mowa zaś o poznaniu zmysłowym, nie zwykliśmy twierdzić, że jakiś inny gatunek istniejący na ziemi dominuje nad nami poznawczo, kiedy zmysły jego mają większy lub inny zakres (można być może powiedzieć, że w tym aspekcie jest bardziej rozwinięty poznawczo, jednak w innych aspektach nie dorównuje gatunkowi ludzkiemu).

Wydaje się raczej, gdy podążać będziemy za Witkiewiczowskim tokiem myślenia, że każdy kolejny poziom bytu czy świadomości przekraczałby określone granice poznania, lecz nigdy nie mógłby ich zniwelować w sposób absolutny. Taka wizja implikuje również swoistą wersję problemu nieskończoności, który dla istot ludzkich jest nierozwiązywalny, z trudem więc w ogóle można czynić tego rodzaju założenia. Nie zmienia to jednak faktu, że wprowadzenie perspektywy gatunkowej osłabia nieco absolutyzm Tajemnicy.

5. Wnioski

Przyjęcie ewolucyjnej perspektywy w epistemologii może prowadzić do istotnych wątpliwości dotyczących obiektywności poznania[219]. Relatywność poznania może zostać jednak uznana za problem pozorny, przy założeniu, że jej przyjęcie wynika z błędnego sprowadzania poznania do poznania bezpośredniego, zmysłowego.

Podejście ewolucyjne może też, wręcz przeciwnie, nasuwać argumentację za obiektywnością poznania. Jeśli nasz aparat poznawczy kształtuje się w toku ciągłego przystosowania do otoczenia, to może to oznaczać, że pozostaje on w stosunku odpowiedniości[220].

Witkiewicz nie negował ograniczeń poznawczych tkwiących w naszym aparacie poznawczym wykształconym w toku ewolucji, zrelatywizowanym w pewnej mierze do naszego gatunku. Utrzymywał jednak, że niemożliwość poznania i zrozumienia pewnych aspektów rzeczywistości tkwi głębiej, w prawach zawartych immanentnie w tej rzeczywistości. Człowiek, wraz ze swym aparatem poznawczym, stanowi jednak element tej rzeczywistości, więc ograniczenia te w sposób konieczny stosują się również do niego. Jest ograniczony swoją określoną formą biologiczną, a ona zdeterminowana jest przez Istnienie w ogólności, które cechuje konieczność, a nie przygodność. Witkiewicz utrzymuje, że człowiek, mimo swych ograniczeń, jest w jakiś sposób zdolny poza nie wykroczyć, przyjąć perspektywę transcendentalną, odkryć ontyczne prawa niezrelatywizowane do jego gatunkowych ograniczeń. Możliwość ta przyjmuje jednak raczej formę założenia niż dobrze uargumentowanej tezy.

---

[219] Nowak zauważa: „samo to, że otaczający nas świat „weryfikuje" nasze z nim interakcje, nie przesądza o obiektywności naszego poznania tego świata, oznacza jedynie, że pozostajemy z nim w specyficznych, subiektywnych relacjach. Obiektywizację, częściową, naszego poznania świata umożliwia dopiero analiza mechanizmów tych interakcji i relacji, uogólnienie dokonane na jej podstawie i wyprowadzenie wniosków epistemologicznych", G. Nowak, *Biolog : podmiot i przedmiot poznania* „Filozofia Nauki" 5, 1997, nr 2(18), s. 34.

[220] „Nasz aparat poznawczy jest wynikiem ewolucji. Subiektywne struktury poznawcze są dopasowane do świata, ponieważ ukształtowały się przystosowaniu do tego realnego świata. I zgadzają się (częściowo) ze strukturami realnymi, ponieważ tylko taka zgodność umożliwia przeżycie", A. Pobojewska, *Biologia i poznanie : biologiczne "a priori" człowieka a realizm teoriopoznawczy,* Łódź 1996, s.116. Pobojewska przytaczając taką wykładnię. Jednocześnie się z nią nie zgadza. Twierdzi, że żaden człon przytoczonego argumentu nie pozwala wnioskować na rzecz obiektywności. Samo przystosowanie nie gwarantuje, ani nie wymaga obiektywności. Przeciw obiektywności poznania miałyby też świadczyć struktury poznawcze wysoce adaptatywne, jednak z perspektywy prawdziwości zupełnie fałszywe, *Ibidem*, s. 121.

Rozdział V

Wiara

1. Wprowadzenie

Celem tej części rozprawy będzie próba jak najprecyzyjniejszej rekonstrukcji poglądów Witkiewicza na temat istnienia Boga, analiza jego stosunku do wiary oraz religijności, a w dalszej kolejności wpisanie jego poglądów i postawy w szerokie spektrum rozciągające się między teizmem a ateizmem. Dodatkowo zajmę się rozróżnieniem religijności i duchowości oraz spróbuję ustalić w jakiej relacji sytuuje się jedno zjawisko względem drugiego. W ramach wprowadzenia omówię również pokrótce poglądy Witkiewicza na religię jako zjawisko kulturowe. Całość dopełni analiza zjawiska wiary filozoficznej, o której wspomina Witkiewicz w swoich listach do Zdzisława Dolatkowskiego.

Zanim przejdę do omówienia stanowiska Witkiewicza, nakreślę ramy teoretyczne oraz wprowadzę siatkę pojęciową zagadnień związanych z postawą religijną, wiarą oraz teoretyczną dyskusją toczącą się wokół istnienia Boga, Absolutu lub szerzej, tego, co transcendentne. Problem potraktuję szeroko, wychodząc poza upraszczającą triadę – teizm, ateizm, agnostycyzm. Wprowadzę rozróżnienie na wiarę jako rodzaj przekonania oraz wiedzę, jako zespół twierdzeń opartych na racjonalnej argumentacji lub doświadczeniu. Ponadto skontrastuję ze sobą wiarę oraz religijność, tę drugą natomiast przedstawię w opozycji do szerszego fenomenu, jakim jest duchowość.

Żaden szeroko zakrojony system filozoficzny nie pozostaje obojętny na kwestię Boga, Absolutu, Transcendencji. Pytania stawiane w związku z tą kategorią okazują się istotne na różnych poziomach filozoficznego namysłu. Wpisują się w dyskusję na temat moralności, etyki, szeroko rozumianego światopoglądu i jego wpływu na postawę moralną, ludzkie wybory, system wartości. Problem istnienia Boga czy bogów, a za tym cały fenomen religii, jest oczywiście także elementem badań z obszaru filozofii kultury, antropologii filozoficznej czy wreszcie samej filozofii religii. Nas jednak będzie interesować znaczenie problemu istnienia czy nieistnienia Absolutu dla konstrukcji

systemów ontologicznych, a w szczególnej mierze ich epistemologicznych podwalin. Problem ten jest istotny z epistemologicznego punktu widzenia z dwóch powodów. Składa się na niego kwestia poznawalności lub niepoznawalności Boga czy Transcendentnego oraz zakres wiedzy czy możliwości poznawczych potencjalnie istniejącego Absolutu.

2. Ramy teoretyczne. Teizm, ateizm, agnostycyzm

Aby rozpocząć rozważania, trzeba wyjść od sprecyzowania definicji Boga, jaką będziemy w dalszej części operować. Ta nie jest jednoznaczna, w literaturze przedmiotu można spotkać się z różnymi jej wariantami. Postaram się przedstawić taką wersję, która będzie scalać powtarzające się składowe. Będzie to więc definicja powszechnie obecna w dyskursie filozoficznym, jak również bliska potocznym intuicjom. Posłużę się rozbudowanym opisem treści pojęcia Boga w ujęciu Ireneusza Ziemińskiego[221], podając jego skróconą i nieco zmodyfikowaną wersję. W ramach dopełnienia podam również warianty rozszerzające definicję podstawową

Zacznę od definicji, która jest charakterystyczna dla religii monoteistycznych, w tym najbliższego Polsce kulturowo chrześcijaństwa. Bóg jest bytem nieskończonym i nieograniczonym; nie jest ani częścią, ani całością świata, jest bytem wobec świata transcendentnym, o odmiennym statusie ontycznym. Bóg jest bytem *causa sui*, przyczyną samego siebie oraz pierwszą przyczyną – przyczyną świata. Ponadto jest bytem koniecznym, posiadającym również konieczne atrybuty. Do jego istoty należy jedyność (nie ma drugiego takiego bytu), sprawczość w formie wszechmocy, jako zdolny do działania ma również atrybuty osoby, w tym zdolności poznawcze. Co szczególnie ważne dla naszej analizy, tak rozumiany Bóg jest również bytem nieskończonym przestrzennie i czasowo oraz wolnym od wszelkiego innego rodzaju ograniczeń, jest zatem bytem absolutnym.

[221] I. Ziemiński, *Credo sceptyka (Wprowadzenie do debaty na temat: Co wiemy o istnieniu Boga?)*, „Diametros", 2005, nr 4, s. 50–51.

Ta szeroka definicja Boga będzie dla nas punktem odniesienia, w toku wywodu będę jednak również zwracać uwagę na jeszcze szersze jej warianty (w tym Boga traktowanego politeistycznie). W ramach uzupełnienia warto wspomnieć również o Bogu rozumianym szerzej jako byt absolutny, transcendentny, bez pewnych wspomnianych powyżej atrybutów, w tym atrybutów osoby.

Zacznę od przeglądu możliwych postaw wobec wiary i wszelkich jej wariantów. Literatura przedmiotu jest niezwykle obszerna, wiele klasyfikacji oraz definicji powiela się, można również spotkać się z ujęciami bardziej oryginalnymi, poszerzającymi perspektywę badawczą. Niemniej jednak bardziej powszechnym zjawiskiem jest rozbieżność ustaleń definicyjnych, co wpływa na nieostrość pojęć związanych z postawą religijną, a co za tym idzie, na nieporozumienia w toczących się dyskusjach. Pojęcia te podlegają dwojakiej problematyzacji. Z jednej strony funkcjonuje wiele, mocno zróżnicowanych definicji obu terminów, z drugiej zaś, pomiędzy teizmem i ateizmem można wyróżnić cały szereg postaw pośrednich.

Moim zamiarem nie jest rozstrzygnięcie, które z definicji czy klasyfikacji są najtrafniejsze, koniecznym jednak będzie ustosunkowanie się do nich i wyznaczenie ram terminologicznych obowiązujących w prowadzonej analizie.

Zacznę od pojęcia teizmu, podając jego uogólnioną i uproszczoną definicję, znacznie więcej miejsca poświęcając pojęciom pozostałym z tego prostego powodu, że Witkiewicza z pewnością nie można by było umiejscowić po stronie jakkolwiek rozumianego teizmu. Teizm zatem zdefiniujemy jako wiarę w istnienie Boga (bogów), o określonych przez nas wcześniej atrybutach.

Podstawową opozycją względem teizmu (również już na poziomie etymologicznym) jest ateizm, postawa zaprzeczająca teizmowi, a więc głosząca brak wiary w istnienie tak rozumianego Boga[222]. Choć niezaprzeczalnie podstawą definicji jest ów brak wiary, wyróżnia się kilka, a nawet kilkanaście rodzajów ateizmu i różnie się go sytuuje w stosunku do agnostycyzmu, do którego omówienia przejdę w kolejnej części.

Po pierwsze ateizm może być rozumiany wąsko jako pogląd teoretyczny, bądź jako postawa praktyczna negująca istnienie jednego lub wielu bogów czy sił

[222] Piotr Wasyluk zwraca uwagę na to, że przykłada się zbyt dużą wagę do relacji przeciwstawiającej teizm ateizmowi, mającej swe źródła w etymologii, w której obliczu ateizm ma wyłącznie charakter negatywny, jest zaprzeczeniem tez teistycznych. Kieruje on uwagę w stronę pozytywnego aspektu ateizmu, mającego status równy postawie teistycznej, będącego wyłącznie odmienną odpowiedzią na pytanie o istnienie Absolutu. *Vide* P. Wasyluk, *Zrozumieć ateizm : filozoficzny spór o ateizm*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 21, 2015, s. 160. s. 157–170.

nadprzyrodzonych[223], lub też szeroko jako doktryna spajającą wszelkie formy negacji teizmu, lub jego pochodnych, takich jak panteizm czy nawet agnostycyzm[224]. Wyróżnia się ponadto ateizm negatywny (słaby) oraz ateizm pozytywny (mocny). Ten pierwszy odpowiada postawie „Nie mam jasnego przekonania, nie jestem pewny czy istnieje Bóg", drugi natomiast wiąże się z deklaracją „Nie wierzę, że Bóg istnieje"[225]. W innych opracowaniach[226] ateizm słaby to stanowisko głoszące „Nie wierzę, że Bóg istnieje", mocny zaś (nazywany również dogmatycznym) „Wiem, że Bóg nie istnieje". Inni badacze zwracają natomiast uwagę na fakt, że postawy religijne nie operują kategorią wiedzy, a jedynie wiary, a sądy typu „Wiem, że Bóg istnieje/nie istnieje" są zasadniczo błędne[227]. Jan Woleński w swojej propozycji definicji ateizmu zawiera tak wiarę, jak i wiedzę. Według niego ateista głosi „wiem, że Bóg nie istnieje, i wierzę, że Bóg nie istnieje"[228].

Ireneusz Ziemiński zwraca uwagę na fakt, że dla teizmu kluczowa jest kwestia istnienia lub nieistnienia Boga[229]. Podkreśla on różnicę pomiędzy wiarą i wiedzą i twierdzi, że ateista dąży do czegoś więcej niż deklaracji niewiary w Boga. Według niego ateista rozpatruje problem istnienia Boga w kategorii wiedzy. Ateista twierdzi, że wie, iż

---

[223] *Ateizm* [w:] Religia Encyklopedia PWN, red. naukowa Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, Warszawa 2001, t. 1.

[224] *Ateizm,* [w:] Powszechna Encyklopedia Filozofii, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.

[225] Anthony Kenny wspomina o dwuznaczności związanej ze stwierdzeniem „Nie wierzę, że istnieje Bóg". Może ono oznaczać „Wierzę, że Bóg nie istnieje", ateizm pozytywny – bycie przekonanym o nieistnieniu Boga. Może jednak chodzić o coś bardziej nieokreślonego: „Nie mam przekonania, że istnieje Bóg"; tu mowa o ateizmie negatywnym, wyrażającym się w braku przekonania o istnieniu Boga, A. Kenny, *Bóstwo niewysłowione*, [w:] *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. P. Gutowski, M. Iwanicki M., Lublin 2019, s. 500.

[226] Piotr Wasyluk analizując wielorakie sposoby rozumienia ateizmu, uznaje wiele z nich za niemieszczące się w zakresie tego pojęcia (zwraca między innymi uwagę na niesłuszne zrównywanie ateizmu z antyteizmem czy indyferentyzmem religijnym). Wiarę w nieistnienie Boga zrównuje on z agnostycyzmem, brak wiary zaś ze sceptycyzmem (nawet ateizm Richarda Dawkinsa uznaje on za formę sceptycyzmu, według niego Bóg Dawkinsa jest hipotezą naukową, która choć na razie nie znajduje żadnego potwierdzenia, w przyszłości mogłaby takie potwierdzenie znaleźć). Podaje on swoją propozycję *ateizmu pierwotnego* (właściwego), nie–teizmu, który nie ma charakteru konfrontacyjnego, a jedynie odznacza się obojętnością na zagadnienia poruszane przez teizm, a tak rozumiany spór o istnienie Boga traktuje jako bezprzedmiotowy, nierozstrzygalny na poziomie ontologiczno–epistemologicznym. P. Wasyluk, *Ibidem*, s. 160.

[227] André Comte-Sponville też wprowadza innego rodzaju rozróżnienie między ateizmem a agnostycyzmem; według niego agnostycyzm jest ateizmem negatywnym – powstrzymaniem się od sądu, agnostyk nie wierzy ani w to, że Bóg istnieje, ani w to, że nie istnieje; ateista natomiast wierzy w to, że Bóg nie istnieje (ateizm pozytywny), A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna : [wprowadzenie do duchowości bez Boga]*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s.81.

[228] J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 96.

[229] I. Ziemiński, *op. cit.*, s. 52.

Bóg nie istnieje, a przynajmniej sądzi, że istnieją co do tego twierdzenia wystarczające teoretyczne podstawy.

W próbach definiowaniu ateizmu zwraca się również uwagę na to, że jest on alternatywą dla wszelkich religijnych sposobów rozumienia rzeczywistości oraz miejsca człowieka w tej rzeczywistości (terryzm, sekularyzm)[230]. Ponadto kładzie się nacisk na odróżnienie go od fizykalizmu (istnieją tylko obiekty fizykalne, materialne) czy też redukcjonizmu (istnieją tylko obiekty badane przez nauki szczegółowe)[231]. Julian Baggini zwraca uwagę na to, że ateizm bliższy jest raczej idei naturalizmu, z zastrzeżeniem, że musimy pamiętać o tym, że pod terminem *naturalne*, kryją się nie tylko atomy i siły fizyczne, ale również świadomość, emocje i piękno[232].

W literaturze przedmiotu wyróżnia się również różne racje stojące za wszelako rozumianym ateizmem. Poruszany jest problem Boga jako pojęcia pustego lub też jako pojęcia pozbawionego sensu – zdania, które zawierają to pojęcie nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe[233]. Ponadto zwraca się uwagę, że według części ateistów ciężar dowodu spada na teistów, a brak wystarczających dowodów jest racją dostateczną dla odrzucenia idei Boga. Co więcej, za postawą ateistyczną idzie również odrzucenie nie tylko idei Boga, ale również tego co nadprzyrodzone, transcendentne, a więc takich idei, jak na przykład nieśmiertelna dusza, życie pośmiertne, czy moce nadprzyrodzone[234].

Kolejnym najczęściej przywoływanym stanowiskiem filozoficznym dotyczącym zagadnienia Boga jest agnostycyzm. Jednak i w wypadku tego pojęcia ciężko o jednoznaczność. Rozumienie agnostycyzmu bywa bardzo niejednoznaczne, różnie również sytuuje się go w relacji do ateizmu. Przede wszystkim możemy mówić szerzej o postawie poznawczej oraz o jego wersji religijnej.

Szeroko rozumiany agnostycyzm to stanowisko zakładające niemożliwość poznania rzeczywistości pozazjawiskowej, jak i „istoty" rzeczy[235], ograniczające ludzkie poznanie do sfery zjawisk zmysłowych. Natomiast rozumiany zakresowo jako agnostycyzm religijny, to stanowisko zakładające, że niemożliwym jest dowiedzenie

---

[230] Z. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s. 89.
[231] J. Baggini, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013, s. 7–11.
[232] *Ibidem*.
[233] A. Kenny, *op. cit.*, s. 501. Za niemożliwością orzekania o istnieniu bądź nieistnieniu Boga argumentuje także w swej najnowszej książce Bohdan Chwedeńczuk. Według tego filozofa sądy o Bogu są semantycznie puste, gdyż nie znamy i znać nie możemy znaczenia słowa „bóg". B. Chwedeńczuk, *Na glinianych nogach. Eseje o religii*, Katowice 2025.
[234] J. Baggini, *op. cit.*, s. 25, s. 35–37.
[235] *Agnostycyzm*, [w:] Powszechna Encyklopedia Filozofii, s. 81–84.

zarówno istnienia, jak i nieistnienia Boga[236], co niesie za sobą powstrzymanie się od sądu w tej kwestii. Dla agnostyka jednakowo możliwa jest teza tak o istnieniu, jak o nieistnieniu Boga. Co istotne, brak dowodów i płynąca z tego faktu niewiedza, mają charakter niezmienny i absolutny. Nierozstrzygalność problemu nie wynika z tymczasowego braku przekonujących dowodów, nie jest związana a brakiem wypracowanych odpowiednich metod badawczych, lecz wynika z ograniczeń poznawczych istoty ludzkiej. Jak zauważa Ziemiński, agnostycyzm nie jest tylko zanegowaniem tez teizmu czy ateizmu, jest sądem pozytywnym, głoszącym zasadniczą nierozstrzygalność pytania o istnienie Boga[237].

Robin le Poidevil wyróżnia ponadto agnostycyzm słaby i mocny oraz globalny i lokalny[238]. Pierwsze rozróżnienie sprowadza się do dwóch postaw: wersja słaba głosi „nie wiem, czy Bóg istnieje", wersja mocna „nie możemy wiedzieć, czy Bóg istnieje". Wersja globalna zakłada całkowitą niepoznawalność Boga, lokalna z kolei, niepoznawalność tylko niektórych aspektów związanych z jego istnieniem. Brytyjski badacz, wbrew zastrzeżeniom innych, posługuje się kategorią wiedzy. Podobnie czyni Woleński, twierdząc, że agnostyk głosi: „nie wiem, że Bóg nie istnieje, i nie wiem, że Bóg istnieje, i wierzę, że Bóg nie istnieje[239]. Zakłada on więc, że agnostycyzm nie jest wyłącznie wstrzymaniem się od sądu (sądu nie można sformułować, gdyż nie ma dowodów przemawiających za którąkolwiek z opcji), ale również przyjęciem przekonania (wiary), że Bóg nie istnieje. Jak więc widać, nie ma nawet zgody co do tego, czy postawa religijna dotyczy tylko wiary, czy zakłada jakąś formę wiedzy.

Bertrand Russell w swej popularnej broszurce *Czym jest agnostycyzm?* stwierdza podobnie, że zarówno teista, jak i ateista, mówią o możliwości poznania istnienia Boga, lub jej braku. Agnostyk natomiast wstrzymuje się od sądu, jednak w swojej postawie wybiera sobie miejsce na skali probabilistycznej. Istnienie Boga może być dla niego wyjątkowo nieprawdopodobne, wtedy to będzie zbliżał się do postawy ateistycznej, również w jej wymiarze praktycznym[240].

W całej dyskusji na temat postaw religijnych pojawia się jeszcze jedna perspektywa, szczególnie dla nas interesująca, proponująca stanowiska, które można określić jako "krzyżowe". W takim ujęciu agnostycyzm traktuje się nie tyle jako

---

[236] *Agnostycyzm* [w:] Jan Hartman, *Słownik filozofii*. Kraków 2004, s. 12.
[237] I. Ziemiński, *op. cit.*, .s. 53.
[238] R. Le Poidevin, *Agnosticism. A Very Short Introducion*, Oxford 2010, s. 9–10.
[239] J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 96.
[240] B. Russell, *Kim jest agnostyk?,* przeł. A. Litwiniszyn „Principia" t. XV, 1996, s. 31.

stanowisko mieszczące się gdzieś pomiędzy teizmem a ateizmem, a raczej jako zupełnie odmienne. George Smith zwraca uwagę na fakt, że teizm oraz ateizm odnoszą się do kwestii wiary w istnienie Boga (poziom ontologiczny), agnostycyzm natomiast związany jest z niemożliwością zdobycia wiedzy na temat istnienia Absolutu (poziom epistemologicznym[241]. Stąd są możliwe dwie postawy: agnostycyzm teistyczny oraz agnostycyzm ateistyczny. Tak samo twierdzi Le Poidevil, stosując z kolei terminy „ateista agnostyczny" oraz „teista agnostyczny". Ten pierwszy, tutaj szczególnie ważny, na poziomie wiary odrzuca istnienie Boga, na poziomie poznawczym stwierdza jednak nie tyle, że ma wiedzę o nieistnieniu Boga, co fakt, że na podstawie dostępnej mu wiedzy nie ma podstaw, by istnienie Boga odrzucić[242]. Postawa taka zakłada swego rodzaju uczciwość intelektualną, na poziomie empirycznym nie można z całą pewnością wykluczyć istnienia Boga, jednak brak wystarczających dowodów, czy pewne szczątkowe dowody pozytywne skłaniają do odrzucenia wiary w istnienie tego rodzaju bytu. Bywa, że agnostyk określa się tym mianem tylko z przyczyn formalnych. Agnostyk w tym ujęciu odrzuca w ogóle wiarę w istnienie Boga, a od ateisty różni się tylko tym, że dyskusje zarówno o istnieniu, jak i o nieistnieniu Boga, uznaje za równie bezwartościowe[243].

Jan Kutnik podkreśla, że na poziomie wiary i na poziomie światopoglądowo–praktycznym, każdy agnostyk i tak musi się opowiedzieć za teizmem lub ateizmem[244]. Ze swojej strony proponuje, aby postawę agnostycką traktować jako drogę do dojrzałej religijności, jako etap pośredni między niepewnością, krytycznym osądem, refleksją, chwilowym zawieszeniem sądu, a dojrzałą formą wiary, która uwzględnia wszystkie te poprzednie stadia.

W ramach uzupełnienia różnie rozumianej triady teizm–ateizm–agnostycyzm, wspomnę jeszcze o jednym pojęciu, dość często wiązanym z postawą religijną, mianowicie sceptycyzmie.

Jako osobną postawę wyróżnia go między innymi Ireneusz Ziemiński[245]. Sceptycyzm różni się zasadniczo od ateizmu i agnostycyzmu. W odróżnieniu od tego drugiego zakłada on tymczasową nierozstrzygalność tezy o istnieniu Boga, czy szerzej

[241] G. H. Smith, *Atheism : The Case Against God*, New York 2009, s. 9.
[242] Le Poidevin, R., *op. cit.*, s. 27.
[243] Taką wykładnię przyjmował między innymi Russell, *vide* B. Russell, *Kim jest agnostyk?,* przeł. A. Litwiniszyn „Principia" t. XV, 1996, s. 40.
[244] J. Kutnik J., *Agnostycyzm jako droga do dojrzałej religijności*, „Annales Universitatis Mariae Curie–Sklodowska" 37(2), 2012, s. 17.
[245] I. Ziemiński, *op. cit.*, s. 53.

jakiegokolwiek bytu transcendentnego. Tezę tę traktuje raczej jako hipotezę, która obecnie, ze względu na nasze ograniczenia poznawcze oraz niewystarczające metody badawcze, jest nieweryfikowalna. Nie wyklucza to jednak możliwości, że w przyszłości weryfikacja będzie możliwa i z całym prawdopodobieństwem będzie można sformułować sąd „Bóg istnieje" lub „Bóg nie istnieje". Jak zauważa Ziemiński, sceptycyzm nie jest tylko negacją którejkolwiek z postaw, jest on sądem pozytywnym, głoszącym, że aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy nie. Sceptycyzm może iść zatem w parze z dwojakim rodzajem religijności, jej afirmacją (niewiedza aktualna nie wyklucza wiary) lub negacją (odrzucenie wiary na podstawie różnych przesłanek).

Powyższy przegląd sposobów rozumienia i definiowania postaw religijnych, choć nie wyczerpujący[246], unaocznia złożoność problemu i rozmycie pojęciowe. Pokazuje jak bardzo skomplikowanym zjawiskiem jest postawa religijna i jak różne może przybierać formy. Zanim przejdę do próby wpisania stanowiska Witkiewicza w szerokim spektrum, rozróżnię i omówię jeszcze pokrótce zjawiska wiary i religijności.

3. Wiara a religijność

Badania nad postawami religijnymi[247] wykazują, jak zróżnicowane, nieraz nieoczywiste formy, mogą one przybierać. Postawą religijną, czy też religijnością jednostki w uogólnieniu można nazwać subiektywne ustosunkowanie się osoby do sfery transcendentnej, Boga, Absolutu[248]. Warto jednak zwrócić uwagę na jej osobny wymiar praktyczny. Postawa to z jednej strony poziom treści poglądów czy też poziom emocjonalny, z drugiej strony – praktyki religijne i więzi ze wspólnotą lub ich brak. W społecznym ujęciu religijności osoba religijna to taka, którą charakteryzują określone

[246] Wśród wielu innych przykładów można tu wspomnieć chociażby siedmiostopniową skalę wyróżnioną przez Richarda Dawkinsa w *Bogu urojonym* (R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. Piotr J. Szwajcer, Warszawa 2013), która zaczyna się o silnego teizmu a kończy na silnym ateizmie czy też zbiór wywiadów z filozofami o mocno zróżnicowanych poglądach, zawarty w książce *Wiara i filozofia* (G. Gutting, *Wiara i filozofia*, przeł. Paweł Borkowski, Warszawa 2017).

[247] Dość wyczerpujący przegląd sposobów rozumienia religijności przedstawił w swym artykule *Religijność a duchowość* Dariusz Krok, *vide* D. Krok, *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne", t. 14, nr 1, 2009, s. 126–141.

[248] M. Kasik, *Religijność a osobowość : typy postaw religijnych a obraz siebie*, „Studia Włocławskie" 1, 1998, s. 170.

praktyki czy normy religijne. Mogą się one przejawiać tak w skali indywidualnej, jak zbiorowej (publicznej).

Nierzadko można spotkać się z jednostkami, które deklarują się jako religijne (wierzą, uznają się za wyznawców danej wiary, np. chrześcijan), z drugiej zaś strony nie przejawiają lub ograniczają praktyki religijne (tzw. niepraktykujący). Istnieją również osoby, które nie deklarują się jako religijne (nie przejawiają zainteresowania sferą nadprzyrodzoną), natomiast uczestniczą w pewnych praktykach religijnych ze względu na tradycję, wzgląd na drugiego człowieka, itp.

Wiara religijna ograniczałaby się natomiast do samego przekonania na temat treści dogmatycznych danej religii (religii monoteistycznych i w szerszym ujęciu – politeistycznych) i sprowadzałaby się do sądu „Wierzę, że Bóg istnieje" lub „Nie wierzę, że Bóg istnieje" wraz ze wszystkimi możliwymi wariantami przedstawionymi powyżej.

4. Witkiewicza poglądy na religię

Przypomnijmy najpierw pokrótce, jak Witkiewicz postrzegał religię jako taką (jako twór kulturowy, nie którąś religię w szczególności). Religia według Witkiewicza powstała jako odpowiedź na niepokój metafizyczny. Ten z kolei miał swoje źródło w dostrzeżeniu Tajemnicy Istnienia (pierwotnie w sposób nieskonceptualizowany), u podstaw której leży przeciwstawienie się Istnienia Poszczególnego reszcie Istnienia. Uczucia religijne stanowią jeden z rodzajów uczuć metafizycznych (należy pamiętać, że uczucia metafizyczne nie muszą mieć jednak charakteru religijnego). Niepokój metafizyczny wynikający z tego przeciwstawienia przerodził się następnie w symbole poszczególnych kultów i dalej w wielkie systemy religijne[249].

Religia zaczyna się tam, gdzie kończą się ustalenia nauk szczegółowych i ścisłej filozofii, a zaczyna Tajemnica Istnienia. Współcześnie koncepcje filozoficzne i religijne mogą, a nawet powinny znajdować się na zupełnie innych płaszczyznach. Filozofia bowiem nie stawia sobie za cel wyjaśnienia istoty Bytu, jego sensu; czyni to natomiast religia. Jest ona poszukiwaniem odpowiedzi na pytania, które wynikają z Tajemnicy oraz

[249] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* oprac. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 114.

próbą odnalezienia ogólnego sensu Istnienia[250]. Według Witkiewicza pełni więc ona niebagatelną rolę. Jak sam podkreśla, szanuje „każdą wiarę, która prowadzi do prawdziwego postępu i twórczości”[251]. Zaznacza jednak, że religia jest pozbawiona charakteru poznawczego. W sens, jak mówi, można jedynie wierzyć, nie można go udowodnić w sposób ścisły[252].

5. Witkiewicza postawa religijna

Witkiewicz nie poświęca wiele miejsca w swych pismach problematyce wiary religijnej, jednak fragmenty, którymi dysponujemy, mają szczególną wagę dla pełnego zrozumienia jego filozoficznego systemu. Z jednej strony istnienie lub nieistnienie Boga absorbuje Witkiewicza jako problem teoretyczny i stanowi składową jego systemu ontologicznego. Z drugiej strony jego założenia rzutują w sposób znaczący na kluczowe dla nas zagadnienie granic poznawczych.

Wyłączenie Boga z systemu ontologicznego stwarza przestrzeń na pojawienie się Tajemnicy Absolutnej, obszaru, który stoi poza naszymi możliwościami poznawczymi. Wiara lub niewiara w istnienie Boga kształtuje światopogląd filozofa, w szczególności kwestię charakteru relacji człowieka do otaczającej go rzeczywistości.

Maria Wilczkowa ze spaceru z Witkacym po Zakopanem, podczas którego ten, przechodząc koło kościoła, zdjął czapkę z głowy, zapamiętała takie słowa: "O, ja zawsze jestem pełen szacunku dla starszych panów, ja im się kłaniam, ale im ręki nie podaję"[253]. We wspomnieniach o Witkacym, również tych pisanych po wielu latach, można znaleźć kilka wzmianek o jego stosunku do religii czy wiary. Ze źródłami tymi wiąże się pewna metodologiczna trudność. Zasadniczo mają one charakter biograficzny, nawiązują one do pewnych wydarzeń czy sytuacji, nie są natomiast komentarzem do poglądów Witkiewicza, wyrażonych przez niego w deklaratywny, uporządkowany sposób. Ponadto można mieć wątpliwości co do ich wiarygodności. Wspomnienia czynione po latach

[250] *Ibidem*, s. 118.
[251] S. I. Witkiewicz, *Narkotyki. Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993, s. 222.
[252] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 117.
[253] S. I. Witkiewicz, *Listy do żony (1932–1935)*, oprac. i przypisami opatrzył J. Degler, Warszawa 2016, s. 566.

mogą ulegać deformacji pod wpływem czasu, ponadto cechuje je subiektywizm interpretacji, daleki od poczynionych wprost deklaracji filozofa. Sam fakt, jak różne są to interpretacje, budzi czujność i nieufność badacza. Trudno jednak w tej części rozprawy, o dość specyficznym charakterze, całkowicie pominąć wątki biograficzne czy tego typu źródła. Dla porządku faktograficznego zostaną one pokrótce przywołane, właściwe miejsce pozostanie jednak przeznaczone tekstom teoretycznym polskiego filozofa.

Postawa religijna polskiego artysty i filozofa nigdy nie została szczegółowo i w pełni zbadana i zanalizowana. Istnieją dość liczne opracowania Witkiewiczowskiej wizji religii jako tworu kulturowego[254], natomiast jego osobisty stosunek do wiary zwykle bywał pomijany. Zdarza się, że w tekstach poświęconych temu zagadnieniu niesłusznie przypisuje się autorowi poglądy postaci z jego dramatów i powieści.

Najrzetelniejszą pracę jak dotychczas wykonał Jan Nowaczyk, dokonując próby rekonstrukcji poglądów Witkiewicza na wiarę religijną w oparciu o jego pisma teoretyczne. W swoich analizach argumentuje on zarówno za ateizmem Witkiewicza (w wymiarze ontologicznym), jak i jego agnostycyzmem. Autor ten ogranicza się jednak w swoich badaniach wyłącznie do kwestii postawy religijnej, nie wiadomo więc, na ile wnikliwe były jego badania nad całością filozoficznego systemu Witkiewiczowskiego. W dalszej części odniosę się szczegółowo do tekstów Nowaczyka.

Zarówno we wspomnianych analizach, jak i w komentarzach innych badaczy, da się zauważyć swoistą niechęć czy obawę względem terminu „ateista". W środowisku witkacologicznym określanie Witkiewicza tym mianem wciąż budzi duże kontrowersje[255]. Profesor Lech Sokół tak podsumował stanowisko Witkiewicza wobec wiary: „Witkacy domagał się podmiotu otwartego na transcendencję, metafizykę. Tylko ktoś taki jest w stanie tworzyć kulturę nasyconą pierwiastkiem metafizycznym. Dlatego autora *Pożegnania jesieni* nie można nazywać ateistą, ale agnostykiem"[256]. Powyższe twierdzenie niesłusznie stawia znak równości między metafizyką a koniecznością

[254] Wymienić można chociażby prace: M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*; Wrocław 1976; S. Lubańska, *Uczucia metafizyczne u podstaw kultury (z badań nad filozofią Stanisława Ignacego Witkiewicza)* [w:] „Rocznik Naukowo–Dydaktyczny", 1981, z. 70, „Prace Filozoficzne" 3, s. 139–152.

[255] W dyskusji, jaka wywiązała się po moim wystąpieniu poświęconym postawie religijnej Witkiewicza na konferencji *Witkacy bez granic. W stulecie Czystej Formy w Słupsku* (18–20 września 2019), słychać było głosy niezgody, czy wręcz oburzenia, a za argumenty rzekomo przeczące ateizmowi Witkacego podawano jego ślub kościelny czy przyjaźń z duchownymi.

[256] B. G r u s z k a – Z y c h, *Witkacy metafizyczny*, [w:] „Gość Niedzielny" nr 6, 2005, za: portal gosc.pl, https://www.gosc.pl/doc/803654.Witkacy_metafizyczny/2 [dostęp: 13.08.2020].

dopuszczenia możliwości istnienia Boga (agnostycyzm), ateizm zaś w sposób upraszczający ukazuje jako wyzbyty metafizyki czy szeroko rozumianej transcendencji.

Ateizm bywa ponadto często demonizowany, postrzegany wyłącznie negatywnie, kojarzony z brakiem moralności. Nierzadko utożsamiany jest z antyteizmem, stanowiskiem radykalnym, wojującym i negującym wartość wiary i religii w sposób absolutny. Przez badaczy Witkiewicza postrzegany jest jako rodzaj redukcjonizmu, odrzucającego wszelkie wyższe wartości oraz rozwój duchowy.

Agnieszka Kałowska, badaczka witkacowskiej etyki, zachodzi w swych wnioskach bardzo daleko, twierdząc, że: „Czym jednak wobec tej deklarowanej niewiary jest ów prowadzony przez kilka dziesięcioleci wielowątkowy dialog [z Karolem Ludwikiem Konińskim – M.Ł.]? To nieustanne powracanie do sądów własnych, cudzych, to wielokrotne mordowanie tych, których poglądów na istotę religii zaakceptować w żaden sposób nie mógł? Czyż nie modlitwą o Absolut, o niedostrzegalny już metafizyczny horyzont, zabrane już dawno Zaświaty? […] Owej deklarowanej przez Witkacego areligijności daleko do ateizmu w potocznym sensie.”[257]. Ciągłą otwartość na dialog, na intelektualne i duchowe poszukiwania, przejawiające się między innymi w dyskusjach z przyjaciółmi, w tym z Konińskim, badaczka traktuje jako przejaw religijnych poszukiwań. Kałowska podważa tym samym deklarację samego Witkacego, która brzmi następująco: „Sam jestem człowiekiem absolutnie a–religijnym i nigdy nim w istocie, poza próbami kompromisu, nawet w dzieciństwie, nie byłem”[258].

Badaczka ta nie bierze również pod uwagę takiego fenomenu jak duchowość areligijna. Jej uwagi mogłyby być w jakimś stopniu uzasadnione, gdyby „ateizm w potocznym sensie” miał oznaczać wspomniany antyteizm, jednak nie precyzuje ona, jakie miałoby być potoczne rozumienie tej postawy. Podstawowa i najbardziej potoczna definicja ateizmu to raczej „brak wiary w istnienie Boga”, a ten z całą pewnością przejawiał Witkiewicz. Komentatorka rozważanie przez polskiego filozofa elementarnych problemów ontologicznych, jego zadziwienie Istnieniem, czy dostrzeżenie rozumianej w jemu właściwy sposób Tajemnicy niesłusznie uznaje za poszukiwanie Absolutu. Nazywając te poszukiwania „modlitwą o Absolut”, a więc zrównując je z jakimś aktem intencjonalnym o swoiście rozumianej sprawczości, dopuszcza się znaczącego nadużycia interpretacyjnego. Jak wykażę w dalszej części rozważań, Witkacy, o ile w ogóle dopuszczał istnienie jakiegoś Absolutu, to rozumiał go

[257] A. K a ł o w s k a, *Witkacy. Etyka*, Łódź 2016, s. 130–131.
[258] S. I. Witkiewicz., *Narkotyki. Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993, s. 222.

naturalistycznie, jako Byt w ogóle, nie natomiast jako byt transcendentny, do którego można kierować modlitwy. Z pewnością równie obca była mu też koncepcja Zaświatów. Sfera tego, co metafizyczne rozciąga się w przestrzeni tego, co fizyczne i naturalne.

Przywołana deklaracja nie pozostawia cienia wątpliwości – Witkacy, mimo zainteresowania religią[259] jako tworem kulturowym, był człowiekiem areligijnym. Doceniał religię jako element kultury, a nawet przejaw duchowości człowieka, jednak sam nie znajdował na jej płaszczyźnie miejsca na własne poszukiwania filozoficzno–duchowe. Jak wykazałam powyżej, sama deklaracja areligijności (rozumianej jako określony zbiór praktyk) nie musi jeszcze z konieczności implikować postawy ateistycznej. Aby przejść do sformułowania pozytywnego sądu na temat postawy religijnej Witkiewicza, przyjrzę się kolejno faktom z jego życia i wspomnieniom, jakie się o nim zachowały, a które mogłyby przemawiać za którąś z opcji, następnie zaś przejdę do materiału najistotniejszego, a więc do samych tekstów teoretycznych Witkiewicza i jego filozoficznej korespondencji.

Jak już wspominałam, przeciwko ateizmowi Witkacego miałyby świadczyć pewne wątki biograficzne. Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze kilku wydarzeniach z życia Witkiewicza, aby zbudować tło *praxis* dla jego poglądów teoretycznych.

Został ochrzczony 27 stycznia 1891, w roku 1923 wziął ślub kościelny z Jadwigą z Unrugów, a osiem lat później brał udział w pogrzebie matki na Pęksowym Brzysku. Jeśli chodzi o chrzest, trudno mówić o jakiejś decyzyjności chrzczonego dziecka. Ślub z kolei odbył się po kryjomu, jednemu ze świadków nawet nie udało się dotrzeć w porę na nabożeństwo, gdyż nie rozszyfrował wskazówek Witkacego odnośnie miejsca i czasu wydarzenia. Świadczy to z pewnością co najmniej o stosunku wobec sakramentu małżeństwa. Jeśli zaś chodzi o pogrzeb matki, odmówienie udziału w nim byłoby czymś dalece skandalicznym i niezrozumiałym z uwagi na bliską więź łączącą tych dwoje za życia.

Wysnuwanie wniosków o stosunku do wiary czy chociażby postawie religijnej na podstawie tych faktów byłoby jednak sporym nadużyciem. Jak próbowałam wykazać, zupełnie powszechną jest postawa o ogólnym charakterze areligijnym (oparta na ateizmie) idąca w parze ze sporadycznymi praktykami religijnymi, wynikającymi z przynależności do danej grupy społecznej czy ze względu na osobę trzecią.

[259] Nie będę tu przytaczać szczegółowych poglądów Witkiewicza na religię rozumianą kulturowo, gdyż nie jest to kluczowe dla moich badań.

Czesława Oknińska–Korzeniowska w swej relacji dotyczącej ostatnich godzin życia Witkiewicza utrzymywała, jakoby ten tuż przed śmiercią miał udzielić im ślubu[260]. Mieczysław Choynowski wspominał po latach, że relacja Oknińskiej z czasem ulegała licznym przekształceniom, ten element historii natomiast dodała ona prawdopodobnie później. Samemu Choynowskiemu, bliskiemu przyjacielowi Witkacego, fakt ten wydał się mało prawdopodobny, gdyż znał jego „negatywny stosunek do religii"[261]. Nawet gdyby do takich „zaślubin" doszło, z pewnością mogłyby mieć charakter wyłącznie symboliczny lub być swoistą grą z konwencją[262].

Witkiewicz utrzymywał również kontakty z duchownymi katolickimi: Janem Humpolą, Pawłem Ilińskim, Piotrem Śledziewskim, z księdzem Henrykiem Kazimierowiczem łączyła go głęboka, wieloletnia przyjaźń[263]. Jak zauważa Przemysław Pawlak, Witkacego do duchownych prowadziły „niepokój metafizyczny, otwartość na ludzi i poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytania"[264]. Takie kontakty jednak nie sugerują wprost religijności, poszukiwań religijności czy chęci nawrócenia. Nie należy zapominać, że Witkiewicz, filozof i artysta, nie zadowalał się gotowymi odpowiedziami, a pogłębiona refleksyjność charakteryzowała każde jego działanie i poszukiwania.

---

[260] Cz. Oknińska, *Ostatnie 13 dni życia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, podała do druku Janina Kolendo, „Kierunki" 1976, nr 13.

[261] M. C h o y n o w s k i, *Witkacy, ślub i religia*, „Sztuka", 1989, nr 4, s. 69. Choynowski miał okazję spisać relację Oknińskiej dotyczącą ostatnich dni Witkacego kilka tygodni po jego śmierci. W relacji tej brakowało bezpośredniej wzmianki o ślubie, ta pojawiła się dopiero 36 lat później. Choynowski przypuszczał, że późniejsze wspomnienia zawierały pewne zmyślone szczegóły, co mogło być związane z „działalnością pani K.", która między innymi ubiegała się o rentę po Witkiewiczu. M. Choynowski, *Jeszcze o śmierci Witkacego* [w:] *Witkacy. Życie i twórczość*, red. J. Degler, Wrocław 1996, s. 268–269.

[262] Wspomnienia przyjaciół Witkacego, tym bardziej te spisywane po wielu latach, są problematycznym źródłem, a ich wiarygodność budzi spore wątpliwości. Cechuje je również duża rozbieżność, jeśli chodzi o interpretacje pewnych faktów i twierdzenia dotyczące samych poglądów Witkiewicza. Skrajnym przypadkiem jest tu świadectwo Augusta Zamoyskiego w *Jak i dlaczego wyrosłem z formizmu* („Poezja" 1968, nr 1), w którym twierdzi on, że Witkiewicz wierzył zarówno w Boga, jak i życie wieczne, a jego ateizm był tylko pozą. Próżno szukać potwierdzenia dla takiej tezy w innych wspomnieniach, czy w tekstach samego Witkiewicza. Wiadomo natomiast, że sam Zamoyski w ostatnim okresie życia wykazywał dużą religijność.

[263] *Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza*, oprac. P. Pawlak, M. Łowejko, Warszawa 2017.

[264] *Ibidem*, s. 18.

6. Poglądy Witkiewicza dotyczące istnienia Boga

Stosunek Witkiewicza do wiary religijnej i kwestii istnienia Boga zostaje wyrażony wprost w kilku miejscach, natomiast całokształt jego filozoficznych poglądów stanowi dodatkowe jego wsparcie i uzasadnienie. Odpowiedzi należy więc szukać przede wszystkim w teoretycznych pismach filozofa. Dodatkowe źródło stanowi część wypowiedzi osobistych (korespondencja), która, choć ma charakter bardziej nieformalny, cechuje się filozoficzną ścisłością wywodu.

Jan Nowaczyk przyznaje, że w wymiarze ontologicznym ateizm Witkiewicza przybiera mocną postać i całkowicie eliminuje Boga z systemu filozoficznego[265]. Pierwszy „filar" ateizmu ujawnia się już we wczesnym tekście *Marzenia improduktywa.* W eseju tym młody Witkiewicz zauważa jawną sprzeczność dogmatyki religijnej (szczególnie chrześcijańskiej), dotyczącą tezy antropomorficznej, według której Bóg jest istotą o spotęgowanych ilościowo, nie zaś jakościowo odmiennych, cechach ludzkich. Jak rozumuje, Bóg jako przyczyna nas i świata, musiałby być z gruntu jakościowo czymś różnym. Ponadto Bóg, mieszczący w sobie wszystkie możliwe cechy jest, według Witkiewicza, tworem paradoksalnym. Podaje on jako przykład współistnienie wzajemnie się wykluczających cech miłosierdzia i sprawiedliwości[266].

Witkiewicz stosunkowo często wskazuje na niemożliwość przyjęcia Boga osobowego nieograniczonego czasowo i przestrzennie. Nie godzi się on na pojęcie wieczności, która tym ograniczeniom się przeciwstawia[267]. Teza o ograniczoności czasoprzestrzennej każdego Istnienia zostaje rozwinięta przez autora w późniejszych pismach, wzmacniając jednocześnie argumentację z wczesnej młodości. Według Witkiewicza każde istnienie ma charakter przestrzenny i czasowy i w obu tych aspektach musi być ograniczone. Nieograniczone istnienie implikowałoby istnienie absolutne, które stanowi równoważność Nicości Absolutnej, jest więc nie do przyjęcia[268].

O tej samej kwestii wspomina on w swym liście do Romana Ingardena:

---

[265] Witkiewicz jedynie w okresie młodzieńczym odnosi się do panteizmu (i to pozytywnie), później jednak już do tej idei nie powraca. J. Nowaczyk, *Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Studia Philosophiae Christianae", 1981, nr 1, s. 75.

[266] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* oprac. B. Michalski, Warszawa 2002, s. 17.

[267] Witkiewicz odrzuca również nieśmiertelność osobowości, istotny element wierzeń religijnych, S. I., Witkiewicz, *Narkotyki. Niemyte dusze*, s. 184.

[268] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 36.

> Właśnie chodzi mi o to, żeby stworzyć metafizykę z absolutnym wykluczeniem Boga. Bóg = u mnie Nicość Absolutna, jest nie do przyjęcia jako sprzeczność (IP) niesk[ończenie] wielkiego w (Cz) i (Prz). Właśnie mam wrażenie, że uwolniłem metafizykę od Boga przez mój biologiczny monadyzm. Jeśli nie chcemy popaść w „Nicość Absolutną", sama monada, jak również dwa jej składniki: ciało i jaźń, muszą być czasowo–przestrzennie ograniczone[269].

Witkiewicz potencjalnie rozważa Boga jako monadę. Podstawowym elementem jego systemu biologicznego jest monada i jako monista nie dopuszcza on istnienia innego rodzaju substancji czy bytu, który wymykałby się monadystycznemu opisowi świata. Monada zaś nie może być czasoprzestrzennie nieograniczona. Byłaby to w systemie Witkiewicza jawna sprzeczność. Boga jako wykraczającego poza obowiązujące zasady ontologiczne Witkiewicz wyklucza. Mówienie o takiej istocie byłoby zupełnie jałowe, nieprzystawalność naszej logiki i aparatu pojęciowego przesądzałyby o klęsce takiego przedsięwzięcia. Nie prowadzi to jednak Witkiewicza do wniosków wyłącznie agnostycznych. Nie padają tezy o niepoznawalności Boga, wynikającej z naszych ograniczeń poznawczych czy niedostępnej dla nas natury samego Boga. W monistyczny, choć pluralistycznym, uniwersum Witkiewicza brak miejsca dla bytu o innych, niż powszechnie obowiązujące, prawach. Taki byt jest sprzeczny z tymi prawami, a więc niemożliwy do przyjęcia. Ponadto nie ma żadnej innej konieczności, aby przyjąć jego istnienie. Już w *Marzeniach Improduktywa* zauważa: „Religia przyjmująca osobowego boga jest fałszywym zastosowaniem formy zjawiskowej osobowości do niemożliwej transcendentalnej jedności jedynie w celu zaspokojenia metafizycznej potrzeby człowieka"[270].

Biorąc pod uwagę szereg twierdzeń, które prezentuje Witkiewicz w *Pojęciach i twierdzeniach*, Bóg osobowy nie mógłby istnieć również ze względu na inne atrybuty, które mu się przypisuje. Po pierwsze nie można przyjąć istnienia Boga jako bytu czysto duchowego, niematerialnego, ponieważ tym, co istnieje, są byty organiczne o pewnym poziomie świadomości. W systemie monadystycznym istnieć może tylko to, co materialnie (nie wyłącznie, materia jest skorelowana z tym, co psychiczne), nie do pomyślenia jest byt wyłącznie duchowy. Po drugie, nie sposób dopuścić istnienia bytu

[269] S. I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 1*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017, s. 143, list z 16 IV 1937.
[270] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 18.

prostego i niezmiennego[271]. To, co istnieje, jest z konieczności złożone, jest wielością w jedności, a złożoność implikuje zmienność. Wielość z kolei pociąga za sobą zmianę, Bóg zatem jako byt prosty byłby niezmienny, a więc sprzeczny. W Ontologii Ogólnej monady cechuje zmienność jakości, która jest podstawą trwania samego dla siebie.

Warto wyróżnić ponadto Witkiewicza krytykę harmonii przedustawnej (w jego pismach „przedustanowionej") oraz celowości. Odrzuca on z jednej strony Leibnizjańską tezę[272] o z góry ustanowionym przez Stwórcę porządku, który miałby organizować wzajemną relację monad, które nie mogą, zgodnie z myślą niemieckiego filozofa, na siebie oddziaływać[273]. Polski filozof zastępuje koncepcję owej harmonii pojęciem prawidłowości statystycznej opartej na Zasadzie Wielkich Liczb[274]. Prawidłowość absolutna, którą opisuje Leibniz, zostaje zastąpiona prawidłowością względną[275]. Ma ona charakter abstrakcyjny, jedynie przybliżony w stosunku do Istnienia, które jest „związkiem między żywymi stworami […], jakie mamy dane w biologii deskryptywnej, częściowo […] do chemizmu sprowadzalnej"[276].

Z prawidłowością względną wiąże się również brak celowości czy specyficznie pojęta celowość. Dla Witkiewicza nie istnieje celowość nakierowana na przyszłość, dążenie Istnienia ku jakiemuś określonemu celowi, samorealizacji. Istnienie jest celowe samo w sobie, celowość jest po prostu synonimem życia, a nie jakąś tajemniczą właściwością bytu[277].

Innym zagadnieniem poruszanym w kontekście przyjęcia lub odrzucenia istoty boskiej jest nieskończoność. Witkiewicz godzi się na jej przyjęcie, lecz nie wypełnia jej Bogiem, pozostaje ona dla niego niezgłębioną Tajemnicą. W liście do Ingardena pisze:

> Nieskończoności aktualnej nie tylko ontologia, ale i matematyka nie przezwycięża, tylko się przed nią „korzy" – tu koniec. Ale takim jest świat, bo (Prz) i (Cz), a w nich istnienie w wielkości i małości musimy (denknotwendig) [przyjąć] jako w granicy za

[271] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 160.
[272] G. W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański. Toruń 1995, s. 95.
[273] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, oprac. M. Dombrowski, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2014, s. 121.
[274] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 121, s. 336. Warto podkreślić, że statystyka nie ma dla Witkiewicza charakteru obiektywnego, zawsze istnieje tylko „dla kogoś", dla podmiotu poznającego, który próbuje w jakiś sposób uchwycić i opisać rzeczywistość.
[275] Terminy zaproponowane przez Nowaczyka, J. Nowaczyka, *Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Studia Philosophiae Christianae", 1981, nr 1, s. 94.
[276] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 267.
[277] *Ibidem*, s. 362.

> nieskończone, i na to nie ma rady. Bóg mi nic nie pomoże, niepotrzebny luksus – zamiast tajemnicy koniecznej, luksusowy nonsens. Wolę nie[278].

W liście do Hansa Corneliusa podkreśla również nieuchronność Tajemnicy:

> Dla mnie istnieje jedna, konieczna tajemnica: nieskończoność. Lecz moje istnienie też jest tajemnicą (niezdefiniowanym pojęciem pierwotnym), podobnie jak istnienia w ten sposób, istnienie tu i istnienie tam. I tak w każdym systemie. I tylko Bóg jeden mógłby tu coś pomóc, a to mi zupełnie nie odpowiada. Jednak w moim systemie nieuniknione są tajemnice – w Pańskim są one plamą na zbyt czystym podłożu[279].

W listach do Ingardena i Corneliusa powraca motyw ateistycznego wyboru. Choć w wielu miejscach Witkiewicz stwierdza, że istnienie Boga osobowego jest wewnętrznie sprzeczne, a jego nieistnienie jest w pełni dowodliwe, wskazuje, że odrzucenie istoty boskiej jest też pewnym wyborem. Mógłby on wypełnić, nazwać Bogiem to, co leży poza granicami poznania, w obrębie pojęć niedefiniowalnych. Taki krok jednak sztucznie odzierałby Istnienie z Tajemnicy, zastępując ją niedefiniowalnym i nie dającym się uchwycić rozumowo Bogiem, który poniekąd i tak pozostawałby Tajemnicą, tyle, że nieco bardziej oswojoną, bo nazwaną i o określonych atrybutach. Przede wszystkim jednak rozwiązanie takie dla Witkiewicza byłoby nieuczciwe intelektualnie, byłoby „niepotrzebnym luksusem", pozornie domykającym całość Istnienia i nadającym mu sens.

Pojęcie Tajemnicy nie implikuje bytu transcendentnego. Tajemnica jest, rzec można, w pełni naturalna. Wynika z podstawowych praw Istnienia i z samego jego faktu. Nie pojawia się w miejscu tego, co przed nami ukryte, niedostępne i wymykające się naszemu ontologicznemu uposażeniu. Wręcz przeciwnie, jest zawarta w tym, co najbardziej oczywiste i namacalne, w samym Istnieniu i w jego Nieskończoności, a więc Bycie ujętym całościowo.

W pracy *Traktat o Bycie samym w sobie i dla siebie* Witkiewicz odwołuje się do filozofii George'a Berkeley'a, który wprowadził pojęcie bytu obserwowalnego. Być w jego systemie znaczy być postrzeganym. Istnieją tylko bodźce i idee wytwarzane w naszych umysłach na ich podstawie. Aby uniknąć odrzucenia substancjalności świata,

---

[278] S. I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 1*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017, s. 144, list z 16 IV 1937.
[279] *Ibidem*, s. 646, list z 13 X 1936.

Berkeley wprowadza Boga, doskonałego obserwatora, gwaranta realności świata. Witkiewicz, wychodzący ze stanowiska realistycznego, ugruntowanego na poglądzie życiowym, nie potrzebuje takiego obserwatora:

> My nie potrzebujemy tego procederu w stosunku do samych jakości: z chwilą gdy wierzymy, idąc za poglądem (Ż), na mocy rzeczywistości naszych ciał jako nas samych (plus inne jakości, wspomnienia, wyobrażenia i pojęciowość), tzn. dania ich w specyficznych, gdzie indziej nie lokalizowalnych (XN) dotyku wewnętrznego i granicznego, że naszym jakościom dotykowym zewnętrznym, których kompleksy stanowią dla nas przedmioty, odpowiada c o ś rzeczywistego, nie potrzebujemy, nawet dla oglądania przedmiotów poza naszym spostrzeganiem, Boga, nie mówiąc już o jakościach, których ginięcie i pojawianie się jako realistów wcale nas nie przeraża[280].

Problem tego rodzaju istnieje tylko w światopoglądzie idealistycznym, który stanowi przeciwieństwo monadyzmu biologicznego Witkiewicza. Dla Witkiewicza przedmioty, czy ogólniej monady, istnieją same w sobie, niezależnie od bycia postrzeganymi.

W liście do Konińskiego dodaje:

> Ja uznaję możliwość wyższych od nas stworów, ale nie „duchów" itd. tylko takich jak my tj. cielesnych jaźni – organizmów. Może na planecie Antaresa są stwory 27 000 razy doskonalsze od nas, podlegają one jednak tym samym prawom ontologicznym[281].

Witkiewicz dopuszcza istnienie istot pozaziemskich o wyższej złożoności i doskonałości. O ile jednak takie występowałyby w dowolnym miejscu we wszechświecie, byłyby podporządkowane uniwersalnym prawom ontologicznym, jak chociażby ograniczenie czasowo–przestrzenne. Witkiewicz przyjmuje wobec takich istot stanowisko raczej agnostyczne. Nie jesteśmy w stanie udowodnić ich istnienia, ani mu zaprzeczyć, co też mogłoby wynikać z naszych ograniczeń poznawczych czy niewystarczająco rozwiniętej nauki, czy technologii. Możliwości takiej jednak nie można odrzucić, nie jest ona wewnętrznie sprzeczna. Czym innym byłby Bóg jako istota wieczna i nieograniczona podlegająca ekskluzywnym prawom ontologicznym.

---

[280] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 516.
[281] S.I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 1*, s. 39, list z 6 V 1938.

Wnioski dotyczące istnienia Boga, jakie płynęły z systemu filozoficznego, były dla Witkiewicza wystarczające. Nie potrzebował on dowodów empirycznych, te jednak były niemożliwe do zaobserwowania. Nie sposób zgodzić się zatem z tezą stawianą przez Jana Nowaczyka, która głosi: „o odrzuceniu istnienia Boga zdecydowały u Witkiewicza nie dowody rozumowe, gdyż takowych wprost nie konstruował, ale argumenty pozaracjonalne: osłabienie powszechne żywotności religii [...]”[282]. Teza ta jest o tyle kuriozalna, że autor buduje ją po zanalizowaniu argumentów Witkiewicza zawartych w *Hauptwerku* oraz innych jego pismach, które z pewnością charakteryzują się racjonalnością. Jak wykazują przytoczone powyżej fragmenty, Witkiewicz ontologiczną eliminację traktował całkowicie ściśle, wynikała ona z dowodów „rozumowych”, stanowiących część budowanego przez Witkiewicza przez kilkanaście lat systemu filozoficznego.

Choć Nowaczyk przyjmuje z pewnymi zastrzeżeniami ontologiczny ateizm polskiego monadysty, to już Wielka Tajemnica obecna w jego systemie jest według badacza przejawem postawy agnostycznej. Warto jednak zaznaczyć, że teza o agnostycyzmie Witkiewicza ufundowana jest wyłącznie na dość kłopotliwym źródle, jakim jest rzekomy wywiad, spisany przez Alfreda Łaszowskiego.

Aby zrozumieć jak wątpliwe jest to źródło, warto o nim wspomnieć kilka słów. Jest to wywiad Alfreda Łaszowskiego z Witkiewiczem odtwarzany przez tego pierwszego po wielu latach[283]. Redakcja czasopisma zaznacza, że nie może wziąć pełnej odpowiedzialności za treść tego wywiadu, który miejscami wydaje się jawnie „zmodyfikowany”. Podzielam te zastrzeżenia. Analiza innych tekstów Łaszowskiego poświęconych Witkiewiczowi i miejsce ich publikacji skłania do powiązania go raczej z opcją antyateistyczną[284]. Wywiad Łaszowskiego i jego wspomnienia z wyżej wymienionych względów będą tu zatem potraktowane marginalnie z dużą dozą nieufności co do ich obiektywności.

---

[282] Sprzeciw również budzi jego stwierdzenie „[...] nieobecność Boga w danym systemie jeszcze nie przesądza o Jego nieistnieniu w ogóle. Nie twierdząc, że istnieje, ale też nie przecząc wprost Jego istnieniu, pozostawia tę sprawę otwartą” (J. Nowaczyk, *Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, s. 89). Oczywistym jest, że rozstrzygamy tutaj problem istnienia Boga wyłącznie w obrębie systemu filozoficznego Witkiewicza. W tym systemie, jak wykazaliśmy, istnienie Boga zostaje wykluczone całkowicie. Ponadto Witkiewicz zarówno formułując swoje tezy, jak i deklarując ateizm, wprost zaprzecza jego istnieniu, *Ibidem*, s. 96.

[283] A. Ł a s z o w s k i, *Wspomnienie o St. Ignacym Witkiewiczu*, „Życie i Myśl” 1968, nr 3, s. 63–77.

[284] Łaszowski publikował w pismach katolickich, takich jak: „Słowo Powszechne” i „Kierunki” czy „Zorza”.

Nowaczyk, argumentując za agnostycyzmem Witkacego, odwołuje się do jego wypowiedzi, przywołanej właśnie w tym źródle. Witkacy rzekomo stwierdza, że nie jest w stanie dowieść, ani istnienia ani nieistnienia Boga, zatem wstrzymuje się od sądu[285]. Biorąc jednak pod uwagę bardziej rozbudowane wypowiedzi Witkiewicza i jego całkowite odrzucenie Boga w systemie ontologiczny, trudno uwierzyć w wiarygodność tych słów. Jeśli byłyby one prawdziwe, Witkiewicz stawiałby siebie w bardzo niekomfortowej sytuacji niekonsekwencji. Wykluczałby Boga ze swojego systemu, a jednocześnie negowałby możliwość utrzymywania sądu o jego nieistnieniu.

Możliwym jest, że w jakiejś mierze poglądy Witkiewicza ewoluowały w czasie, czy też, że miewał on momenty epistemologicznego zwątpienia w nienaruszalność swego systemu. Jednak deklarowana areligijność i jawne, pojawiające się w kilku miejscach odrzucenie Boga osobowego, przemawiają wprost za ateizmem. Podawanie w wątpliwość ateizmu Witkacego, każe się nam raczej doszukiwać wewnętrznej niezgody na taką postawę u Łaszowskiego i Nowaczyka, pierwszego – żarliwego katolika i drugiego – katolickiego duchownego.

Choć trudno w pełni zawierzyć relacji Łaszowskiego, dla porządku warto przywołać fragment jego wywiadu z Witkacym:

> Czy Pan nigdy o tym nie słyszał, iż rzecz raz (sic!) zawsze i celnie nazwana wyczerpuje swój byt w definicji całkowicie ją wyjaśniającej, a tym samym przestaje już być tajemnicą? Czy pan sądzi, że nasze pojęcia służą do określania tajemnic? […] Ja jestem od wyrażania, a nie od nazywania czy definiowania tajemnic, które przelatują przez prymitywne siatki pojęciowe jak powietrze przez dziurawe sito. Niechże pan zechce przyjąć do wiadomości, że piętrzenie pustych, nic nie mówiących nazw wokół czegoś, co jest nie nazwane i nie wyczerpane, nie ma sensu i mija się z celem! Nasz język wywodzący się prosto ze świata rzeczy jakoby zupełnie widzialnych w zasadzie nie ima się tego, co jest niewidzialne i niemożliwe do wyrażenia w kategoriach pozadoświadczalnych. Toteż, wdzierając się w tę strefę, natychmiast zaczynamy mnożyć empiryczne niesprawdzalne dla nas byty abstrakcyjne albo też zostajemy skazani na bełkot, który niczego nie ukazuje, ani nie wyjaśnia[286].

---

[285] J. Nowaczyk, *Nieznany Bóg Witkacego*, „Ateneum Kapłańskie", s. 420. Przypuszczalnie na tej samej deklaracji „z drugiej ręki" opiera się Lech Sokół pisząc o agnostycyzmie Witkiewicza. Brak w jego artykule odniesienia do innego źródła wskazującego na jawny agnostycyzm Witkacego. W pozostałych miejscach określa on jednak Witkiewicza mianem ateisty i podkreśla, że poczynione przez niego deklaracje należy uszanować. *Vide* L. Sokół, *Witkacy i Biblia. Bluźnierstwo czy konieczność?*, [w:] *Życie Księgi*, red. Ewa Partyga, Lech Sokół, Warszawa 2010, s. 113–130.
[286] A. Łaszowski, *op. cit.*, s. 67–68.

Wypowiedź ta, jak wszystkie przytaczane przez Łaszowskiego, mogła zostać zmodyfikowana, warto jednak zauważyć, że pokrywa się ona z prezentowaną w innych fragmentach charakterystyką Tajemnicy Istnienia. Zdefiniowanie Tajemnicy, wypełnienie jej treścią, Bogiem czy bogami byłoby jej anihilacją. Witkiewicz jest z Tajemnicą pogodzony, nie próbuje jej, na siłę, życzeniowo, zastąpić prostymi odpowiedziami.

Tajemnica Istnienia w systemie Witkiewicza występuje jako element konieczny systemowo i logicznie, na trwałe wpisany w problematykę granic poznania. Ani nauka, ani filozofia nie są w stanie ich przekroczyć i udzielić odpowiedzi na pytania rodzące się w konfrontacji z nieskończonością. Próbą wypełnienia „pustki", jaką rodzi ograniczoność poznawcza, może być przyjęcie wiary w Absolut, Boga, który, choć dla nas nadal niepoznawalny, dopełnienia obraz całości rzeczywistości i stoi na straży odpowiedzi egzystencjalnych, w tym teleologicznych. Witkiewicz takie rozwiązanie odrzuca jako wykluczające się z jego systemem Ontologii Ogólnej oraz nieuczciwe intelektualnie.

Dopuszczając w jakimś stopniu autentyczność wspomnień Łaszowskiego, , w najlepszym wypadku można by było Witkiewicza nazwać za Le Poidevilem ateistą agnostycznym. Na poziomie ontologicznym Witkiewicz jednoznacznie określałby się jako ateista – w jego systemie Bóg jest pojęciem sprzecznym, zostaje więc odrzucony jako niepotrzebny i nie do przyjęcia naddatek. Na poziomie epistemologicznym pozostaje natomiast pewna luka związana z ograniczeniami poznawczymi. Nieco upraszczając, na poziomie doświadczalnym nie mamy zarówno dowodów na istnienie, jak i nieistnienie Boga. Możemy uznać brak dowodów pozytywnych za wystarczający dla braku wiary w istnienie Boga. Można natomiast spierać się czy uprawnione są sądy typu „Wiem, że Bóg istnieje/nie istnieje". Witkiewicz na tym poziomie mógłby może zgodzić się na wstrzymanie się od sądu absolutnego. W rzeczy samej na poziomie doświadczalnym nie mógłby wykazać nieistnienia Boga (inne pytanie, na ile możliwe czy sensowne jest udowadnianie nieistnienia jakiegoś bytu). Skupia się on jednak w całej swej twórczości filozoficznej na podstawie teoretycznej. W jego opisie świata, który zresztą według niego odpowiada rzeczywistości materialnej, doświadczalnej, Bóg jest po prostu bytem nie do przyjęcia z powodu sprzeczności, jakie implikuje. Teoretyczne podwaliny skłaniają Witkiewicza również do odrzucenia wiary w istnienie bytu dla nas niepojętego, transcendentnego, co też rzutuje na całą jego postawę religijną z włączeniem praktyk religijnych (poza nielicznymi, wspomnianymi symbolicznymi wyjątkami).

7. Duchowość

Zjawisko religijności nie wyczerpuje jednak możliwych form głębokiego życia wewnętrznego. W pracach z psychologii czy filozofii religii od kilkudziesięciu lat regularnie obok pojęcia religijności pojawia się pojęcie duchowości[287]. Duchowość może, ale nie musi, odnosić się do sfery religijnej, często pojawia się właśnie jako przeciwieństwo religijności. Bywa rozumiana na różne sposoby[288], tutaj spróbuję podać scalającą definicję, uwypuklając określone elementy, co pozwoli mi na dokonanie głębszej analizy zjawiska duchowości ateistycznej.

Duchowość jest przede wszystkim fenomenem indywidualnym (nie zgodzę się tu z Dariuszem Krokiem, który twierdzi, że duchowość zawsze miała wymiar wspólnotowy) i subiektywnym, ma przy tym charakter uniwersalny. W psychologii religii zwraca się uwagę na transcendentny wymiar duchowości, który jednocześnie nie ma charakteru nadnaturalnego, religijnego. Tak rozumiana duchowość może przejawiać się w poczuciu zespolenia z całością bytu, w próbie odpowiedzi na esencjalne pytania dotyczące rzeczywistości, otwarciu się na jej nieskończony wymiar. Takie ujęcie problemu, szczególnie użyteczne z perspektywy naszych rozważań, podkreśla również indywidualny, spontaniczny, uniwersalny i nieformalny charakter duchowości[289]. Duchowość cechuje również wyjście poza wymiar indywidualnej egzystencji, odniesienie się do wyższego ontologicznie wymiaru rzeczywistości[290], relacja, która wytwarza się między jednostką a wyższym wymiarem egzystencji oraz związane z nią przeżycia, doświadczenia duchowe.

Chciałabym nieco miejsca poświęcić jednej z propozycji areligijnego ujęcia duchowości, mianowicie duchowości ateistycznej André Comte-Sponville'a, gdyż wydaje się ona w wielkiej mierze odpowiadać Witkiewiczowskiemu spojrzeniu na te

---

[287] *Vide* D. M. Wulff, *Psychologia religii : klasyczna i współczesna*, przeł. P. Jabłoński, M. Sacha–Piekło, P. Socha, red. nauk. P. Socha, Warszawa 1990.

[288] Szeroki przegląd sposobów rozumienia i definiowania duchowości można znaleźć chociażby we wspomnianej już pracy Dariusza Kroka czy też w artykule amerykańskiego psychologa Richarda A. Emmonsa, R.A. Emmons, *Spirituality: recent progress*, [w:] *A life worth living: contributions to positive psychology*, red. M. Csikszentmihalyi, I. Csikszentmihalyi, New York 2006, s. 62–84.

[289] R. A. Emmons, *Spirituality: recent progress*, [w:] *A life worth living: contributions to positive psychology*, red. M. Csikszentmihalyi, I. Csikszentmihalyi, New York 2006, s. 64.

[290] E. Shafranske,, R. Gorsuch, *Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy*, "Journal of Transpersonal Psychology" 16, 1984, s. 231.

zagadnienia. Francuski filozof, urodzony w 1952 roku, w swej książce[291] w systematyczny sposób wykłada założenia duchowości bez Boga. Poniżej jej zasadnicze rysy.

Comte-Sponville przez pojęcie *duchowość* rozumie „całkiem ograniczoną, chociaż może otwartą na to, co nieograniczone – część naszego wewnętrznego życia, tę, która ma związek z absolutem, nieskończonością i wiecznością”[292]. Tym samym zaznacza, że bycie ateistą nie równa się zaprzeczeniu transcendencji absolutu, odrzuca natomiast twierdzenie, że absolut jest Bogiem[293]. Jest nim „to, co istnieje niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań, relacji, od różnych punktów widzenia, jak na przykład całość wszystkich uwarunkowań (natura), wszystkich relacji (wszechświat), i co obejmuje również wszystkie możliwe i rzeczywiste punkty widzenia (prawda)”[294]. Takie ujęcie absolutu proponuje Comte-Sponville nazywać naturalizmem, immanentyzmem lub materializmem. Wszystkie te trzy stanowiska, choć nie są tożsame, to pozostają zbieżne, gdyż odrzucają to, co transcendentne, niematerialne i nadprzyrodzone. Trzeba przy tym zaznaczyć, że mówiąc o immanentyzmie nie ma tu francuski filozof na myśli stanowiska epistemologicznego, a ontologiczne. Immanencja jest zaprzeczeniem transcendencji, „wszystko jest immanentne ze Wszystkim (jeśli wielką literą wyróżnić […] całość wszystkiego, co istnieje lub co się wydarza”[295]. Ujęcie takie odpowiada w pełni Witkiewiczowskiemu materializmowi biologicznemu, który jednocześnie pozostaje otwarty na zjawisko nieskończoności i niepoznawalności.

Samo słowo „Absolut” Comte-Sponville zastępuje terminem „Wszystko” (godzi się tu na pewną dowolność, widząc potencjał też w takich terminach jak Byt, Natura, Stawanie się)[296]. „Wszystko” jest bezwarunkowe, wyklucza „Inne”, nie jest względne, nie zależy od perspektywy. Jesteśmy w środku Wszystkiego, ono nas zawiera w sobie, w związku z tym choć nie jest dla nas dostępne jako całość, to jest dostępne i pojmowalne w jakimś stopniu, gdyż nie jest względem nas transcendentne (nie ma innego wymiaru ontycznego). „Wszystko” istnieje koniecznie, musi istnieć, bo wszystko w sobie zawiera; musi istnieć, gdyż nic bez niego nie mogłoby istnieć. Comte-Sponville nazywa to

[291] A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna : [wprowadzenie do duchowości bez Boga]*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011. W tym miejscu ograniczam się do analizy ujęcia duchowości tego francuskiego filozofa, natomiast interesującym zadaniem badawczym byłoby komparatystyczne ujęcie całości poglądów ontologiczno–epistemologicznych Witkiewicza i Comte-Sponville’a.
[292] *Ibidem*, s. 144.
[293] *Ibidem*, s. 145.
[294] *Ibidem*, s. 145.
[295] *Ibidem*, s. 145.
[296] *Ibidem*, s. 147.

rozumowanie, jak sam przyznaje, żartobliwie, dowodem panontologicznym. Przypomina to wizję świata polskiego filozofa, który Istnienie Poszczególne postrzega jako odrębny i jednocześnie integralny element świata, składający się z tego samego co on budulca. Jest ono zanurzone w świecie, pozostając w relacji z innymi jego elementami. „Wszystko" istnieje na mocy samego prawa istnienia, „dodatniego przebiegu życia"[297].

Francuski filozof nadaje szersze rozumienie terminowi „materializm". Nie utożsamia on go, jak to się zwykle czyni, z jakąś formą redukcjonizmu, lecz podkreśla monistyczny charakter rzeczywistości. „Duch" również istnieje, lecz nie jest ontologicznie niezależny, nie reprezentuje osobnego statusu ontycznego. Jest wtórny względem natury (materii), lecz jest jej najdoskonalszym, najbardziej złożonym wytworem. Co za tym idzie, ateizm nie oznacza również odrzucenia duchowości czy osobowości. Witkiewicz definiuje termin *duch* następująco: „cały tzw. «duch» to hiperstruktura z czuć, wspomnień i wyobrażeń, mających swe źródło w ciele, a poprzez to ciało, przez jego związek z otoczeniem, w świecie zewnętrznym także"[298]. Poglądy obu filozofów w tym miejscu pokrywają się całkowicie, monizm, czy nawet specyficznie ujęty materializm, nie wykluczają możliwości istnienia fenomenów bardziej złożonych, zwanych powszechnie duchem czy duchowością.

W pracy Comte-Sponville'a pojawia się też wielokrotnie pojęcie tajemnicy. Rozumie on przez nią swoistą zagadkowość samego faktu istnienia, tak świata, jak i jednostki. Fakt ten jest zupełnie podstawowy i oczywisty, niemniej jednak odsłania niesamowitość rzeczywistości. Tajemnica jest tak bardzo fascynująca i dojmująca dlatego właśnie, że jest ulokowana w samej oczywistości istnienia, a nie w sferze dla nas niedostępnej i niezrozumiałej. „Byt jest tajemnicą wcale nie dlatego, że jest ukryty lub coś ukrywa, lecz dlatego, że oczywistość i tajemnica są jedną i tą samą rzeczą – ponieważ tajemnica jest bytem samym!"[299]. Dostrzeżenie tej tajemnicy jest możliwe w momencie porzucenia codziennych nawyków, skonfrontowania się z rzeczywistością w jej ontycznym wymiarze, doświadczenie bytu poza jego banalnością, wzięcia rzeczywistości w nawias, zawieszenia przyzwyczajeń, sądów[300]. Sprzyjać mogą temu wszelkie próby wykroczenia intelektualnego i doświadczalnego poza nasze otoczenie, wzbicie się na wyższy poziom ogólności, uświadomienie sobie nieskończoności kosmosu, bezmiaru,

[297] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 118.
[298] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 211.
[299] A. Comte-Sponville *op. cit.*, s. 151.
[300] *Ibidem*, s. 150, 170.

którego częścią jesteśmy[301]. Takie rozumienie tajemnicy zdaje się również w pełni odpowiadać temu, które prezentował Witkiewicz. Tajemnica nie jest wobec bytu transcendentna, jest w nim zawarta, jest samym bytem, a wynika jedynie z ograniczeń poznawczych człowieka, z „konieczności przyjęcia elementów pierwszych i niedefiniowalności pojęć pierwotnych"[302].

Według Sponville'a poza kontekstem religijnym tak samo możliwa jest mistyka. W momencie gdy stajemy twarzą w twarz z tajemnicą Bytu wyzwala się specjalny rodzaj głębokich przeżyć wewnętrznych. Francuski filozof nazywa je doświadczeniami mistycznymi czy też uczuciami oceanicznymi (za Freudem), można je również z pewnością nazwać, za Witkiewiczem, uczuciami metafizycznymi.

Doświadczenia mistyczne człowieka areligijnego, niewierzącego, ograniczają się do tu i teraz, do przeżycia tajemnicy swojego bycia z świecie. Mają one charakter nie tyle ekstatyczny (relacja do zewnątrz), co przypominają raczej *entase* (termin Mircei Eliadego), „[...]doświadczenie wewnętrzności, immanencji, zanurzenia. Tajemnica? Bez wątpienia, lecz nierozdzielna z oczywistością"[303]. Niezwykłość wszechświata, życia, zawarta po prostu w tym, jakimi one są, w samym ich istnieniu. Najgłębsze doświadczenie tej niezwykłości to podstawa ateistycznej duchowości. Witkiewicz w pewnym miejscu opisuje uczucia metafizyczne jako „stany pojmowania Tajemnicy Istnienia w ogóle na tle spotęgowanego poczucia jedności ich osobowości i tajemniczości nieodbarwionego przez naukę i filozofię świata"[304]. Doświadczenia te wynikają z samego skonfrontowania się człowieka, jego jedności osobowości z Tajemnicą Istnienia, z Istnieniem, takim jakie ono jest, tu i teraz, w całej swej oczywistości i tajemniczości jednocześnie.

Co więcej, jak twierdzi Comte-Sponville, duchowość bez Boga nie jest w żaden sposób gorsza od jej wersji religijnej, jest nawet swojego rodzaju wyzwoleniem. Pozwala człowiekowi na głęboką relację z otaczającym go światem, szacunek do życia, wyzwala chęć wewnętrznego rozwoju. Jest absolutnie samowystarczalna, daje możliwość mocnego zespolenia z rzeczywistością bez ucieczki do bytów z innego wymiaru, których istnienie jest bardzo mało prawdopodobne lub w ogóle logicznie czy ontycznie niemożliwe. Jak głosi Sponville: „Ten, kto czuje się «jednym z Wszystkim», nie

[301] *Ibidem*, s. 153.
[302] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 521.
[303] A. Comte-Sponville, *op. cit.*, s. 163.
[304] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 351.

potrzebuje niczego innego. Boga? Po co? Wystarczy wszechświat. Kościół? Po co? Świat wystarczy. Wiara? Po co? Doświadczenie wystarczy”[305]. I Witkiewicz odrzuca Boga jako zbędny naddatek, Tajemnica i cała „metafizyka” Istnienia zawierają się w nim samym. Przestrzeń duchowa pozbawiona wiary religijnej zostaje wypełniona uczuciami metafizycznymi.

Podobieństwo postaw Witkiewicza i Comte-Sponville’a jest uderzające, choć z pewnością nie są oni w tej postawie osamotnieni i można by szukać pokrewnych im stanowisk. Stanowisko francuskiego filozofa pozwala jednak w jakiejś mierze lepiej zrozumieć i nazwać poglądy Witkacego. Termin „duchowość ateistyczna” wydaje się świetnie je ujmować.

8. Wiara filozoficzna

Wiara religijna zostaje przez Witkiewicza odrzucona. Za decyzją tą stoi szereg filozoficznych argumentów, jak i pewnego rodzaju wybór. Kategoria wyboru powraca również przy wyborze określonego stanowiska filozoficznego. W miejsce wiary religijnej pojawia się wiara filozoficzna, będąca silnym przekonaniem o słuszności takiego, a nie innego poglądu, którego tez nie da się udowodnić w jakiś niezaprzeczalny sposób, choćby ich negacja zdawała się najbardziej absurdalnym rozwiązaniem. Aby udowodnić istnienie świata realnego, nie potrzebujemy gwarantu w postaci Boga–obserwatora, starczy nasze przekonanie, ostatecznie zredukowane do swoiście rozumianej wiary:

> […] z chwilą gdy **wierzymy** (podk. M.Ł), idąc za poglądem (Ż), na mocy rzeczywistości naszych ciał jako nas samych (plus inne jakości, wspomnienia, wyobrażenia i pojęciowość), tzn. dania ich w specyficznych, gdzie indziej nielokalizowalnych (XN) dotyku wewnętrznego i granicznego, że naszym jakościom dotykowym zewnętrznym, których kompleksy stanowią dla nas przedmioty, odpowiada coś rzeczywistego, nie potrzebujemy, nawet dla oglądania przedmiotów poza naszym spostrzeganiem, Boga, nie mówiąc już o jakościach, których ginięcie i pojawianie się jako realistów wcale nas nie przeraża[306].

[305] A. Comte-Sponville, *op. cit.*, s. 158.
[306] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 516.

Tak rozumiana wiara zasadza się na mocnych przesłankach, dla Witkiewicza nie dających się zredukować czy odrzucić. Gwarantem realności jest ciało, które dzięki zmysłowi dotyku doświadcza tego, co rzeczywiste i umożliwia ukonstytuowanie się szerszego obrazu rzeczywistości. Nie zmienia to faktu, że przyjęcie realności czegokolwiek ponad mentalistyczne reprezentacje, odrzucenie solipsyzmu[307] czy skrajnej formy idealizmu, pozostaje wyborem, silnym przekonaniem, „aktem wiary".

O wierze filozoficznej wspomina Witkiewicz w liście do Zdzisława Dolatkowskiego:

> Otóż wierzyć w swój system w pewien sposób musi każdy filozof, ale wiara ta zupełnie nie musi być porównywalną z wiarą proroków religijnych i ich wyznawców. Jest to ten rodzaj wierzenia, który James Ward (monadysta angielski, prof. z Cambridge + psycholog) właśnie w związku z powyższym problemem nazywa „reasonable belief", i który jest daleki od fanatyzmu i żarliwości czysto uczuciowych wiar religijnych. „Racjonalnie wierzyć" znaczy tyle, co uznawać konieczność myślową koniecznych przybudówek metafizycznych, spekulatywnych danego systemu, wyprowadzonych z jego założeń podstawowych, tkwiących (przynajmniej musi to być założone jako ideał) w empirycznym stanie rzeczy. […] Wiara pewna w związku z niemożnością na razie absolutnego rozstrzygnięcia, który z systemów powyżej wymienionych ostanie się przy powolnej eliminacji błędów i dowolności, jest konieczna i jest koniecznym elementem ontologicznej twórczości, w związku z postawionym celem, przekraczającym absolutnie i względnie (tzn. w danym punkcie rozwoju ontologii) środki, które się ma do rozporządzenia[308].

Tak rozumiana wiara nie pełni tej samej roli co wiara w Boga czy Absolut, lecz może być postrzegana jako jej swoista kompensacja. Poza tym stanowi kolejne mocne założenie epistemologiczne, przesuwając problem możliwości poznawczych ze sfery naukowej czy filozoficznej pewności w sferę specyficznie pojętej wiary. Stanowi ona interesujący substytut wiary religijnej, trudno ją jednak do niej przyrównywać. Można powiedzieć, że jest wiarą nie tyle w konkretne tezy filozoficzne, co w racjonalizm i logikę, które prowadzą do konieczności poszczególnych twierdzeń. Świadomość ludzkiej

[307] Andrzej Ostrowski twierdzi, że ostatecznie, mimo składanych deklaracji, nie udało się Witkiewiczowi realnie przezwyciężyć solipsyzmu, *vide* A. Ostrowski, *Fantastyczno–widmowy pogląd na rzeczywistość S. I. Witkiewicza*, „Kultura i Wartości", 2017, nr 23, s. 27–48

[308] S. I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 2*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017, s. 345–346, list z 13 XII 1938.

omylności każe jednak uczciwemu filozofowi traktować te tezy jako hipotezy, aż do momentu ich weryfikacji. Witkiewicz, realista i racjonalista, odsyła nas do empirii jako do źródła założeń filozoficznych, a jednocześnie włącza w szereg tych rozważań kategorię wiary. Jak można spróbować wyjaśnić ten paradoks? Prawdopodobnie Witkiewicz ma świadomość tego, że choć nasze narzędzia poznawcze są imponujące, ani na danym etapie, ani w żadnym momencie w przyszłości nie będzie nam dane z całą pewnością rozstrzygnąć, który z systemów ontologicznych jest absolutnie doskonały (choć możliwe jest według niego doskonalenie systemu i stopniowe zbliżanie się do prawdy). Pewne założenia w filozofii należy przyjąć jako dalece bardziej prawdopodobne i oczywiste[309]. Są to założenia, które umożliwiają dostrzeżenie pełnego repertuaru filozoficznych problemów i maksymalny rozwój filozofii (w przeciwieństwie do solipsyzmu czy idealizmu, które prowadzą do inercji czy ignorowania pewnych problemów).

9. Podsumowanie

Zamiast wiary w tajemniczą istotę, Witkiewicz wybiera racjonalne poszukiwanie prawdy o świecie. Wie jednak, że w te poszukiwania wpisana jest porażka, gdyż nasze władze poznawcze są ograniczone. Ani dzięki nauce, ani filozofii nigdy w pełni nie rozwiążemy zagadki Bytu. Stajemy bezradni w obliczu Tajemnicy Istnienia, która wywołuje w nas przeżycia metafizyczne, intensyfikujące nasze istnienie i prowadzące nas do pytań o jego sens.

Ponadto nie odrzuca Witkiewicz znaczenia religii i wiary religijnej, jeśli tylko mogą one prowadzić do istotnych przeżyć i twórczości. Jest areligijny, jednak nie antyreligijny. Z pewnością nie można by go umiejscowić w jednej grupie razem z takimi współczesnymi antyteistami jak Richard Dawkins czy Sam Harris.

[309] Na założeniowość filozofii Witkacego zwraca uwagę Ostrowski, podkreślając, że wynika ona z przyjęcia jako podstawy poznania poglądu życiowego. Wskazuje ton również na pewne komplikacje z tego stanowiska wynikające. *Vide* A. Ostrowski, *Konieczność nicości Absolutnej*, [w:] *Witkacy w kontekstach. Stanisław Ignacy Witkiewicz a kryzys metafizyki*, s. 40. Można iść dalej i uznać, że przyjęcie obowiązywania poglądu życiowego też jest już pewnym założeniem. Czy można jednak wyobrazić sobie filozofię bezzałożeniową? Prawdopodobnie nie, Witkiewicz natomiast stara się swoje założenia jak najściślej uzasadnić.

Przeprowadzona analiza prowadzi do wniosku, że Witkiewicza można i należy nazywać przede wszystkim ateistą, nie zaś agnostykiem. Jeśli brać pod uwagę nie w pełni potwierdzone źródła, można ewentualnie rozważyć określenie jego postawy mianem ateizmu agnostycznego.

Jednocześnie należy pamiętać, że poszukiwania szeroko rozumiane jako metafizyczne, nie muszą kończyć się na poszukiwaniach religijnych. Witkiewicz jest doskonałym przykładem innego, bardziej otwartego rodzaju duchowości, duchowości ateistycznej. Odrzucenie istnienia Boga i wiary w niego nie niesie za sobą ani redukcjonizmu, ani nihilizmu. Witkiewicza można nazwać człowiekiem bez Boga, mierzącym się z Tajemnicą Istnienia.

W wymiarze epistemicznym poczynione ustalenia dotyczące wiary i szerzej postawy religijnej mają niebagatelne znaczenie. Witkiewicz zakłada, że istnieje pewien, specyficznie rozumiany, obszar Tajemnicy, immanentnej, wpisanej w ontyczne zasady rządzące światem. Zdecydowane odrzucenie Boga, bytu transcendentnego stwarza przestrzeń dla naturalistycznej wizji poznania. Ograniczenia poznawcze wynikają jedynie z ograniczeń gatunkowych oraz struktury Istnienia i są nieprzekraczalne. Nie istnieje jednak żaden byt, dla którego nie istniałaby tak pojęta Tajemnica, posiadający wiedzę absolutną, taki, dla którego nie istniałyby ograniczenia związane z czasoprzestrzennym, skończonym charakterem Istnienia.

Rozdział VI

Tajemnica Istnienia

1. Wstęp

Według Witkiewicza człowiek, mimo swych rozwiniętych możliwości poznawczych, może poznać rzeczywistość tylko w ograniczonym stopniu. Pewne jej aspekty pozostaną dla niego niemożliwe do zrozumienia, pewne problemy niemożliwe do rozwiązania. Granice poznania zostają wytyczone przez Witkiewicza w sposób ścisły, a zarazem absolutny. Zakłada on przy tym, że istnieje możliwość pewnego przesuwania tych granic wraz z rozwojem filozofii, gdyż rozwój ten wciąż trwa, a jednym z zadań filozofii jest właśnie wytyczenie owych granic. Twórca monadologii dzieli więc Istnienie ja jego stronę pozytywną, będącą w zasięgu ludzkich zdolności poznawczych, oraz negatywną, obszar, który nigdy przez człowieka nie zostanie zgłębiony. Nazywa on obszar ten Tajemnicą Istnienia i ta, jak sądzę, stanowi centralny punkt jego filozofii, szczególnie w jej epistemologicznym wymiarze.

Znamiennym jest, że Witkiewicz, poszukując odpowiedniego tytułu dla swego Główniaka, decyduje się w pewnym momencie (w roku 1930, a więc, według deklaracji autora, 2 lata przed ukończeniem dzieła, które zaczął pisać w roku 1917) na tytuł *Tajemnica Istnienia*. *Pojęcia i twierdzenia wynikające z pojęcia Istnienia*[310]. Choć ostateczny tytuł brzmi inaczej, to widać, jak kluczowe znaczenie w filozofii tej miało pojęcie Tajemnicy i jak wokół niego koncentrował się cały filozoficzny system. Można powiedzieć, że zadanie filozofii sprowadza się do wytyczenia granic Tajemnicy, gdyż „chodzi o prawdę ostateczną, jedyną, absolutną, a nie o tymczasowe narzędzia działania”[311]. Prawda, do której dąży filozofia, musi być jednak z konieczności negatywna.

[310] Informację o tym niezmiernie interesującym fakcie zawdzięczam Maciejowi Dombrowskiemu, *vide* M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Toruń 2018, s. 19, (przypis 2).
[311] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 84.

Poglądy Witkiewicza sytuują się wyraźnie po stronie specyficznego typu sceptycyzmu poznawczego, zarówno pierwszo–, jak i trzecioosobowego. Możliwości poznawcze człowieka są absolutnie ograniczone, jednakże filozof stara się w pewnym stopniu przełamać sceptycyzm. Poznanie rzeczywistości i jej opis jest w dużym stopniu możliwy, charakteryzuje się procesualnością i postępem. Istnieją jednak pewne granice, których na żadnym etapie rozwoju nie uda nam się przekroczyć:

> Trzeba sobie raczej powiedzieć, że zasadniczą cechą istnienia jest to, że istota jego dla ograniczonego stworów żywego, choćby nie wiedzieć jak doskonałego, poznaną być nie może, na mocy ograniczoności czasowo–przestrzennej Istnienia Poszczególnego w nieskończonym istnieniu w całości: chodzi tylko o różne stopnie granicznego zbliżania się do tego istotnego poznania, a także o to, aby nie rezygnować z wyższych szczebli istotności z powodu z góry powziętych fałszywych nastawień[312].

Źródeł ograniczeń poznawczych jest kilka i wszystkie, jak podkreśla Witkiewicz, wynikają wprost z praw rządzących Istnieniem. Należą do nich: dualizm bytu; fakt bycia jednocześnie podmiotem i przedmiotem poznania; skończoność, ograniczoność indywiduum wobec nieskończonego uniwersum (w tym ograniczona długość naszego życia); ograniczenia naszego aparatu poznawczego (ograniczenia gatunkowe) oraz jego „mocy obliczeniowej" oraz, nazwijmy je, ograniczenia logiczno–pojęciowe[313]. Przyjrzymy się poszczególnym zagadnieniom, zanim jednak przejdziemy do ich szczegółowego omówienia, wyjaśnimy jak rozumiał Witkiewicz pojęcie Tajemnicy Istnienia i jaką przypisywał mu funkcję.

2. Charakterystyka Tajemnicy Istnienia

Choć Tajemnica to obszar tego co nie–poznane, nie–zrozumiałe, a więc negatywnego aspektu poznania, to trzeba negatywność tę rozumieć należycie. Nie ma ona charakteru

[312] *Ibidem*, s. 16–17.
[313] Dombrowski nazywa je „ograniczonymi ramami pojęciowymi", z tych ograniczeń wynika ograniczenie naszych pojęć i teorii. M. Dombrowski, *Filozofia i nauka. Trudne związki. Metallmann – Witkiewicz – Gawecki*, Toruń 2011, s. 136.

oceniającego, nie jest kojarzona z niedoskonałością ludzkiego poznania czy pesymizmem poznawczym. Witkiewicza cechuje raczej, jak już na to wskazywałam, ogólny optymizm poznawczy, jednak, jakby to określił sam filozof „w granicy". Tajemnica, istnienie niepoznawalnych aspektów istnienia, jest faktem, który trzeba przyjąć do wiadomości bez zbędnej waloryzacji oraz bez popadania w hipostazy[314]. Faktem, który trzeba zaakceptować i z którym także trzeba się zmierzyć jako z pewnym wyzwaniem filozoficznym[315].

Badacze problemu wskazują na pojęcie tajemnicy jako na słabość witkiewiczowskiego systemu. Miałoby ono być porażką wieńczącą filozoficzne dociekania lub sprytnym „wykrętem" intelektualnym[316]. Według tej wykładni Witkiewicz przyjmuje zasadę, że to, co nie znajduje swojego uzasadnienia w systemie lub sprawia nadmierne problemy interpretacyjne, należy wciągnąć w obszar tajemnicy i w ten sposób pozbyć się problemu.

Zarzuty te nie wydają się jednak szczególnie zasadne. Witkiewicz z pełną otwartością wprowadza do swej filozofii pojęcie Tajemnicy, która jest dla niego jej nieodłącznym i koniecznym elementem, wynikającym po prostu z charakteru rzeczywistości i wpisanego w nią podmiotu poznającego. Być może niektóre zagadnienia, szczególnie kłopotliwe, zbyt pochopnie przesuwa w obszar Tajemnicy, nie wydaje się natomiast, aby zabieg taki przyjmował charakter uniwersalnej zasady. Daje się zauważyć, że można znaleźć miejsca w systemie Witkiewicza, w których Tajemnica pełni rolę nie w pełni satysfakcjonującego czy też „tymczasowego" rozwiązania[317]. Niedoskonałości systemu czy pewną niekonsekwencję można tłumaczyć procesualnością filozofii. Witkiewicz modyfikował swój system filozoficzny do końca, poddawał go nieustannej krytyce[318]. Powtarzał, że zadaniem filozofii jest d ą ż e n i e (podkr. własne) do ustalenia

[314] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 538.
[315] *Ibidem*, s. 583.
[316] Dombrowski twierdzi, że Witkacy „zbyt dużo zagadnień przesuwał w kierunku Tajemnicy, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 147 (przypis dolny). Kmiecikowski twierdzi natomiast, że założenie absolutnego wymiaru Tajemnicy nie pozwala Witkacemu na dostrzeżenie sensu Istnienia (badacz nie rozwija tej myśli, prawdopodobnie jednak odwołuje się tu do odrzucenia przez Witkacego wiary religijnej), W. Kmiecikowski, *Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia*, [w:] *Idem*, *Istnienie, Człowiek, Moralność. Studia z dwudziestowiecznej Filozofii Polskiej*, Chojnice 2017, s. 122.
[317] Witkiewicz w pewnych miejscach waha się, czy należy założyć niepoznawalność odnośnie jakiegoś zagadnienia, czy jednak przesunąć je w obszar poznawalnego, jak to dzieje się chociażby w przypadku „pierwomonad".
[318] Dombrowski jako wyraz tych tendencji przywołuje odczyt Witkacego, który wygłosił on na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie (24–27 września 1936). M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 152 (przypis 128).

granic Tajemnicy, i choć spodziewał się, że ostateczne wyznaczenie tych granic nadejdzie w najbliższej przyszłości, to jednak zadanie to nie zostało jeszcze (również przez niego) w pełni zrealizowane.

3. Pozytywny wymiar Tajemnicy

Tajemnica Absolutna w literaturze przedmiotu jest najczęściej kojarzona z egzystencjalnym wymiarem Istnienia. To w wyniku kontaktu z Tajemnicą człowiek przeżywa „uczucia metafizyczne", które mają charakter sensotwórczy i wzbogacający oraz stanowią o wyjątkowości ludzkiego doświadczenia[319]. Doświadczenie Tajemnicy w takim ujęciu ma charakter aksjologiczny jednoznacznie pozytywny. Umożliwia zaistnienie pozytywnych zjawisk, jakimi są doświadczenia metafizyczne czy twórczość. Wizję świata, w której wszystkie aspekty rzeczywistości zostały poznane lub poznane być mogą w dalszej lub bliższej przyszłości, cechowałaby zupełnie inna optyka, wyrosłaby z niej z pewnością także filozofia o innym charakterze. Zmieniłby się również jej charakter, gdyby w miejsce Tajemnicy podstawić rozwiązanie teistyczne, z czego Witkiewicz ostatecznie rezygnuje. Teizm pozbawiałby człowieka możliwości:

> […] wejrzenia w świat, które zmienia absolutnie wszystko, dodając nowy wymiar rzeczywistości, wymiar tajemnicy i metafizycznej dziwności. Kto nie odczuł tego, poza wszelką dziwnością biologiczną i astronomiczną, poprzez pojęcia filozofii (względnie) ścisłej, nie wie, czym jest i nie wie jak naprawdę wygląda świat[320].

Na uwagę zasługuje fakt, że doświadczanie Tajemnicy ma nie tylko charakter biologiczny i astronomiczny, ale również ścisły, polegający na analizie pojęć filozoficznych. W słowach tych wybrzmiewa specyficzny rodzaj Witkiewiczowskiej racjonalności.

---

[319] *Vide* m.in. M. Szpakowska, *op. cit.*, s. 87, M. Oziębłowski, *Czy zegarek może składać się z żyjątek? Albo: O uczuciu metafizycznym w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana długosza w Częstochowie. Filozofia", 2015, nr 12, s. 135–152.
[320] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 48.

Egzystencjalny wymiar obcowania z Tajemnicą podkreśla także w swych analizach Waldemar Kmiecikowski, wskazuje jednak na jego negatywny wydźwięk. Tajemnicę określa jako „sferę pozbawioną immanentnego sensu" gdyż „na zawsze będzie ona [Tajemnica] wymykała się wszelkiej próbie jej konceptualizacji i poznawczego wglądu i jako taka będzie identyfikowała się z tym, co nierozwiązywalne"[321]. Doświadczenie to miałoby, według tego badacza, prowadzić do bezradności i bezsilności wobec elementarnych pytań. Choć trudno zanegować fakt, że w pewnej mierze Tajemnica Istnienia unaocznia człowiekowi jego niedoskonałość poznawczą, to jednak świadomość jej istnienia pozwala człowiekowi na doświadczenie dziwności istnienia, wykroczenie poza czysto biologiczny czy nawet zdroworozsądkowy wymiar bytu (czy też może należałoby jednak powiedzieć: zdroworozsądkowy wymiar egzystencji). Ponadto da się zauważyć, że z czasem punkt ciężkości w filozofii Witkiewicza zostaje przeniesiony z implikacji egzystencjalnych na obszar „konieczności pojęciowej"[322]. Nie znaczy to jednak, że sam Witkiewicz, jako człowiek i artysta, od pewnego momentu zrywa z „metafizycznym" wymiarem Tajemnicy. Pokazuje natomiast, że od pewnego momentu dąży on do swoistego uściślenia tak egzystencjalnie nacechowanego pojęcia.

Witkiewicz wskazuje również na inny pozytywny aspekt pojęcia Tajemnicy, która „nigdy znana nam z samej istoty rzeczy być nie może – w pewnym sensie nie ma jej dla nas; ale dążenie do jej przezwyciężenia było przyczyną osiągnięcia tego stopnia uświadomienia, jakie posiadamy teraz"[323]. Wytyczanie granic poznania, polegające na usiłowaniu ich przezwyciężania, a więc na powracających próbach rozwiązania pewnych problemów i analizy zagadnień w nich zawartych przyczyniało się do rozwoju filozofii (jak i nauki).

Tajemnicę Istnienia trzeba przyjąć jako coś absolutnego, niezmiennego, ponadczasowego i ściśle określonego. Problemy, które w sobie zawiera, nigdy nie zostaną rozwiązane, choćby nauka i filozofia dokonały niebywałego postępu. Jest tak, ponieważ Tajemnica wynika z samych zasad rządzących Istnieniem. Witkiewicz zauważa:

---

[321] W. Kmiecikowski, *Wokół Istnienia Poszczególnego, niezależności i konieczności. Kilka uwag w perspektywie monadyzmu biologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Filozofia Chrześcijańska" 20, 2023, s. 26.

[322] W innym miejscu stawiam hipotezę, że być może towarzyszące Witkacemu w późniejszym okresie twórczości przywiązanie do filozofii i jej „ścisłości" pełniło rolę pewnego rodzaju antidotum na intensywne egzystencjalne doświadczenia. Dombrowski także wielokrotnie podkreśla istnienie dwóch faz w twórczości filozoficznej Witkacego, poddając szczegółowej analizie historię pojęcia „uczucia metafizycznego", która wskazuje na to, że w późniejszym okresie autor *Nowych form w malarstwie* odnosił się do niego dość krytycznie. *Vide* M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 200–212.

[323] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 85.

> […] nierozwiązane zagadnienia poszczególne nie są przypadkowo rozsiane na chybił trafił, tylko stanowią pewne grupy, panuje w nich pewien porządek, mający korzenie swe najwidoczniej w samej najistotniejszej strukturze Istnienia i te ich pewne zgrupowania wskazują nam właśnie na tę ogólną jego strukturę, którą mamy właśnie w ontologii opisać […] Nie są one przez nas przypadkiem źle postawione tylko Istnienie samo je [zagadnienia] „źle stawia", na tle koniecznych stosunków swych elementów: żywych stworów na tle materii martwej, które to stosunki wyrażają się właśnie we wzajemnych stosunkach matematyki, logiki, psychologii, biologii i fizyki[324].

Zagadnienia, które stanowią Tajemnicę, odzwierciedlają samą strukturę Istnienia i prawa nim rządzące. Dlatego konieczne jest określenie granic tego, co poznawalne. Dochodzi tu poniekąd do wzajemnej implikacji pozytywnego aspektu poznania i jego sfery negatywnej.

Warto przy okazji zauważyć, że Tajemnica, choć jest pojęciem filozoficznym, jest również obecna w nauce. W poszczególne dyscypliny naukowe również wpisane są pewne nieprzekraczalne granice, mimo tego, że postęp nauki jest niezaprzeczalny. Tajemnica przejawia się w wielu aspektach: w nieskończoności, w małości molekularnego wymiaru fizyki i kosmologicznym wymiarze astronomii, w problemie powstania życia, zagadnieniu psychofizycznym, aksjomatach logiki, itd.

4. Konieczność Tajemnicy

Konieczność Tajemnicy wynika z danego nam raz na zawsze uposażenia poznawczego, które nie jest wynikiem jakiegoś ewolucyjnego przypadku, a które wynika z konieczności logiki i praw rządzących Istnieniem:

> Są to stany rzeczy nie tkwiące w niedoskonałości naszego tzw. „poznania", we właściwościach przypadkowych faktu naszego aparatu pojęciowego, tylko w samej strukturze Istnienia, której ten pojęciowy aparat jest częścią, jako konieczny i niemożliwy

[324] *Ibidem,* s. 583–584.

inny (w związku z logiką) do pomyślenia, na tle przystosowania żywego stworów do otoczenia (bytu stadowego np.) przy założeniu operowania znakami porozumiewawczymi i utrwalającymi doświadczenia zdobyte[325].

Absolutność Tajemnicy polega na niemożności wykroczenia poza elementarne ograniczenia poznawcze, które wynikają z charakteru i logiki Istnienia. Nie chodzi więc o niedoskonałości naszych zmysłów, które w jakiś sposób możemy korygować za pomocą zaawansowanej aparatury czy skomplikowanych teoretycznych spekulacji. Absolutność ta jest najwyższego rzędu i nie do pomyślenia jest, z perspektywy naszego gatunku, jakiekolwiek przekroczenie granic Tajemnicy.

Co istotne, pojęcie Tajemnicy stanowi element poglądu realistycznego, choć sam termin mógłby raczej nasuwać skojarzenie z takimi poglądami jak intuicjonizm, solipsyzm, czy chociażby idealizm. Zagadnienia nierozwiązywalne są niemożliwe do wyeliminowania już w samym realizmie, a w nauce czy filozofii tworzone są niepotrzebne, sztuczne tajemnice, wykraczające poza te naturalne, tkwiące w samej istocie istnienia[326]. Już w samym poglądzie fizykalnym mamy zawarte niekonieczne, „luksusowe" tajemnice materii martwej (przyjęcie „cząsteczek" określonego rzędu małości nie wyjaśnia realnie nic więcej, niż przyjęcie przedmiotów widzialnych i dotykalnych), materii żywej oraz tajemnicę stosunku materii żywej wraz ze stanami psychicznymi do materii martwej[327]. Inną tego rodzaju tajemnicą, zauważa Witkiewicz, byłby narzucający się wskutek przyjęcia konsekwentnego fizykalizmu, emergentny charakter fenomenu życia.

Idealizm z kolei przesuwa pojęcie Tajemnicy, jest ucieczką od prawdziwych problemów, „ucieczką od rzeczywistości"[328]. Idealista, stawiający w centrum swojego poglądu bezprzestrzenną i bezczasową jaźń, tworzy złudzenie uporania się z problemem rzeczywistości, która by poza tę jaźń wykraczała. Czyni tak, gdyż woli „sztuczną ucieczkę od problemów w bezdenną otchłań Tajemnicy prawdziwej, która znajduje się na dnie poglądu realistycznego"[329]. Zabieg ten, według Witkiewicza, jest jednak tylko zabiegiem formalnym, gdyż ostatecznie idealista zmuszony jest przyjąć „po kryjomu"

[325] *Ibidem* s. 550–551.
[326] *Ibidem,* s. 157.
[327] *Ibidem*, s. 154–55.
[328] *Ibidem,* s. 126–127.
[329] *Ibidem*, s. 127. Według Witkiewicza jedynym uczciwym i w pełni konsekwentnym stanowiskiem (choć wymagającym odrzucenia) poza realizmem, jest solipsyzm. Idealizm (w różnych swych odmianach) jest stanowiskiem arbitralnie „zawieszonym" między realizmem a solipsyzmem.

wszystko to, co uprzednio odrzucił. Idealizm ponadto stoi w jawnej sprzeczności z poglądem życiowym, co czyni go z góry mniej prawdopodobnym i wartym rozpatrzenia, jako obiecujące stanowisko filozoficzne, tym bardziej, że nie oferuje według Witkiewicza nic w zamian.

5. Ścisłość pojęcia

Pojęcie Tajemnicy choć nasuwające skojarzenia mistyczne czy religijne, ma dla Witkiewicza charakter absolutnie ścisły i jako takie powinno funkcjonować pełnoprawnie w filozofii. Oczywiście to, co kryje się pod tym terminem, na zawsze pozostanie niedocieczonym, można go jednakże zdefiniować i nadać mu operacyjną wartość. Filozof zauważa nawet, że jako pierwszy wprowadził je jako pojęcie ścisłe do filozofii:

> Pojęcie Tajemnicy jest, jak to, zdaje się, pierwszy wykazałem, pojęciem ścisłym. Jest implikowane nawet w czystym poglądzie logicznym tym, że muszą być pojęcia proste, z powodu niemożności nieskończonej ilości definicji. Jest to specjalny wypadek ograniczoności Istnienia Poszczególnego w nieskończonym Istnieniu[330].

Jest ono więc definiowalne w obrębie logiki jako niemożność zdefiniowania wszystkich pojęć zawartych w systemie[331].

Co istotne, pojęcie Tajemnicy nie ma dla Witkiewicza nic wspólnego z mistycyzmem, nie ma „jakiegoś tajemniczego «lustrzanego» rozdwajania się jaźni patrzącej w jednej różniczce czasu (psychologicznego?) samej na siebie”[332], jest naturalnym wynikiem ograniczeń poznawczych, jednak nie w znaczeniu braku dostępu do danych eksperymentalnych czy wyników ich analizy, a w znaczeniu pewnych ograniczeń wpisanych w naturę rzeczywistości i w podmiot poznający, który próbuje ją zrozumieć.

[330] *Ibidem*, s. 81, 144.
[331] *Ibidem*, s. 144.
[332] *Ibidem*, s. 521.

6. Zawartość pojęcia Tajemnicy

Witkiewicz wielokrotnie wylicza problemy składające się na Tajemnicę Istnienia, za każdym razem nieco inaczej je formułując, czasem podaje je wprost w definicji. Jedna z nich brzmi następująco:

> Tajemnica ta sprowadza się do trzech faktów zasadniczych: jesteśmy sami, my, samoczujące się organizmy, operujące znaczącymi znakami, elementami tego Istnienia, które mamy opisać; jest ono czasowo–przestrzenne i implikuje problem Nieskończoności Aktualnej, tak w małości, jak w wielkości, podczas gdy wszystko, z czym mamy do czynienia, jest tak czasowo, jak przestrzennie ograniczone; musimy przyjąć istnienie pojęć pierwotnych, niedefiniowanych, których nie zastąpią żadne konstrukcje i nie usunie wmawianie w siebie, że hierarchia pojęć nie istnieje; w tym znajduje pojęcie tajemnicy swoją ścisłą, zupełnie odmistycznioną definicję[333].

W definicji tej zawartych jest wiele interesujących zagadnień, o których piszę szerzej również przy okazji omawiania innych problemów poruszanych w tej rozprawie. Jako składowe Tajemnicy wymienia Witkiewicz nas samych w relacji do Istnienia, które próbujemy opisać, będąc jego elementem. Mowa więc o uwikłaniu podmiotu poznającego (biologicznego organizmu) w skomplikowaną relację z przedmiotem poznania (rzeczywistość biologiczna, składająca się z monad o różnym stopniu skomplikowania). Operujemy znakami, które również są elementami Istnienia (w tym sensie można mówić o realizmie pojęciowym Witkiewicza). Kolejnym elementem Tajemnicy jest problem Nieskończoności wobec czasowo–przestrzennego ograniczenia Istnienia. Ostatnim są niedefiniowalne pojęcia pierwotne. Definicja ta, jak się przekonujemy, nie jest jednak wyczerpująca. W innych fragmentach filozof włącza w obręb Tajemnicy kolejne elementy. Poniższa lista jest próbą skompletowania wszystkich zagadnień, które w różnych miejscach są rozważane jako część Tajemnicy Absolutnej[334]:

[333] *Ibidem*, s. 581.
[334] W innym miejscu Witkacy wylicza następujące ”składowe” Tajemnicy: 1) problem złożenia się wielości indywiduów w ich organizacji na jedno trwanie samo w sobie; 2) problem nieskończoności, a dalej 3) tajemnice również od tamtej wprost pochodne, tj. tajemnice wielości w jedności, ciągłości w przeżywalności i stałości w zmienności”, *Ibidem*, s. 154.

1. Istnienie indywiduów, Istnień Poszczególnych, nas samych, funkcjonujących jednocześnie jako podmiot i przedmiot poznania.
2. Problem czasowo–przestrzennej ograniczoności IP względem Nieskończoności.
3. Problem Nieskończoności Aktualnej implikujący tajemnice wielości w jedności, ciągłości w przerywalności i stałości w zmienności[335].

3a. Nieskończoność „Biologiczna" (problem kresu podzielności bytów oraz czasu i przestrzeni).

3b.Nieskończoność „Astronomiczna" (nieskończona ilość bytów oraz nieskończoność czasoprzestrzeni).

4. Istnienie pojęć pierwotnych, niedefiniowalnych.
5. Problem psychofizyczny, problem definicji życia.
6. Tajemnica konieczności/racji dostatecznej[336].

Przejdźmy teraz do szczegółowego omówienia każdego z tych zagadnień.

7. Podmiot poznania jako przedmiot poznania

Na temat współistnienia podmiotowości i przedmiotowości indywiduum mowa była w pewnej mierze w części poświęconej nauce (jedną z pułapek nauki jest fakt, że badacz nigdy nie może badać z poziomu absolutnej obiektywności, a w niektórych dyscyplinach nauki jest jednocześnie elementem badanej przez siebie rzeczywistości).

Na poziomie filozoficznym problem zdaje się sięgać jeszcze głębiej. Witkiewicz zauważa:

> […] musimy pozostać dla siebie w pewnym sensie tajemnicą, używając pojęcia tego w

[335] Witkiewicz używa też określenia „Tajemnica Metafizyczna", na którą składają się ograniczoność w Nieskończoności, jedność w wielości, stałość w zmienności i ciągłość w przerywalności, S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 296.
[336] Jest to autorska klasyfikacja składowych elementów Tajemnicy, scalająca różne definicje i wyliczenia proponowane przez Witkiewicza, w których część z nich się pokrywa, a część uzupełnia.

> znaczeniu ścisłym jako wyraz konieczności przyjęcia elementów pierwszych i niedefiniowalność pojęć pierwotnych; do ogólnego pojęcia tajemnicy w tym ścisłym i pozbawionym wszelkiego mistycyzmu znaczeniu dołącza się jeszcze ten fakt jedyny w swoim rodzaju i przerażający poniekąd, że elementami jesteśmy my sami, poznający siebie jedynie w postaci analizy przeżyć przeszłych w zjawiskach bezpośredniej lub dalej pojęciowej refleksji[337].

W samopoznaniu tak naprawdę nie możemy wykroczyć poza perspektywę pierwszoosobową, nie możemy zanalizować siebie i poznać „od zewnątrz", zawsze jesteśmy zmuszeni czynić to „od wewnątrz", uwikłani w naszą cielesność i świadomość. Witkiewicz nie twierdzi, że ten „zaklęty krąg" uniemożliwia poznanie w ogóle, lecz z pewnością osłabia obiektywność takiego poznania, a przynajmniej osłabia jego neutralność, nadając mu wymiar tajemniczości. Nie znajdujemy w pismach Witkiewicza propozycji podobnej do „obiektywnej jaźni", którą postulował Thomas Nagel[338]. Fakt, że „elementami jesteśmy my sami" nie prowadzi jednak Witkiewicza ani do idealizmu ani do solipsyzmu. Jak już wspominaliśmy, realizm przyjmuje on jako propozycję bardziej „naturalną" i implikującą mniej zbędnych problemów. Co znamienne, wybór między realizmem a idealizmem/solipsyzmem jest w istocie rzeczy dość arbitralny i ciężko przesądzić o prawdziwości jednego lub drugiego. Witkiewicz stwierdza bowiem: „Jaka jest zasada, którą kierują się idealiści różnych typów co do punktu zatrzymania się [w przyznawaniu realności poszczególnym przedmiotom i zjawiskom], jest tajemnicą."[339]. Niemniej jednak, nienależnie od realistycznych czy idealistycznych deklaracji musimy stwierdzić, twierdzi Witkiewicz, że choć samopoznanie i poznanie są możliwe, to jednak fakt, że sami „tworzymy" tę wiedzę, pozostaje w jakimś stopniu tajemniczy, potęgując dziwność Istnienia.

---

[337] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 521.

[338] U tego amerykańskiego filozofa obiektywność jaźni zawsze pozostaje tylko biegunem jaźni subiektywnej, nie jest ona żadnym odrębnym bytem (T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 67–81. Obiektywna samotranscendencja nie gwarantuje również całkowitego zniesienia tajemnicy, wiedzy pełnej i w pełni obiektywnej. *Vide* A. Kubić, *Granice poznania w metafizyce Thomasa Nagela*, „Idea", 2010, nr 22, s. 136.

[339] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 126. Fragment ten pokazuje również, z jaką dowolnością Witkiewicz posługuję się nie raz pojęciami, nawet tymi kluczowymi dla swojego systemu. Mówiąc w tym wypadku o tajemnicy z pewnością nie ma na myśli jej ścisłego rozumienia, a raczej posługuje się potocznym znaczeniem, dokonując pewnego terminologicznego nadużycia.

8. Nieskończoność

Nieskończoność, tak w małości, jak i w wielości, stanowi jeden z filarów Tajemnicy w filozofii Witkiewicza. Nieskończoność fascynuje go, potęguje uczucie metafizycznej Dziwności Istnienia. Witkiewicz nie przejawia zatem apeirofobii, obecnej w traktatach filozoficznych od wieków[340]. Namysł nad nieskończonością jest dla Witkiewicza nie tylko impulsem do uczuć metafizycznych. Analizuje on pojęcie nieskończoności metodycznie i wieloaspektowo, odwołując się do tradycji filozoficznych oraz nauki. Pojęcie to ma istotne znaczenie w rozważaniach tak ontologicznych (pytania o strukturę bytu oraz naturę Wszechświata), jak i epistemologicznych (pytania o możliwość zrozumienia pojęcia nieskończoności oraz poznawalność nieskończoności jako występującego w świecie zjawiska).

Zanim spróbujemy zrekonstruować Witkiewicza poglądy na nieskończoność[341], przyjrzyjmy się samemu pojęciu nieskończoności, różnorodnym sposobom jego ujęcia i naszkicujmy zarys poglądów na nieskończoność obecnych w historii filozofii.

8.1. Historia pojęcia i wybrana problematyka z nim związana

Pojęcie nieskończoności pojawiło się już w filozofii starożytnej (zostało ono wprowadzone przez Greków około V w.p.n.e) i jest w filozofii obecne do dziś. Problem nieskończoności jest również żywo dyskutowany w naukach przyrodniczych i ścisłych, odkąd tylko wyodrębniły się one z filozofii.

---

[340] Szydłowki i Tambor zwracają uwagę na interesujący dualizm w podejściu do problemu nieskończoności. Może być ono pozytywne lub negatywne i możemy je zaobserwować chociażby na gruncie filozofii chrześcijańskiej. Nieskończoność pozytywna jest często atrybutem Boga. Pojawia się również negatywne pojęcie nieskończonego, jako czegoś niedoskonałego, niedokończonego, nieokreślonego (Arystoteles, św. Tomasz; w ich ujęciu Bóg musi być zatem skończony), M. Szydłowski, P. Tambor, *Problem nieskończoności Wszechświata : fizyczny i filozoficzny punkt widzenia*, [w:] *Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia*, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Suleja, Warszawa 2017, s. 30.

[341] Opracowanie tematu nieskończoności w filozofii Witkiewicza jest dość szerokie. Piszą o nim m.in. Dombrowski, Kościuszko i Kmiecikowski. Nie sposób jednak pominąć tego zagadnienia, analizując temat Tajemnicy czy szerzej granic poznania. By nie powielać poczynionych już ustaleń (choć badacze nie są w nich do końca zgodni), wspominam tylko o najważniejszych elementach problemu, kładąc nacisk na jego epistemologiczny aspekt.

Jak pokazują w swym artykule Marek Szydłowki i Paweł Tambor[342], nieskończoność może być ujmowana i rozumiana różnie, również w zależności od tego, czy jest ona analizowana na gruncie filozofii (jej konceptualizacje mają ponadto różne warianty w zależności od epoki czy szkoły filozoficznej), czy nauk szczegółowych (wyróżniają oni matematyczne, fizyczne i kosmologiczne aspekty/oblicza nieskończoności).

Samo zdefiniowanie nieskończoności również nastręcza wielu trudności. Jak zauważa Anna Lemańska, pojęcie to przeciwstawia się czemuś „skończonemu". Skończoność można jednak rozumieć na wiele sposobów – jako coś mającego granice, ograniczonego, wyczerpanego, policzalnego, mającego kres[343]. Warto zaznaczyć, że w analizach poświęconych problemowi nieskończoności bardzo często możemy spotkać się z wprowadzeniem rozróżnienia na skończoność i ograniczoność.

Bertrand Russell wymienia z kolei liczne błędy w rozumowaniu na temat nieskończoności, takie jak mylenie jej z policzalnością czy z czymś „nie mającym końca". Wskazuje na istnienie różnych możliwych nieskończoności:

> […] z punktu widzenia etymologii słowo „nieskończony" powinno znaczyć „nie mający końca". W rzeczywistości niektóre ciągi nieskończone mają jednak swój kres, a inne nie mają go; natomiast niektóre zbiory nie mają charakteru ciągu, to też nie można we właściwym sensie nazwać ich zbiorami bezkresnymi czy mającymi kres. Ciąg punktowy chwil, który zaczyna się od dowolnej chwili wcześniejszej kończy się w dowolnej chwili późniejszej (obie są w nim zawarte) jest nieskończony, ale ma dwa końce; ksiąg punktowych chwil od początku czasu do teraźniejszości ma jeden koniec, ale jest nieskończony[344].

Wreszcie nieskończoność może dotyczyć tak poziomu mikroskali tego, co rzeczywiste (materialne, choć w szerszych ujęciach również wykraczające poza to, co materialne), jak i makroskali (nieskończoność Wszechświata).

Pojęcie nieskończoności od początku prowokowało wiele problematycznych kwestii i budziło sporo kontrowersji. Próbą odpowiedzi na dylemat związany z realnością

---

[342] M. Szydłowski, P. Tambor, *Problem nieskończoności Wszechświata : fizyczny i filozoficzny punkt widzenia*, s. 27–42.
[343] A. Lemańska, *Problem nieskończoności w przyrodzie*, [w:] *Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia*, op. cit., s. 14.
[344] B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii*, s. 189.

nieskończoności w świecie przyrody było rozróżnienie przez Arystotelesa nieskończoności aktualnej i potencjalnej, istotnej również z punktu widzenia filozofii Witkiewicza. Dla porządku warto to rozróżnienie przypomnieć raz jeszcze.

W pewnym uproszczeniu, nieskończoność potencjalna to pewien ciąg, do którego można dodawać nieskończoną ilość elementów. Nieskończoność aktualna to z kolei niejako nieskończona całość, np. zbiór o nieskończonej liczbie elementów, „domknięta" wersja nieskończoności potencjalnej. O ile pierwsza z nich nie budzi szczególnego sprzeciwu ani w nauce, ani w filozofii, to druga prowokuje już znacznie więcej pytań i dzieli środowisko badaczy i filozofów już od czasów starożytnych.

Istnienie nieskończoności aktualnej zostało udowodnione w wieku XX przez Cantora wraz z jego teorią mnogości. Warto jednak zauważyć, że triumf dotyczył tylko matematyki i logiki[345]. Udowodnienie istnienia nieskończoności aktualnej na ich gruncie nie przełożyło się na fizykę ani inne nauki przyrodnicze, nie rozstrzygnęło również podstawowych wątpliwości filozoficznych z nią związanych. Jak podkreślają również niektórzy badacze, udowodnienie istnienia nieskończoności na poziomie teorii nie musi przekładać się na istnienie tejże w świecie realnym[346].

8.2 Witkiewicz a nieskończoność w małości i w wielości

Witkiewicza interesował zarówno problem nieskończoności w małości (nieskończoności podzielności), zwanej przez niego również Nieskończonością Biologiczną, jak i nieskończoności Wszechświata czy też Nieskończoności Astronomicznej[347]. Najbardziej nurtowała go w tym wszystkim, podobnie jak wiele innych naukowych i filozoficznych umysłów, Nieskończoność Aktualna. Koncepcja Nieskończoności Potencjalnej nie budzi bowiem aż takich kontrowersji i nie jest tak trudna do przyjęcia. Z tajemnicą

[345] Na rozróżnienie nieskończoności matematycznej od „prawdziwej" nieskończoności nie godzi się B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w* filozofii, przeł. T. Baszniak, Warszawa 2000, s. 190.

[346] A. Lemańska, *op. cit.,* s. 18, M. Szydłowski, P. Tambor, *op. cit.*, s. 35. Marcin Poręba uważa z kolei, że „każda istotnie nowa teoria fizyczna wprowadza bowiem do opisu świata własności, które z punktu widzenia teorii dotychczasowych nie mają fizycznej realności, po prostu nie są fizyczne", M. Poręba, *Nieskończoność potencjalna i aktualna. Na styku matematyki, fizyki i filozofii*, [w:] *Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia*, s. 70.

[347] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 296.

nieskończoności zmagał się Witkiewicz do samego końca, szukając odpowiedzi najbardziej spójnej z budowanym przez siebie systemem.

Pojęcie nieskończoności budzi zasadniczy sprzeciw racjonalnego i logicznie myślącego podmiotu. Budzi także sprzeciw podmiotu postrzegającego świat w kategoriach poglądu życiowego, który swą wiedzę o świecie czerpie z obserwacji. Równie kłopotliwe jest dla naukowca. Jednakowoż jest ono konieczne do przyjęcia: „[…] mimo tego, że nie wypływają [pojęcia nieskończoności Czasu i Przestrzeni] ani z doświadczenia, ani z rozumowania i mimo tego, że nie odpowiada im nic jako wyobrażalne[348]". Nieskończoność trzeba przyjąć, gdyż mimo wskazanych wątpliwości, narzuca się ona w sposób konieczny[349].

Rozwiązanie jakie przyjmuje Witkiewicz odnośnie Nieskończoności Aktualnej wygląda następująco: akceptacja tejże w stosunku do Nieskończoności w Wielości i ostateczny brak jej akceptacji w stosunku do Nieskończoności w Małości. W przypadku tej ostatniej, waha się on do samego końca, rozważając przyjęcie „pierwomonad", *Urmonaden*, zwanych też „ostatecznostkami"[350]. Podzielność w nieskończoność budzi groźbę Nicości Absolutnej[351]. Przyjęcie jej byłoby również czymś wbrew zasadzie zachowania ciągłości[352]. Przyjęcie pierwomonad uznaje ostatecznie za jeszcze bardziej kłopotliwe niż zaakceptowanie Nieskończoności Aktualnej: „Byłoby to jeszcze bardziej tajemnicze w swej konkretności od przyznania, że Nieskończoność aktualna jest pojęciem absolutnie dla nas w wymiarach istnieniowych niepojętym, mimo konieczności jej przyjęcia w granicy"[353]. Odsunięcie tego problemu w obszar Tajemnicy wydaje się

---

[348] *Ibidem*, s. 173.

[349] Dombrowski zauważa, że „konieczność" przyjęcia pojęcia nieskończoności jest dość tajemnicza i nie zostaje dalej wyjaśniona.

[350] Szeroko problem ten komentuje Dombrowski (*vide* M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 143–153) zwracając uwagę na fakt, że ten istotny wątek został zasadniczo pominięty przed innych badaczy filozofii Witkiewicza. Kościuszko zalicza się do tych badaczy, pisząc jednoznacznie o odrzuceniu przez Witkiewicza możliwości przyjęcia kresu podzielności w małości, K. Kościuszko, *Stanisław Ignacy Witkiewicz wobec nieskończoności aktualnej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo", 2014, nr 20, s. 34.

[351] Niemożliwość przyjęcia Nieskończoności Aktualnej deklaruje Witkiewicz już w jednym z pierwszych twierdzeń *Monadologii*: „Pojęcie Istnienia w całości implikuje […] g) pojęcie «granicy» w zastosowaniu do jego podzielności, tzn. że musimy je przyjąć w «granicy» za nieskończenie podzielne, ponieważ aktualna podzielność nieskończona implikowałaby jedność absolutną, czyli Nicość". S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)* s. 185–186.

[352] „Według monadologii nie może być nicości absolutnej obok istnienia, nie może być „dziur" w Istnieniu, które musimy przyjąć w granicy jako „prawie" ciągłe, na mocy ciągłości Przestrzeni. Ale to już są problemy nieskończoności aktualnej, przed którymi musi cofnąć się wszelka myśl nieczysto matematyczna, a ontologiczne. Wynika to z ograniczoności każdego istnienia poszczególnego nieskończonym Istnieniu w całości". *Idem*, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 155.

[353] *Ibidem*, s. 550.

rozwiązaniem bezpieczniejszym. W innym miejscu pisze: „Jakiś najprostszy element świata przyjąć musimy, przy czym w każdej absolutnie koncepcji kwestia nieskończoności aktualnej pozostanie nierozwiązana”[354]. Przyjęcie takiego elementu ma dla niego jednak raczej charakter umowny i jest potrzebne ze względu na swój operatywny charakter. Dzięki niemu możemy mówić o monadach, ich łączeniu się i wzajemnym oddziaływaniu. Przyjęcie najmniejszych elementów usuwa także w cień problem „absolutnej przyczynowości”, możemy mówić wyłącznie o przyczynowości biologicznej, a więc wzajemnymi związkami między „żywymi stworami” określonego rzędu wielkości. Z analizy problemu wynika jednak, że ten aspekt Tajemnicy wydawał się być dla Witkiewicza najmniej „absolutny”. W jego poglądach da się wyczuć toczącą się wewnętrzną walkę, między „koniecznością” przyjęcia pierwomonad, a więc kresu podzielności, a narzucającą się niezgodą na zanegowanie Nieskończoności w małości. Nie wiadomo za jaką opcją opowiedziałby się, gdyby miał szansę rozwijać swoją filozoficzną pracę.

Nieskończoność Astronomiczna nie jest dla Witkiewicza źródłem tak poważnych dylematów. Przyjęcie nieskończoności potencjalnej w tym względzie prowadzi wprost do przyjęcia nieskończoności aktualnej[355]. Autor *Monadologii* uważał, że można ją nawet zrozumieć, a przynajmniej zrozumieć zasadność jej przyjęcia: „[…]jedynie jako konieczny atrybut Czasu i Przestrzeni staje się Nieskończoność w granicy zrozumiała i konieczna do przyjęcia […]”[356].

W innym miejscu jednak zaznaczał: „[…] nie wolno operować pojęciem Aktualnej Nieskończoności w stosunku do Istnienia Rzeczywistego – na tym polega jego niezgłębiona tajemnica, wobec której wszechwładna skądinąd fizyka w swoich wymiarach jest bezsilna”[357]. Fragment ten wprowadza nieco zamieszania. Wydaje się, że można uzasadnić tę uwagę w sposób następujący: jesteśmy zmuszeni przyjąć pojęcie Nieskończoności Aktualnej w Wielości, natomiast, znowu, tylko „w granicy”, a więc nie

---

[354] *Ibidem*, s. 267.

[355] Kościuszko zauważa, że poglądy te są paralelne w stosunku do poglądów Kanta, K. Kościuszko, *Stanisław Ignacy Witkiewicz wobec nieskończoności aktualnej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 2014, nr 20, s. 36. Analogię tę zauważa również Dombrowski, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s.66. Kościuszko uważa natomiast również, że Witkiewicz uznawał nieskończoność aktualną wszechświata, jednak co do jej epistemologicznego charakteru miał pewne zastrzeżenia i zalecał zachowanie metodologicznej ostrożności w tym względzie, K. Kościuszko, *ibidem*, s. 34. Dombrowski w swych analizach podkreśla natomiast fakt przyjęcia nieskończoności „w granicy”, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 64.

[356] S. I. Witkiewicz, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* s. 182.

[357] *Idem*, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 159.

objaśniając zasadniczo jej treści. Zaakceptować i zamilknąć, stosując się do słynnego postulatu Wittgensteina, pochodzącego z *Traktatu logiczno–filozoficznego*, „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć”[358], przywoływanego nieraz przez autora *Zagadnienia psychofizycznego*[359].

Przyjęcie nieskończoności nie znosiło natomiast choćby w najmniejszym stopniu jej tajemniczości, było jednoczesną akceptacją jej absolutnej niepojmowalności. Witkiewicz utrzymuje, że wyznacza ona kres naszego myślenia i poznania, jest możliwa do przyjęcia tylko „w granicy”, a więc pozostaje dla nas Tajemnicą, czymś, czego nie da się ani wyobrazić, ani zrozumieć[360]. Niemożność jej zgłębienia tłumaczy on następująco:

> […]aktualnej nieskończoności pojęciowo nie zgłębimy i możemy używać tego pojęcia jedynie w znaczeniu granicznym, jako czegoś, co przyjąć w granicy musimy, nigdy nie mogąc go zrozumieć, czyli właściwie w jego terminach, czyli raczej terminach z niego płynących, Istnienia opisać. A tu zdawałoby się, że logistyka właśnie, jako operująca aktualnie nieskończonymi zbiorami, mogłoby nam coś pomóc. Próżne marzenie – służy ona może do uściślenia częściowych rozwiązań, częściowych problemów na pograniczu matematyki fizyki, ale nie na pograniczu fizyki i aktualnego istnienia[361].

Jak zauważa Witkiewicz, teoria zbiorów ma zastosowanie tylko w matematyce i matematycznym wymiarze fizyki, nie wnosi ona nic do rozumienia Nieskończoności Aktualnej dotyczącej natury rzeczywistości i niesłusznie traktowana jest przez niektórych jako rozstrzygnięcie problemu.

8. 3. Pojęcia proste i niedefiniowalne

Tajemnica Absolutna zawiera się również w „konieczności przyjęcia elementów pierwszych i niedefiniowalności pojęć pierwotnych”[362]. Mamy tu do czynienia z odrzuceniem regresu *ad infinitum*. W pewnym momencie trzeba się zatrzymać na

[358] L. Wittgenstein, *Tractatus logico–philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83
[359] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 44, 104 i inne.
[360] M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 64.
[361] S. I. *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 176.
[362] *Ibidem*, s. 521.

pojęciach elementarnych. Dotyczy to tak filozofii, jak i nauki. Obie te dyscypliny nie są jednak w stanie poradzić sobie ze wspomnianymi elementami i pojęciami, ich nazwanie i naukowe opracowanie jest tylko pozornym sukcesem, który nie dociera do istoty rzeczy. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że próba ich wyjaśnienia jest przedsięwzięciem daremnym:

> Co to jest dotknięcie – nie wiemy i nie dowiemy się nigdy aż po same krańce wieczności, tak samo jak nie dowiemy się co to jest kolor czerwony czy dźwięk A, jako takie – doszliśmy do elementów prostych, niedefiniowanych[363].

Warto zatrzymać się na chwilę przy tej kwestii i zastanowić co ma na myśli Witkiewicz, pisząc o elementach prostych i niedefiniowalnych. Co znaczy, że nie możemy zdefiniować pojęć takich jak „dotknięcie" czy „dźwięk A"? Wydaje się oczywistym, że można podać definicje tych pojęć chociażby w języku fizyki czy akustyki. Co więc ma na myśli Witkiewicz? Chodziłoby mu raczej o niemożliwość zdefiniowania „istoty" danych pojęć; są one proste, najbardziej elementarne i ich definicje wyrażone w poglądach nauk szczegółowych nie wniosą nic do prób ich zrozumienia.

Aby spróbować lepiej zrozumieć myśl Witkiewicza, warto sięgnąć do współczesnego myśliciela, Chomskiego, którego intuicje dotyczące tajemnicy w znacznej mierze są zbieżne z myślą polskiego filozofa.

W swojej książce zatytułowanej *Jakimi istotami jesteśmy*?, Chomsky pisząc o problemach i tajemnicach, wiedzy oraz nauce, szczególną uwagę poświęca konceptowi „rozumienia". Twierdzi on, powołując się na liczne przykłady z historii nauki i filozofii, że wraz z upadkiem filozofii mechanistycznej, zmieniły się oczekiwania względem nauki (a dalej idąc również filozofii, traktowanej jako próba zrozumienia natury rzeczywistości). W miejsce postulatu „zrozumienia" natury rzeczywistości, pojawił się postulat, znacznie uboższy, „zrozumienia" teorii opisujących rzeczywistość[364]. Filozofia

[363] *Ibidem*, s. 57.

[364] „Zgodnie z tym cele badań naukowych zostały bezwarunkowe ograniczone: od pewnego rodzaju pojmowalności, która była kryterium prawdziwego zrozumienia we wczesnych stadiach współczesnej nauki, do czegoś o wiele węższego – zrozumiałości teorii na temat świata. Uważam to za krok o znacznej wadze w historii ludzkiej myśli badań, tym bardziej, że jest powszechnie uznany", N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, s. 69.

Locke'a i Hume'a przyniosła akceptację tajemnic wpisanych na stałe w ludzkie poznanie[365].

Tajemnica wynika z niepojmowalności elementów podstawowych (praw rządzących naturą, zjawisk przyrody; ich lista może nieco różnić się w zależności od przyjętej wykładni), które, jak pisze Witkiewicz, są już niedefiniowalne. Należy je przyjąć jako konieczne elementy opisu rzeczywistości, ale niejako nie można ich już bardziej wyjaśnić, zrozumieć.

Jak zauważa Chomsky, granica pojmowalności jest w pewnym stopniu ruchoma, natomiast nigdy nie zostanie zniesiona[366]. Jak pisze: „poszukiwania lepszych wyjaśnień mogą być w istocie nieskończone, ale nieskończoność w tym przypadku oczywiście nie jest bezgraniczna"[367].

Chomsky podkreśla także, że granice dotyczące rozumienia rzeczywistości (a więc jej definiowalności) odnoszą się jedynie do ludzkiej inteligencji, gatunku ludzkiego wraz z jego uposażeniem poznawczym[368]. Witkiewicz także zwraca uwagę na gatunkowe ograniczenia poznawcze, jednocześnie twierdząc, że ograniczenia te wynikają z samej natury Istnienia.

Konieczność wyszczególnienia pojęć prostych i niedefiniowalnych wynika z zasad logiki. Ich odrzucenie prowadziłoby do redundancji, która implikowałaby problem Nieskończoności Aktualnej, która, jak wiemy, jest dla Witkiewicza nie do zaakceptowania:

> Pojęcie Tajemnicy jest, jak to, zdaje się, pierwszy wykazałem, pojęciem ścisłym. Jest implikowane nawet w czystym poglądzie logicznym tym, że muszą być pojęcia proste, z powodu niemożności nieskończonej ilości definicji. Jest to specjalny wypadek ograniczoności Istnienia Poszczególnego w nieskończonym Istnieniu[369].

---

[365] *Ibidem*, s. 66–67.

[366] W siedemnastym i osiemnastym wieku „poważnymi problemami", wykraczającymi poza ludzką zdolność pojmowania były, jak zauważa Chomsky, prawo przyciągania i odpychania, działające na odległość. Dziś pojmowalność tych zjawisk zdaje się być większa, z uwagi na zmianę paradygmatu naukowego, jednak wciąż nie możemy mówić o całkowitej jego pojmowalności. Problem świadomości jest doskonałym przykładem ograniczeń pojmowalności czy zrozumiałości obecnych nawet we współczesnej nauce czy filozofii. *Ibidem*, s. 66.

[367] *Ibidem*, s. 98.

[368] *Ibidem*, s. 67, 95.

[369] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 81 (przypis).

Logika musi zawierać określony zbiór pojęć prostych, by nie stracić swej operatywności i by w ogóle możliwym było rozwijanie bardziej wyrafinowanych konstruktów myślowych. W powyższym komentarzu powraca Witkiewicz do koncepcji „atomowych" elementów każdego poglądu czy systemu, które w jego Ontologii przyjmują postać monad[370]. Oba te koncepty, pojęć pierwotnych oraz monad, choć na różnych poziomach, implikują z kolei „paradoks" ograniczoności w Nieskończoności.

9. Problem psychofizyczny

Problem psychofizyczny, któremu poświęca Witkiewicz osobne filozoficzne dzieło, jest jednym z najbardziej zajmujących go zagadnień. Funkcjonuje on w jego filozofii zgoła odmiennie, gdyż ten aspekt Tajemnicy stara się on szczegółowo opisać, podejmuje próby wyjaśnienia, przesunięcia problematu z obszaru Tajemnicy w obszar poznania[371]. Gdy mowa o pozostałych składowych Tajemnicy, skupia się raczej na ich niepoznawalności, próbując ją ewentualnie uzasadnić. Natomiast problem psychofizyczny, ponad wszelką wątpliwość, mimo podejmowanych prób, pozostaje dla Witkiewicza w pewnej mierze niemożliwy do wyjaśnienia i zrozumienia.

Ontologiczne propozycje odnoszące się do zagadnienia psychofizycznego wraz z jego szerokim kontekstem zostały wyczerpująco zbadane i zanalizowane[372], nie jest to też miejsce na ich rekapitulację. Interesować nas będzie aspekt ograniczeń poznawczych uniemożliwiających zrozumienie istoty problemu. Warto zauważyć, że tak rozumiana tajemnica cieszy się chyba współcześnie największą popularnością i zainteresowaniem,

[370] Podobnie rzecz ma się zresztą w nauce. Nieprzerwanie podejmowane próby uchwycenia cząstek elementarnych w fizyce wydają się być kontynuacją, choć w bardziej wysublimowanej formie, fizyki mechanistycznej z XVII wieku, którą można interpretować jako niezgodę na implikację nieskończoności w małości.

[371] Dombrowski zauważa, że Witkiewicz skupia się przede wszystkim na próbie jak najbardziej szczegółowego opisu doświadczenia świadomości. Nie rezygnuje on całkowicie z próby klasycznego uzgodnienia relacji fizyczne – psychiczne, jednak próby te z uwagi na jego monadologiczne poglądy nabierają specyficznego charakteru. M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 288.

[372] Obszerna praca Dombrowskiego *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny* jest zasadniczo poświęcona temu problemowi. Pisze o nim również Bohdan Michalski, *vide* B. Michalski, *System „Ontologii Ogólnej", czyli „Ogólnej Nauki o Istnieniu" Stanisława Ignacego Witkiewicza (studium biologicznej wersji monadyzmu)*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1972, s. 199–226.

stanowiąc centralne zagadnienie kierunku zwanego *misterianizmem*, o którym szerzej piszę nieco dalej.

Problem umysł–ciało ma swój wyraz w pytaniu o istnienie świadomości. Jak możliwe jest powstanie na gruncie fizycznym psychicznego korelatu? Problem ten nie zostaje odsunięty nawet przy założeniu monadystycznego substratu:

> W jaki sposób poszczególne komórki, będąc rudymentarnymi jaźniami, tworzą jaźń obejmującą całość organizmu, nie dowiemy się nigdy. Jest to jedna z tajemnic naturalnych Istnienia, jako wielości bytów osobowych samych dla siebie, która nigdy rozjaśniona nie będzie, ale podkład jej faktyczny musimy uznać za absolutnie pewny, będąc w postaci nas samych tego żywym przykładem[373].

Zagadnienie psychofizyczne jest też nieodłącznie związane z zagadnieniem powstania i natury życia. Ponownie nie będziemy wchodzić tu w złożone rozważania ontologiczne, nie ma tu też miejsca na rekonstrukcję Witkiewiczowskich poglądów[374]. Interesować nas będą poznawcze komplikacje, jakie zagadnienia te przynoszą.

Autor *Traktatu o Bycie samym w sobie i dla siebie* uznaje fenomen życia za niewyjaśnialny w swej istocie:

> […] sami, jako byty same w sobie i dla siebie istniejące, jesteśmy w naszych przeżyciach własnych takimi organizmami najlepiej bezpośrednio od środka sobie znanymi i żadne poznanie funkcji tych organizmów i ich budowy nawet w wymiarach części komórek, czy jakichś dalszych jeszcze elementów, nie rozjaśni nam pierwotnej tajemnicy samoczucia się naszego w jednym trwaniu samym dla siebie, czyli jako osobowości, przy całkowaniu w jakościach prostych i ich kompleksach niesamowicie skomplikowanej organicznej struktury i podniet, których ona doznaje[375]

Żadne, choćby najbardziej szczegółowe analizy naukowe i filozoficzne nie odpowiadają na istotę pytania: czym jest życie? Czym jest uczucie uświadomionej samemu sobie „mojości”? Według Witkiewicza możemy uczucie to wyłącznie kontemplować, nigdy nie

[373] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 658.
[374] *Vide* M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 286–443, K. Kościuszko, *Witkiewicz a problem psychofizyczny*, „Zeszyty Naukowe WSP w Olsztynie. Prace Filozoficzne”, 1995, nr 1, s. 63–72.
[375] S. I. Witkiewicz 2014, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 575–576.

będziemy w stanie go zrozumieć, tak jak nie zrozumiemy, jak jest ono możliwe i jak powstaje.

10. Tajemnica „konieczności”/racji dostatecznej

W systemie Witkacego brak odpowiedzi na pytania o naturę przyczynowości (przyczyny rozumianej jako racja dostateczna) czy teleologii. Nie usuwa ich natomiast ze swojego systemu, ani nie zakłada ich bezsensowności, zdając sobie sprawę z tego, że nasuwają się one w sposób konieczny. Zauważa jednak, że pytania takie muszą pozostać bez odpowiedzi, odsyła je na zawsze w czeluść Tajemnicy Absolutnej. Jak zauważa Kmiecikowski, odsuwa tym samym pytania o sens rzeczywistości[376].

Na próżno szukać na kartach jego filozoficznych rozpraw odpowiedzi na pytania rzędu „dlaczego jest raczej coś niż nic?”, „dlaczego coś jest takie, a nie inne?”, „dlaczego ja jestem tym Istnieniem poszczególnym, a nie innym?”. Problem teleologii podsumowywał stwierdzeniem: „Celowość jest po prostu synonimem życia, a nie jakąś podwójnie tajemniczą właściwością, którą stwarzamy na wzór celowości naszych wytworów”[377]. Nie ma żadnego transcendentnego względem bytu celu. Fakt, że coś istnieje, jest już realizacją celu. Jedynym celem Istnienia jest po prostu jego istnienie. Jest to twierdzenie o pewnym ciężarze egzystencjalnym, ale nie sposób go uniknąć, założenie wykraczającej ponad to celowości jest sztucznie komplikującym problem naddatkiem. Sam fakt Istnienia nie traci przy tym swej tajemniczości, tak jak nie traci go mimo braku racji dostatecznej, która by go uzasadniała:

> […] czemu dany gruczoł jest częścią takiego właśnie i to tego właśnie organizmu, w tym

[376] W. Kmiecikowski, *Wokół Istnienia Poszczególnego, niezależności i konieczności. Kilka uwag w perspektywie monadyzmu biologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Filozofia Chrześcijańska” 20, 2023, s. 27. Kmiecikowski, jak wielu innych badaczy (*vide* chociażby J. Błoński, *Witkacy na zawsze*, Kraków 2003, s. 141) twierdzi, że brak sensotwórczego celu czy racji (Kmiecikowski odwołuje się również do ateizmu Witkiewicza) prowadzi do tragizmu egzystencji. Twierdzenie to uważam za polemiczne. Akceptacja Tajemnicy w tym jej wymiarze pozbawia człowieka „nagrody pocieszenia” jednak pozostawia mu w zamian dostęp do Prawdy na temat Istnienia (choć tylko negatywnej), przywilej konfrontacji z niezafałszowaną wątpliwym sensem rzeczywistością. Wzmaga też poczucie Dziwności Istnienia, generujące uczucia metafizyczne, co można odczytywać jako wartość. Są to jednak rozważania aksjologiczno–etyczne, które nie są tematem tej pracy. Pozostają jednak one niezwykle nurtujące i warte dalszych analiz i interpretacji.

[377] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 362.

miejscu przestrzeni, na tej planecie, pozostanie w ogóle tajemnicą na zawsze[378].

Odrzucenie racji dostatecznej w wersji Leibnizjańskiej, z którą Witkiewicz zapewne był solidnie zaznajomiony, wynikało z odrzucenia konieczności przyjęcia tejże. Racja ta zawierała się bowiem w samym bycie, mając w nim wystarczające uzasadnienie. Rozpatrywanie istnienia niebytu może być co najwyżej logicznym zabiegiem, ontologicznie i epistemologicznie jest ono nieuzasadnione i w ogóle nie do przyjęcia z uwagi na absolutną niemożność przyjęcia Nicości[379]: „Logicznie czysto rzecz biorąc, mogłoby nie być nic – ontologicznie nie: z chwilą, kiedy Istnienie jest, to znaczy, że nie być go nie mogło"[380]. Słowa te można sparafrazować następująco: skoro byt jest, to znaczy, że jest i że być musi. Nie potrzeba tu żadnego dodatkowego wytłumaczenia, wydaje się, że pytanie o rację uznaje Witkiewicz nawet za bezzasadną. Jest to oczywiście związane z jego ateizmem, który odrzuca poszukiwania owej racji w bycie transcendentnym.

Choć na pytania o konieczność, przyczynę czy cel próżno, według Witkiewicza, szukać odpowiedzi, to nie znosi to ich tajemniczości. Nie możemy „przebić się" głębiej przez konieczne Istnienie, które jest właśnie takie, a nie inne, w którym tkwimy my sami, w określonym punkcie czasoprzestrzeni.

11. Aktualność filozofii Witkacego – misterianizm

Chciałabym w tym miejscu poświęcić nieco więcej uwagi szczególnemu kierunkowi we współczesnej filozofii, określanemu jako misterianizm lub nowy misterianizm (nowy,

[378] S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, s. 335.
[379] Oryginalne spojrzenie na funkcjonowanie w filozofii Witkiewicza pojęcia *nicości Absolutnej* proponuje Ostrowski. Stawia on tezę, że Witkacy mimo deklaracji o niemożliwości Nicości Absolutnej, wykazuje jej konieczność, gdyż jej przyjęcie jest niezbędne dla budowy systemu ontologicznego i definiowania pojęcia Istnienia. *Vide* A. Ostrowski, *Konieczność nicości Absolutnej*, [w:] *Witkacy w kontekstach. Stanisław Ignacy Witkiewicz a kryzys metafizyki*, red. T. Pękala, Lublin 2015, s. 37–55. Owszem, Witkiewicz używa tego pojęcia, ale zawsze w sensie negatywnym, podkreślając niemożliwość i sprzeczność nicości z założeniami swojego systemu. Nie może więc być tu mowy o konieczność ontologicznej, w najlepszym razie, o konieczności pojęciowej. Używa tego pojęcia w celu uzasadnienia tez o Istnieniu i jego wielości. Można powiedzieć, że Nicość jest swoistym narzędziem heurystycznym, umożliwiającym wyjaśnienie, metaforą czegoś, co nie ma ontologicznego umocowania. Być może zgodziłby się na takie ujęcie Ostrowski, wymagałoby to jednak osobnej dyskusji.
[380] *Ibidem*, s. 342.

gdyż „starym" byłby ten reprezentowany przez filozofów–empirystów minionych wieków, między innymi Hume'a, Locke'a i Newtona). Choć kierunek ten został przybliżony polskiemu czytelnikowi w kilku omówieniach[381] i tłumaczeniach tekstów źródłowych, to dotychczas nikt nie konfrontował go z poglądami Witkiewicza[382], a jest to wątek niezwykle ciekawy do prześledzenia. Choć, rzecz jasna, nie można mówić o żadnego rodzaju inspiracji czerpanej przez misterian z myśli polskiego filozofa, to zbieżność poruszanej problematyki i stanowiska filozoficznego wydaje się warta odnotowania. Witkacego z pewnością można by wliczyć w poczet miesterian, choć jego konceptualizacja pojęcia Tajemnicy jest zdecydowanie bardziej rozbudowana i radykalna.

Jak zobaczymy, istnieją pewne zasadnicze różnice w poglądach misterian (wśród nich też brak całkowitej jednomyślności) i Witkiewicza, niezależnie od tego łączy ich przede wszystkim podstawowe założenie, które zajmuje ważne miejsce w całokształcie ich poglądów filozoficznych. W filozofii (w pewnej mierze również w nauce) istnieją problemy, których rozwiązania nigdy nie poznamy, pytania, na które nigdy nie znajdziemy odpowiedzi, co jednak nie wyklucza podejmowania prób ich opisu i analizy.

Nie sposób wyłożyć tu w szczegółach poglądy misterian, są one bowiem rozbudowane i zasługują na osobną, obszerną pracę badawczą. Warto również zaznaczyć, że mianem misterian określa się szereg filozofów o zróżnicowanych poglądach, nie powiązanych z żadną konkretną szkołą filozoficzną, niemających żadnego wspólnego programu. Łączy ich przede wszystkim założenie, że nieodłączną częścią zagadnień filozoficznych, są, w odróżnieniu od problemów – tajemnice. Chciałabym przedstawić ogólną charakterystykę ich poglądów na zagadnienie tajemnicy w filozofii, wskazując na podobieństwa i różnice względem propozycji Witkiewicza.

Termin „misterianizm" został po raz pierwszy użyty w tym kontekście w 1991 przez Owena Flanagana[383] (nie zalicza się on do misterian), został natomiast skonceptualizowany i rozwinięty przez filozofów takich jak Noam Chomsky, Thomas Nagel oraz Colin McGinn.

---

[381] W. Marzęda, *Słaby misterianizm – czy można jeszcze mówić o zagadce umysłu?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 29, 2020, nr 3 (115), s. 95–108. M. Szachniewicz, *Kognitywne zamknięcie a problem umysł–ciało w filozofii Colina McGinna*, „Studia Philosophica Wratislaviensia", 2011, nr 4, s. 37–53.

[382] Dombrowski wspomina o podobieństwie ujęcia problemu ciało–umysł prze Witkiewicza i misterian, jednak wątku tego nie rozwija, M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny*, s. 433.

[383] Flanagan „misterianami" nazywa konkretnie tych filozofów, którzy za tajemnicę uznają problem psychofizyczny. Wyróżnia on misterianizm stary, reprezentowany między innymi przez Kartezjusza i Leibniza, oraz misterianizm nowy, który pojawił się w filozofii anglosaskiej pod koniec XX wieku, O. Flanagan, *The Science of the Mind*, Cambridge 1991.

Pierwszym, który wprowadził dystynkcję: problemy – tajemnice, był Noam Chomsky[384]. Jak zauważył, między jednymi i drugimi istnieje zasadnicza różnica. Problemy można rozwiązać metodami naukowymi, tajemnic zaś nie da się rozwiązać z powodu istnienia naszych ograniczeń poznawczych.

Filozofowie zaliczani w poczet misterian szczególnie dużo miejsca poświęcają problemowi świadomości czy szerzej problemowi psychofizycznemu i tocząca się dyskusja najczęściej całkowicie poświęcona jest temu wątkowi. Misterianie nie twierdzą jednak, że jest to jedyna tajemnica, na jaką natrafiamy w filozofii, posługując się po wielekroć liczbą mnogą[385].

Jak wiemy, lista tajemnic jest u Witkiewicza znacznie dłuższa, a zagadnienie psychofizyczne traktuje on w wyróżniony sposób i podejmuje próbę rozwiązania go na gruncie ontologicznym, czego, jak zobaczymy, zaniechują filozofowie z kręgu misterian.

Fakt, że w ich poglądach na pierwszy plan wybija się zagadnienie świadomości może być związane ze współczesną nośnością tematu i wzmożoną aktywnością filozofów umysłu. McGinn odnosząc się do kontrargumentów innych filozofów, takich jak chociażby Daniel Dennett[386], który opowiada się za tezą o stałym postępie nauki (w jego mniemaniu rozwiązanie zagadki świadomości to tylko kwestia czasu i lepszej aparatury), twierdzi, że problem świadomości jest w ogóle przez entuzjastów naukowego wyjaśnienia źle postawiony i źle rozumiany.

---

[384] Rozróżnienie to stanowi oś rozważań we wspomnianej już książce *Jakimi istotami jesteśmy?* (Chomsky przywołuje je wprost w eseju *Co możemy zrozumieć?*, N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, s. 60). Zaproponowane jednak zostało przez Chomskiego znacznie wcześniej, w roku 1976, *vide* Chomsky N., *Problems and Mysteries in the Study of Human Language*, [w:] *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar–Hillel*, red. A. Kasher, Dordrecht, 1976, s. 281–357. Rozdział o tym samym tytule został opublikowany rok wcześniej w książce *Reflections on the Language*, New York, 1975.

[385] Chomsky opowiada się za szerszym rozumieniem terminu „misterianizm", odnoszącym się do ogółu pytań o granice poznania i rozumienia, uznając je za bardziej znaczące. N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, s. 59–60.

[386] W *Słodkich snach* Dennett krytykuje stanowisko z ducha misteriańskie w następujących słowach: „Wielu ludziom wydaje się, że świadomość jest tajemnicą, najcudowniejszą sztuczką magiczną, jaką można sobie wyobrazić, nieskończonym ciągiem efektów specjalnych, których nie sposób wyjaśnić. Sądzę, że się mylą: świadomość jest zjawiskiem fizycznym, biologicznym – tak jak przemiana materii, reprodukcja czy autoregeneracja – przebiegającym w sposób wyjątkowo skomplikowany, ale nie cudowny czy wręcz tajemniczy", D. C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2005, s. 98. Choć zarzut nie jest sformułowany *ad personam*, warto zaznaczyć, że według misterian, świadomość nie przebiega w tajemniczy sposób, jej tajemniczość nie przejawia się na poziomie ontologicznym, a wyłącznie epistemologicznym. Nie jest nam dostępna poznawczo, jej natura jednak zasadniczo nie odbiega od innych zjawisk fizycznych czy biologicznych, co do tego misterianie w pełni zgadzali by się z Dennettem. Szczegółowa komparatystyka tych dwóch stanowisk niestety wykracza poza ramy tej rozprawy.

Tym, co łączy misterian i Witkiewicza, jest podstawowe założenie o „naturalności" pojęcia tajemnicy. Pojęcie to nie odnosi się do żadnej jakości nadprzyrodzonej czy mistycznej. Musi zostać uwzględnione w filozofii, gdyż fakt ograniczeń poznawczych jest niezaprzeczalny i w pełni naturalny.

Pojęcie tajemnicy, szczególnie w odniesieniu do problemu umysł–ciało nie implikuje również, podobnie jak w filozofii Witkiewicza, dualizmu[387]. Według McGinna każde zjawisko, którego nie da się sprowadzić do zjawisk naukowych i fizycznych (nie należy mylić tego z redukcjonizmem) oraz w pełni wyjaśnić w ramach metodologii naukowej, jest niepoznawalną tajemnicą. Mimo to nie możemy wyeliminować tego rodzaju tajemnic z naszego światopoglądu.

Chomsky również podkreśla, że błędne jest postrzeganie misterianizmu jako dualizmu epistemologicznego lub metodologicznego:

> Odrzucenie misterianizmu wydaje mi się ilustracją szeroko rozpowszechnionej formy dualizmu, pewnego rodzaju dualizmu epistemologicznego i metodologicznego, który milcząco przyjmuje zasadę, że badanie mentalnych aspektów świata powinno przebiegać w jakiś zasadniczo odmienny sposób od badania tego, co uważane jest za fizyczne aspekty świata, odrzucając te, które uważane są za truizmy wykraczające poza domenę procesów mentalnych[388].

Zasadnicza różnica między poglądami Witkiewicza i misterian dotyczy statusu filozoficznego tajemnic. Według Witkiewicza, choć tajemnice manifestują się w procesie poznawczym (mają więc niewątpliwie także charakter epistemiczny), to jednak ponadto, a może przede wszystkim, mają charakter ontologiczny. Wynikają z samych zasad i praw wpisanych w Istnienie. Zwolennicy misterianizmu przeciwnie, twierdzą, że tajemnice mają wyłącznie charakter epistemologiczny i są konsekwencją naszych (gatunkowych)[389] ograniczeń poznawczych, choć, jak zobaczymy, ograniczeń specyficznie rozumianych, wykraczających ponad ograniczenia percepcji.

---

[387] M. Rosen, *Defence of Mysterianism*, "Cogito" 4 (3), 2009, s. 3.

[388] N. Chomsky, *Science, Mind, and Limits of Understanding: The Science and Faith Foundation (STOQ)*: https://chomsky.info/201401_/(tłum. własne).

[389] W swoich pracach Colin McGinn jedynie sugeruje, że problem psychofizyczny może być rozwiązywalny dla istot o bardziej rozwiniętych zdolnościach poznawczych. Twierdzi, że nasze ograniczone zdolności poznawcze uniemożliwiają nam zrozumienie tego zagadnienia, dopóki dostępne są nam takie, a nie inne sposoby poznania. Zaznacza, że bardziej rozwinięta inteligencja, która nie wykraczała by poza te sposoby, również nie mogłaby poradzić sobie z problemem psychofizycznym, *vide* C. McGinn, *Czy możemy rozwiązać problem umysł — ciało?,* przeł. M. Iwanicki i S. Judycki, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008, s. 360–383.

Misterianie często posługują się pojęciem *domknięcia poznawczego* (*cognitive closure*). Odnosi się ono do faktu, że ludzki umysł nie może zrozumieć ani wyjaśnić pewnych problemów zarówno w filozofii, jak i nauce. Problemy te są wyjątkowe nie dlatego, że nie mają rozwiązania, ale raczej dlatego, że nie można tych ostatnich znaleźć z powodu naszych epistemicznych ograniczeń. Nawet jeśli rozwiązanie istnieje, nie mamy możliwości go poznać (niemożliwość ta jest absolutna przynajmniej w obrębie gatunku ludzkiego).

Nie oznacza to, że istnieje jakaś luka ontologiczna, która powstrzymuje nas od znalezienia rozwiązań, luka ta ma charakter czysto epistemiczny. McGinn stwierdza: „Sama rzeczywistość jest wszędzie tak samo naturalna, lecz z powodu naszych ograniczeń poznawczych nie jesteśmy w stanie zaakceptować tej ogólnej ontologicznej zasady”[390] .W innym miejscu podkreśla: „Bez względu na to, jak wielka może nam się wydawać luka [eksplanacyjna], nawet do tego stopnia, że jest ona niemożliwa do pokonania, zawsze ma ona pochodzenie epistemologiczne, a nie ontologiczne[391]”.

Chomsky, również skupiając się na epistemicznym wymiarze *tajemnicy*, woli nazywać ją truizmem, twierdząc, że umysł jest systemem biologicznym o określonych możliwościach, jak każdy inny system. Dualizm metodologiczny, który zakłada, że ludzki umysł należałoby traktować w innych kategoriach, uznaje on za niebezpieczną tendencję:

> [...] ludzki umysł jest systemem biologicznym dającym ograniczone spektrum „możliwych hipotez”, które są podstawami ludzkich badań naukowych i, idąc tym tokiem rozumowania, poznawczych osiągnięć w ogóle. Kierując się prostą logiką, ów system musi wykluczać inne hipotezy i pomysły jako generalnie niedostępne dla nas albo zbyt odległe w hierarchii, by być dostępne, choć mogą one być dostępne dla inaczej zorganizowanego umysłu[392].

Nasze ograniczenia na poziomie zdolności poznawczych są według niego tak samo oczywiste jak ograniczenia fizyczne i biologiczne, wpisane w partykularny gatunek. Jesteśmy po prostu szczególnym rodzajem istot i jak wszystkie inne istoty cierpimy na ograniczenia poznawcze; dlaczego powinniśmy być w stanie wszystko zrozumieć? W rzeczywistości nasze ograniczenia są tak samo ważne, jak nasze możliwości poznawcze,

[390] C. McGinn, *Problems in philosophy : the limits of inquiry*. Oxford, 1993, s. 3 (tłum. własne).
[391] *Ibidem*, s. 2.
[392] N. Chomsky, *Jakimi istotami jesteśmy?*, s. 60.

czyniąc nas tymi, kim jesteśmy. Posiadamy luki w zdolnościach poznawczych, tak samo jak luki w zdolnościach motorycznych, jak mówi Chomsky:

> [ludzie] będą, jak wszystkie inne organizmy, posiadać wyposażenie genetyczne, które umożliwi im wzrost i rozwój do dojrzałej postaci. Prosta logika oznacza, że wyposażenie, które to umożliwia, wyklucza także inne ścieżki rozwoju. Wyposażenie, które zapewnia zakres, ustanawia również ograniczenia[393].

Jak wiemy, dla Witkiewicza również istnienie Tajemnicy jest pewną oczywistością, z tym, że jej konieczność wynika nie tylko z ograniczeń poznawczych, ale i z natury Istnienia.

W filozofii misterian temat ograniczeń gatunkowych jest silnie eksponowany. Filozofowie podkreślają, że ograniczenia poznawcze dotyczą możliwości pewnego konkretnego gatunku, który jest efektem procesu ewolucji. Jak wiemy, Witkiewicz z zainteresowaniem podchodził do problemu gatunkowego aspektu poznania, niemniej jednak twierdził on, że obszar Tajemnicy zasadniczo przekracza podział na gatunki. Misterianie natomiast podkreślają fakt, że zdolności poznawcze wszystkich organizmów są ograniczone przez biologię. Szczury nie są w stanie poruszać się po labiryntach liczb pierwszych, tak jak ludzie nie potrafią poruszać się w powietrzu. Podobnie niektóre problemy mogą być poza naszym zrozumieniem. Oto jak McGinn komentuje słynny przykład nietoperza Nagela:

> Nie ma to nic wspólnego z ideą, że nie możemy sobie wyobrazić nas samych mających doświadczenia przeżycie nietoperza. To byłoby szalone. Oczywiście nie możesz sobie wyobrazić posiadania przeżyć nietoperza. Nikt nie może. Nie potrafię sobie wyobrazić posiadania doświadczeń, których nie mam. Niewidomy nie jest w stanie wyobrazić sobie siebie jako osoby doświadczającej wrażeń wzrokowych. To nie jest możliwe… Idea Nagela jest następująca: jedynym sposobem na posiadanie koncepcji danego rodzaju doświadczenia jest posiadanie tego typu doświadczenia[394].

---

[393] N. Chomsky, *Science, Mind, and Limits of Understanding: The Science and Faith Foundation (STOQ)*: https://chomsky.info/201401_/ (tłum. własne) [dostęp: 10.05.2024]. Twierdzenie to wskazuje na zbieżność poglądów Chomskiego z poglądami charakterystycznymi dla epistemologii ewolucyjnej.

[394] McGINN, C. in SHERMER, M.: Misterianism Redux. In: Scientific American, July 16, 2018: https://blogs.scientificamerican.com/observations/mysterianism–redux/ [dostęp: 12.10.2024]; jak pisałam w części poświęconej gatunkowym ograniczeniom poznawczym, i w tym względzie Witkiewicz zdawał odbiegać nieco od poglądów misterian, osłabiając absolutyzm misterianizmu związanego z możliwością „wczucia się" w inny gatunek. Rozstrzygnięcie, które z podejść wydaje się adekwatniejsze, pozostawiam

Zdaniem McGinna z jednej strony znamy świat zewnętrzny i potrafimy poprawnie rozumować; tajemnice mogą nawet służyć nam jako przydatne koncepcje na poziomie teoretycznym, ale nigdy nie rozwiążemy problemów, które te same z siebie rodzą. Z drugiej strony nie możemy sformułować metateorii, która wyjaśniałaby lukę poznawczą pomiędzy poziomem fizycznym oraz mentalnym, i uzasadniałaby nasze praktyki epistemiczne. Nie oznacza to jednak, że sceptycyzm jest najlepszą odpowiedzią[395]. Z faktu, że nie możemy sformułować metateorii, która wyjaśniałaby, w jaki sposób jesteśmy w stanie wiedzieć, nie wynika to, że w ogóle nie możemy tego wiedzieć.

Problem świadomości przedstawia się dla misterian następująco: nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć na pytanie, czym jest świadomość i w jaki sposób ona powstaje, gdyż zjawiska fizyczne i umysłowe są zasadniczo różne, i nie wiemy jak możliwe jest ich współwystępowanie, nawet jeśli rozumiemy korelacje między nimi występujące. Brakuje nam, twierdzą zwolennicy misterianizmu, odpowiedniej władzy poznawczej, by dwuaspektowość zjawiska (McGinn nazywa ją *własnością P*) spoić w jedno. Jesteśmy „ślepi na rozwiązanie", nie mamy odpowiednich kompetencji poznawczych, w miejsce odpowiedzi powstaje „luka eksplanacyjna". Dodatkową trudnością jest to, że własne zjawiska mentalne poznajemy poprzez introspekcję, natomiast stany mentalne innych poprzez percepcję. Ponadto nasze poznanie, w tym budowanie teorii, zawsze odbywa się w umyśle, nie może dokonać się na jakimś neutralnym, wykraczającym poza niego poziomie. Argument ten przypomina Witkiewiczowski problem bycia uwikłanym w procesie poznania w perspektywę pierwszoosobową.

Nie należy jednak zapominać o tym, że według misterian problem zatrzymuje się na poziomie epistmemologicznym. Luka wyjaśniająca istnieje nie dlatego, że w świecie istnieje przepaść pomiędzy tym, co fizyczne i psychiczne; istnieje, ponieważ w naszych zdolnościach poznawczych istnieje luka uniemożliwiająca połączenie świata fizycznego i świadomych stanów, które z niego powstają. Według Witkiewicza niemożliwość wyjaśnienia zjawiska świadomości oraz innych tajemnic sięga głębiej.

---

czytelnikowi. Osobiście twierdzę, że możliwość „wczucia", którą deklaruje Witkiewicz, pozostaje raczej tylko pewnym eksperymentem myślowym i próbą możliwości wyobraźni.

[395] M. de Caro, *Mysterianism and Skepticism*, "Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate", 2009, nr 1 (2), s. 454.

Zwolennicy misterianizmu twierdzą, że aby wyjaśnić fenomen świadomości (lub innych tajemnic) potrzebna byłaby nam metateoria, która łączyłaby w sobie pojęcia fizykalne z mentalistycznymi, gdyż na tym polega „problem" z tajemnicą, że nie można zredukować jej wyłącznie do opisu w kategoriach jednego z poglądów[396]. Innymi słowy, brakuje nam teorii, która wyjaśniałaby teorie występujące na bardziej podstawowym poziomie, wyjaśniałaby źródła naszej wiedzy, możliwość jej istnienia. McGinn stwierdza:

> To, czego potrzebujemy, jako maszyny przetrwania, to wiedza o tym, jak świat fizyczny i inne czujące istoty są skłonne się zachowywać; nic jednak nie gwarantuje, że powinniśmy być w stanie wiedzieć, w jaki sposób tę wiedzę zdobywamy. Wzięcie na siebie dodatkowego ciężaru zrozumienia, w jaki sposób świat oddziałuje na nasze zdolności w taki sposób, aby dostarczyć wiedzy o tym świecie, mogłoby być po prostu dla nas dezorientujące. TN [Naturalizm transcendentalny] jest niewątpliwie poprawną teorią w zastosowaniu do możliwości poznawczych psów (powiedzmy): pies wie, ale nie może wiedzieć, skąd wie[397].

W wypadku świadomości, na poziomie metateorii moglibyśmy zatem sformułować odpowiedź na pytania: Jak to się dzieje/jak możliwe jest, że pojawia się świadomość? Przypomina to pytania stawiane przez Witkiewicza, pytania pozostawione bez odpowiedzi. Nagel również zaznacza podobną wątpliwość:

> Aby zrozumieć hipotezę, że zdarzenie mentalne jest zdarzeniem fizycznym, potrzebujemy czegoś więcej niż tylko zrozumienia słowa „jest". Brakuje nam pomysłu, jak terminy mentalny i fizykalny mogłyby się odnosić do tej samej rzeczy, a nie dostarczają nam takiego poglądu zwykłe analogie z identyfikacjami teoretycznymi w innych dziedzinach[398].

---

[396] Marzęda zauważa, powołując się na kanadyjskiego filozofa, Williama Seagera, że metateoria zakłada coś więcej niż koekstensywność pojęć, W. Marzęda, *op. cit.*, s. 102. Twierdzi on, że dopasowanie jedno–jednoznaczne obu teorii możliwe będzie w dalszym stadium nauki lub problem zostanie przeformułowany i wyjaśniony w inny sposób lub przestanie być postrzegany jako problem, *ibidem*, s. 101. Autor szeroko krytykuje poglądy misterian nie tylko w tym względzie. Nie ma tu miejsca na prześledzenie tej polemiki w szczegółach, byłaby ona natomiast ciekawym rozwinięciem tematu problemów i tajemnic w filozofii i nauce.

[397] C. McGinn, *Problems in philosophy : the limits of inquiry*, Oxford 1993, s. 115, (tłum. własne).

[398] T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, przeł. A. Romaniuk, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" V, 1996, nr 1, s. 139.

Ani dla Witkiewicza, ani dla misterian sprowadzenie pojęć jednego poglądu do innego (u Witkiewicza fizykalnego do psychologicznego, u McGinna odwrotnie, Nagel zwraca uwagę na generalną niemożliwość identyfikacji dwóch porządków i teorii) w przypadku zjawiska o statusie tajemnicy nie byłoby czy nie jest krokiem wystarczającym. McGinn utrzymuje ponadto, że redukowalność ta, przynajmniej w przypadku świadomości, nie jest możliwa.

Choć stanowisko misterianizmu wydaje się być nieco pesymistyczne i wyklucza z naszego światopoglądu pewne formy rozumienia i rozwiązania problemów, jest jednak bardziej optymistyczne niż sceptycyzm i wydaje się, tak jak dla Witkiewicza, bardziej prawdopodobne niż wszystkie inne stanowiska filozoficzne, które starają się eliminować, oswajać, redukować tajemnice lub traktować je jako zjawisko mistyczne[399]. Paradoksalnie, wnioski misterian uznawane są czasem za niebezpieczną herezję, rodzaj postmodernistycznego stanowiska odrzucającego naukę.

Tajemnice wiedzy są jedynie względne. Są tajemnicami dla nas, są tajemnicami absolutnymi w świetle ograniczeń naszego gatunku i naszego subiektywizmu. W rzeczywistości, jak twierdzi McGinn:

> Wiedza wydaje się problematyczna jedynie z filozoficznego punktu widzenia, ponieważ jesteśmy tak daleko od uchwycenia jej obiektywnych warunków umożliwiających. Faktycznie, tak jak naiwnie przypuszczamy, nasza zdroworozsądkowa wiedza jest z natury solidna i niewymagająca kwalifikacji; po prostu nie możemy dojść do teorii wyjaśniającej, dlaczego tak jest[400].

Co więcej, nowym zadaniem filozofii, zdaniem Chomsky'ego, jest odnalezienie granic ludzkiego rozumienia i próba określenia granicy między problemami a tajemnicami, zagadnieniami, które leżą w zasięgu ludzkiego zrozumienia i poza nim[401]. Podobne zadanie stawiał przed filozofią Witkiewicz, postulując wyznaczenie granic Tajemnicy Absolutnej, koniecznej i nieredukowalnej, w odróżnieniu od możliwych do rozwiązania w dalszym toku nauki i filozofii problemów.

---

[399] Są to według McGinna cztery niedozwolone próby rozwiązania problemu świadomości. Nazywa je modelem DIME (deflation, irreducible, magical, eliminate), McGinn C., *Problems in philosophy : the limits of inquiry*, Oxford 1993, s. 14–17.
[400] C. McGinn, *Ibidem*, s. 122, (tłum. własne).
[401] N. Chomsky, *Science, Mind, and Limits of Understanding: The Science and Faith Foundation (STOQ)*: https://chomsky.info/201401_/, (tłum. własne).

Z pewnością nie można mówić o identycznych poglądach Witkiewicza i misterian. Oba stanowiska różnią poglądy na genezę tajemnicy, a także jej zakres. Witkiewicz, jeśli jest redukcjonistą, to jest redukcjonistą biologicznym, panpsychistą, z pewnością więc nie zgodziłby się z fizykalistycznym redukcjonizmem zaproponowanym przez McGinna. Natomiast zarówno stanowisko Witkiewicza, jak i misterian jest swoistą odpowiedzią na sceptycyzm – w filozofii i nauce są problemy do rozwiązania, ale są też niewytłumaczalne tajemnie, powstające w obrębie teorii formułowanych przez *homo sapiens*.

> Bez ograniczeń wzrostu i rozwoju nasze zdolności poznawcze również nie miałyby żadnego zasięgu. Podobnie, gdyby wyposażenie genetyczne nie narzucało żadnych ograniczeń na wzrost i rozwój organizmu, mógłby on stać się jedynie bezkształtnym ameboidalnym stworzeniem, odzwierciedlającym wypadki zachodzące w niezbadanym środowisku, z których każde było zupełnie inne. Bez zasad nie ma prawdziwie twórczej działalności, nawet jeśli praca twórcza podważa i rewiduje obowiązujące zasady[402].

Teza mówiąca, że ograniczenie naszych zdolności poznawczych jest czymś absolutnie zrozumiałym i koniecznym w procesie ewolucji brzmi przekonująco, jednak może budzić następujące pytanie: jak uzasadnić fakt, że granice te przebiegają w takim, a nie innym miejscu? Posiłkując się terminologią McGinna możemy pytać: dlaczego ewolucja nie wyposażyła naszych umysłów we własność P, która umożliwiłaby nam wyjaśnienie zjawiska świadomości czy innych tajemnic? Czy byłaby to zdolność nieprzystosowawcza (aktualnie wiadomo, że obecność takich cech stwierdza się u poszczególnych gatunków)? Czy pewne własności P nie rozwinęłyby się w sposób arbitralny? Witkiewicz ze swoją ontologiczną argumentacją dotyczącą genezy tajemnic wydaje się być bardziej przekonujący. Nawet jeśli jego wyjaśnienie nie jest w pełni satysfakcjonujące, to nie stwarza tego rodzaju trudności.

Próba odpowiedzi na pytania o granice poznania nie ogranicza się współcześnie do koncepcji zgromadzonych wokół misterianizmu. Pytanie o nasze możliwości poznawcze nurtuje wielu naukowców i filozofów i mimo ich naturalnego dążenia do szukania rozwiązań i odpowiedzi, koncepcja granic poznawczych czy tajemnic pojawia się tak często jak pozytywne rozwiązania problemów. Ograniczenia te

[402] *Ibidem* (tłum. własne).

pojawiają się tak w strukturze zewnętrznej świata, jak i w aparatach poznawczych podmiotów poznających. John Barrow w tonie pesymizmu poznawczego stwierdza:

> Prędkość światła jest ograniczona, równie ograniczona jest więc nasza wiedza o strukturze Wszechświata. Nie możemy dowiedzieć się, czy jest skończony, czy nieskończony, czy miał początek i czy będzie miał koniec, czy struktura fizyki jest taka sama wszędzie ani czy Wszechświat jest uporządkowanym, czy nieuporządkowanym miejscem. Zbadaliśmy najrozmaitsze ograniczenia istniejące w naszym dążeniu do poznania Wszechświata, którego jesteśmy częścią. Istnieją granice ludzkie, wynikające z natury naszego człowieczeństwa i naszej spuścizny ewolucyjnej. Są też granice technologiczne, wyrastające z naszej biologicznej natury[403].

Nasz postęp wiedzy zaszedł bardzo daleko, jednak pewne prawidła rzeczywistości czy zjawiska na zawsze pozostaną dla nas niewyjaśnione. Barrow, podobnie jak inni badacze i jak Witkiewicz, wskazuje na różne aspekty naszych ograniczeń. Są to strategie ograniczeń ewolucyjnych, ograniczenia wpisane w naturę ludzkiego umysłu, jak i te, najbardziej oczywiste, choć być może najłatwiejsze do przezwyciężenia (przynajmniej w perspektywie czasu), ograniczenia technologiczne czy obliczeniowe.

W rozważaniach współczesnych filozofów powraca też stale, nieobcy polskiemu filozofowi, motyw różnych poziomów rozumienia i poznania rzeczywistości. Opis fizykalny odkrywa przed nami tylko pewne zależności funkcjonowania zjawisk, nie odkrywa jednak przed nami ich istoty, nie dotyka esencji problemów.

Marcus du Sautoy w swej książce pod znamiennym tytułem *To, czego się nie dowiemy*, wyróżnia różne obszary wiedzy i niewiedzy. Istnieją rzeczy, które wiemy, istnieją takie, których nie wiemy, ale ich poznanie przypuszczalnie jest tylko kwestią czasu, akumulacji i rozwoju ludzkiej wiedzy, traktowanej jako efekt wspólnych dążeń ludzkości do odnalezienia prawdy. Istnieje jednak według niego również kategoria rzeczy, których wiedzieć nie będziemy nigdy gdyż, podobnie jak twierdzą pozostali przywoływani tu myślicieli, na ich poznanie nie pozwoli nam sama natura rzeczy oraz ograniczenia wpisane w naturę ludzką. Choć du Sautoy w wielu miejscach swej książki wskazuje na momenty w dziejach nauki, kiedy coś zdawało się niepoznawalne, a

[403] J. D. Barrow, *Kres możliwości? Granice poznania i poznanie granic*, przeł. H. Turczyn–Zalewska, Warszawa 2005, s. 283.

jednak to czas weryfikował pesymizm poznawczy, to jednak podkreśla, że pewne kwestie pozostaną nierozwiązane na zawsze. Idąc tym tropem wytycza, tak jak Witkiewicz przed niemal stu laty, negatywną Prawdę Absolutną poprzez wskazanie granic Tajemnicy. Francuski naukowiec wspomina w swej rozprawie o koncepcji „Boga luk", krytykowanej mocno przez szerokie gremium teologów, która Boga utożsamia właśnie z tym, co niepoznawalne. Miejsce na Boga jest tam, gdzie nie sięga nasza wiedza, czy inaczej, Bóg jest tym w swej naturze, co niepoznawalne[404].

Dla Witkiewicza, tak jak dla du Sautoy'a, Bóg nie jest przekonującą odpowiedzią na bezmiar Tajemnicy. Dążenie do poznania natury rzeczywistości jest wzbijaniem się na wyżyny ludzkiej egzystencji, a niemożność uzyskania odpowiedzi na niektóre pytania nie przekreśla naszych starań. Wręcz przeciwnie, odsłania przed nami „wspaniałą tajemniczość" świata:

> […] bez względu na wynik, sama konieczność najogólniejszego poznania jest jednym z najpiękniejszych instynktów ludzkich i świadome wyrzekanie się go jest po prostu duchową zbrodnią, a ludzie głoszący bezwartościowość filozofii, dlatego że nie daje ona takiego wyjaśnienia jak każdy opis danej rzeczy w ramach poglądu życiowego, lub poglądu danej nauki, są według mnie społecznymi złoczyńcami, chcącymi odebrać ludziom ich największy skarb, który pozwala im wznieść się ponad życiowe kontyngencje (dowolności?) i oglądać świat w jego wspaniałej tajemniczości, poprzez system koniecznych pojęć tajemniczość ograniczających[405].

[404] Są to twierdzenia nurtu zwanego teologią apofatyczną, zapoczątkowanego już w czasach starożytnych.
[405] Witkiewicz S.I., *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, s. 55.

Zakończenie

Rozprawa ta miała na celu uzupełnienie pewnej luki w badaniach nad twórczością filozoficzną Stanisława Ignacego Witkiewicza. Jednocześnie starałam się w niej ukazać pewne zadania badawcze, podejmowane przez innych badaczy, w innej, teoriopoznawczej optyce.

Analiza problemu granic poznania obecny w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza, a traktowany przez badaczy raczej drugoplanowo, dopełnia całokształt namysłu nad tą filozofią i jednocześnie mówi nam wiele o podstawach światopoglądu polskiego filozofa i artysty, tak charakterystycznego i oryginalnego w swej twórczości, a jednocześnie, jak starałam się wykazać, mającego po swojej stronie całą rzeszę nie tylko dawnych, ale i współczesnych filozofów.

Moim celem nie było podjęcie polemiki z Witkiewiczem odnośnie jego stanowiska wobec miejsca epistemologii w systemie nauk filozoficznych, nie próbowałam też imputować mu żadnych poglądów, twierdząc, że w zamaskowany sposób głosi on mocne tezy epistemologiczne lub odrzuca teorię poznania jako osobną dziedzinę z powodu jakichś mniej lub bardziej uświadomionych względów. Starałam się natomiast pokazać niezaprzeczalną obecność tej problematyki w jego pismach, uwypuklić ją i prześledzić jej reprezentacje w pismach odczytywanych dotychczas z perspektywy głównie ontologicznej.

Z racji tej, że Witkiewicz nie zajmował się epistemologią wprost, odrzucając ją jako osobną dziedzinę filozofii, koniecznym było prześledzenie całego jego filozoficznego dorobku pod kątem wątków i problemów teoriopoznawczych. Istotnym źródłem okazała się również korespondencja filozoficzna, która w szczególny sposób uzupełnia obraz Witkiewiczowskich poglądów, jak i dostarcza wiedzy o wątpliwościach, jakie mu towarzyszyły, ukazując go jako filozofa stale poszukującego, nie tylko polemizującego z innymi, ale i wchodzącego w polemiczny dialog z samym sobą. Wątki te przybierają rozmaite formy. Raz są to wtrącone jakby *ad hoc* komentarze, innym razem obszerne fragmenty rozpraw. Niektóre z zagadnień, leżące w kręgu moich zainteresowań, w szczególności poglądy Witkiewicza na naukę, zostały szczegółowo i wielowątkowo omówione przez badaczy jego twórczości, w związku z

tym, w niektórych miejscach swych analiz, posiłkowałam się ich ustaleniami. Za każdym razem jednak nawet te istniejące już ustalenia ukazywałam w świetle pytań teoriopoznawczych, uzupełniając całość o zagadnienia, które dotychczas nie były poruszane w kontekście filozofii Witkiewicza. Każdorazowo moim celem było także wykazanie, że problemy, jakich dotykał Witkiewicz, są nadal obecne w filozofii. Starałam się przybliżyć współczesne dyskusje toczące się na ich temat i wskazać interesujące pokrewieństwa i podobieństwa.

Z powyższych powodów każdy rozdział tej pracy ma nieco inną strukturę i charakter, wszystkie natomiast prowadzą do, jak uważam, centralnej koncepcji nie tyle ontologicznej, co epistemologicznej, jaką jest Tajemnica Istnienia, której poświęcam ostatnią, zamykającą część tej rozprawy.

1. Wnioski

Witkiewicz rozpoczyna swoje poszukiwanie pewności, które jednocześnie jest wytyczaniem granic tej pewności i poznawalności, od zwykłego, potocznego poglądu na świat. To w nim upatruje podstaw naszych sądów o świecie i jest przeświadczony o ich zasadności, przynajmniej w ogólnym zarysie. Podstawowe przekonania dotyczące istnienia nas samych i otaczającego nas świata są niezbywalne i niepodlegające zmianom. Umożliwiają nam one funkcjonowanie w świecie, ale przede wszystkim orzekanie o nim i kształtowanie bardziej złożonych poglądów i twierdzeń, filozoficznych i naukowych. Przez Witkiewicza przemawia umiarkowany optymizm poznawczy i przyjęty na podstawie swoistej argumentacji realizm. Zaznacza tym samym, że pogląd życiowy stanowi tylko punkt wyjścia w próbach usystematyzowania wiedzy na temat rzeczywistości i musi zostać poddany zasadniczej krytyce oraz sproblematyzowaniu. Jednocześnie nie bierze on pod uwagę wielu wątpliwości, jakie budzi założenie istnienia jednego, ujednoliconego poglądu życiowego, bezwzględnego jeśli idzie o obowiązywanie w czasie i przestrzeni (zakres geograficzny). Skonfrontowany z tymi wątpliwościami, broniłby zapewne tezy, że pewien zakres twierdzeń zdroworozsądkowych obowiązuje właśnie w sposób absolutny. Ta pewność potrzebna mu jest, by nie popaść w relatywizm czy skrajny sceptycyzm już na

poziomie podstawowych twierdzeń i pojęć, które staną się podstawą jego filozoficznego systemu.

Zasadnicza część twierdzeń zdroworozsądkowych, jego zdaniem, obecna jest również w nauce, choć ulega ona znaczącemu sproblematyzowaniu i przybiera nieraz zupełnie abstrakcyjną formę, pozornie odbiegającą od zdroworozsądkowych przekonań na świat. Naukę, a właściwie nauki ścisłe i przyrodnicze, traktuje Witkiewicz jako bardzo sprawne i rozbudowane narzędzie służące do opisu i wyjaśniania wielu zjawisk. Nie kwestionuje metodologii ani wyników nauki, zwraca natomiast uwagę na jej procesualność i postęp. Nie stawia sobie pytań z zakresu socjologii wiedzy, choć w jakiejś mierze dostrzega zapośredniczenie poznania naukowego w osobie badacza, a więc podmiocie poznającym. Daleki jest jednak od relatywizowania osiągnięć nauki, czy paradygmatycznej narracji. Dla niego nauka, choć mająca swe ograniczenia, zasadniczo ma charakter akumulacyjny i stale się rozwija, daje nam też w miarę rzetelny i systematyzujący opis rzeczywistości. Problemy z nauką zaczynają się dopiero wtedy, gdy wkracza ona na nie swój obszar, obszar filozofii, a w jej ramach próbuje się mówić o zagadnieniach, które poza te ramy wykraczają. Na tym polega też słabość i niewystarczalność nauki. Nie przynosi ona odpowiedzi na esencjalne pytania o naturę istnienia. Z tego rzędu pytaniami może mierzyć się tylko filozofia, musi jednak odbywać się to z koniecznym uwzględnieniem ustaleń nauk szczegółowych, w szczególności fizyki i biologii. Naukowa filozofia natomiast pozostaje czymś sprzecznym, gdyż filozofia i nauka są niewspółmierne. Każda nauka bowiem jest „jednościowa" i ma jednorodny system pojęć, filozofia natomiast (ontologia) przeciwnie – ma charakter niejednorodny, gdyż próbuje dokonać opisu na dwóch poziomach[406]. Jednym z nich jest Istnienie Poszczególne wraz z otaczającym go światem, z drugiej problem relacji materii żywej do materii martwej i konieczność uzgodnienia poglądów fizykalnego i psychologicznego.

Przekonanie o postępie dotyczy nie tylko nauki, ale i filozofii. Dzieje filozofii postrzega Witkiewicz jako samodoskonalący się proces. Filozofowie od starożytności po współczesność zajmują się zasadniczo tymi samymi zagadnieniami, a ich koncepcje stanowią, świadomy lub nie, dialog z poprzednikami, co prowadzi do doskonalenia lub odrzucania poszczególnych idei. Nawet koncepcje zupełnie nietrafione, twierdzi Witkiewicz, ukierunkowują dalszy rozwój filozofii. Proces ten jednak nie jest

[406] S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 448–449.

nieskończony, a jego kresem jest wyznaczenie Prawdy Absolutnej Negatywnej, stworzenie takiego systemu, który wyczerpująco opisze rzeczywistość, ale tylko w granicy, ponieważ wyjaśnienie pewnych zjawisk i praw na zawsze pozostanie w obszarze Tajemnicy Istnienia. Niemożność ta spowodowana jest zaś samą naturą Istnienia, której jesteśmy częścią i nie możemy jej wyeliminować mimo stosunku odpowiedniości między naszym aparatem poznawczym a zasadniczymi prawami rządzącymi Istnieniem.

Wokół Tajemnicy Istnienia buduje się Witkiewiczowski system filozoficzny i światopogląd. Tajemnica ma charakter absolutny i ścisły, określa nasze miejsce jako podmiotu poznającego wobec poznawanej rzeczywistości, wyznacza granice naszej wiedzy, a jej akceptacja i skonfrontowanie się z nią nadają naszej egzystencji metafizyczny wymiar. Pozbawiałoby nas tego przyjęcie wiary w byt transcendentny, dzięki któremu pozornie moglibyśmy „załatwić problem" Tajemnicy. Witkiewicz stawia sprawę jasno: „Bóg mi nic nie pomoże, niepotrzebny luksus – zamiast tajemnicy koniecznej, luksusowy nonsens. Wolę nie"[407]. Uciekanie się do transcendencji zamiast przyjęcia koniecznej, logicznie wynikającej z systemu pojęć, Tajemnicy jest dla Witkiewicza nieuczciwym zabiegiem. Nasze poznanie jest ograniczone i takim pozostanie, brak w tym szczególnego mistycyzmu, jest to konieczność wynikająca z samej natury rzeczy. Możemy jedynie zbliżać się do negatywnego opisu Prawdy, precyzując definicję Tajemnicy, czyniąc postępy w nauce, jak i udoskonalając system filozoficzny, w wypadku polskiego filozofa – system Ontologii Ogólnej. Nie zmienia to faktu, że i bez założenia istnienia Transcendencji, Absolutu, nasza egzystencja przesiąknięta jest metafizyką. Pogodzenie się z faktem ludzkich ograniczeń poznawczych, z istnieniem Tajemnicy, sprawia, że nasza egzystencja staje się jeszcze bardziej fascynująca.

[407] S. I. Witkiewicz, *Listy II, wol. 2, cz. 1*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017, s. 144, list z 16 IV 1937.

2. Aktualność filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza

Witkiewicz wieścił rychły koniec filozofii (dojście do granic jej pojęciowych możliwości), częściowo zależny również od wyczerpania się możliwości nauk szczegółowych. I choć w pewnym miejscu wspomina o okresie około dwustu lat, to wydaje się, że po upływie połowy z nich, nauka i filozofia nadal mają się dobrze i w ich ramach podejmowane są próby odnalezienia odpowiedzi na kluczowe pytania o naturę ludzką i rzeczywistości. Nauka bez wątpienia nadal się rozwija i specjalizuje, choć pewne kwestie pozostają niewyjaśnione, tak samo jak sto, czy dwa tysiące lat temu. Obszar Tajemnicy, który dość precyzyjnie wyznaczył Witkiewicz w pierwszych dekadach XX wieku, pozostaje nienaruszony. I mimo panującego wciąż kultu scjentyzmu, rozwoju fizyki, biologii, kognitywistyki oraz badań nad umysłem, pewne problemy, jak chociażby problem psychofizyczny, pozostają wyjaśnione tylko na określonym poziomie opisu, dla Witkiewicza – niewystarczającym.

Istotnym w tej pracy było ukazanie filozofii Witkiewicza nie tylko w synchronicznym, ale i diachronicznym ujęciu, a metodologii tej przyświecały dwa cele. Jednym z nich było ukazanie aktualności tejże filozofii, możliwości wpisania jej we współczesne dyskusje oraz ukazanie pewnych jej pokrewieństw ze stanowiskami i poglądami współczesnych filozofów. To zadanie badawcze z pewnością nie zostało wyczerpane i możliwa jest jego kontynuacja. Prawdopodobnie wciąż istnieją pokrewieństwa i analogie, czekające na wskazanie i komparatystyczną analizę.

Diachroniczne ujęcie filozofii Witkiewicza, jak zaznaczyłam na wstępie, wpisuje się ponadto w poglądy polskiego filozofa na rozwój tejże. Podstawowe zagadnienia są obecne w filozofii od zawsze, a jej historia jest nieustającym do nich powrotem. Witkiewicz był przekonany, że jego system Ontologii Ogólnej zbliża się do systemu ostatecznego, jednocześnie dopuszczał jego korekty i uzupełnienia. W swej twórczości, jak twierdził, zajmował się zagadnieniami najistotniejszymi, jego rozważania nie mogły natomiast być i nie były, czymś odseparowanym, stanowiły kontynuację dociekań trwających od wieków, będąc ogniwem łańcucha, który ma swoją kontynuację współcześnie i będzie miał w kolejnych dziesięcioleciach, a może i stuleciach, jeśli urzeczywistnienie katastroficznych wizji Witkiewicza w cudowny sposób ponownie zostanie odroczone o kolejny etap w dziejach. Warto zauważyć, że sam Witkiewicz przyjmował zarówno perspektywę synchroniczną, jak i diachroniczną. W swych pismach odnosił się do całej tradycji filozoficznej, przywołując Berkleya,

Kanta, Leibniza i wielu innych. Jednocześnie starał się być na bieżąco ze współczesnymi tendencjami i żywo je komentował. Obserwując współczesną filozofię z pewnością byłby kontent wiedząc, że mimo pewnych tendencji, filozofowie nie zapomnieli o całym dotychczasowym dorobku, jak i nie porzucili w sposób ostateczny rozważań istotnych oraz byłby ciekaw, jaki przybrały one kształt.

Tym bardziej dziwią współczesne gorące dyskusje o aktualności filozofii Witkiewicza, o jej wartości i wartości samych dyskusji na jej temat. Można oczywiście przyjąć inne niż Witkiewicz stanowisko wobec rozwoju filozofii, można się z jego propozycjami filozoficznymi nie zgadzać. Podejmując jednak temat, warto chyba uwzględnić poglądy Witkiewicza i jego „metaperspektywę". Niestety w dyskusji tej wciąż raz po raz pojawiają się głosy mówiące o bezwartościowości Witkiewiczowskiej filozofii czy degradujące jej znaczenie i rolę w twórczości polskiego filozofa[408]. Głosy krytyczne nieraz przyjmują kuriozalną formę samozaprzeczenia. Powstają i podawane są do druku rozprawy, które dowodzą, że właściwie nie ma czego komentować lub nie warto tego robić.

Na szczęście obok tego typu głosów pojawiają się rzetelne rozprawy i dyskusje, a z biegiem lat filozofia Witkiewicza jest coraz głębiej zanalizowana i rozpoznana. Co ważne, dzięki tej pracy, rośnie, choć bardzo powoli, szersza znajomość filozofii Witkiewicza, nie tylko jego historiozofii i estetyki, ale także ontologii, filozofii nauki i, jak mam nadzieję, również dzięki tej skromnej pracy, epistemologii, choć niewątpliwie pozostaje na tym polu jeszcze bardzo wiele do zrobienia. Witkiewicz bowiem był filozofem „totalnym" (jedynie etyka nigdy nie stała się przedmiotem jego zainteresowań) i imponującym, mimo niewątpliwych ułomności stylu i metodologii. Zajmowały go problemy i zagadnienia zupełnie podstawowe, postawił sobie zadanie próby odpowiedzi na największe filozoficzne pytania. Choć uważał ontologię za centralną dziedzinę filozofii, to chcąc nie chcąc, poruszał wiele zagadnień teoriopoznawczych i również na tym polu proponował wiele interesujących odpowiedzi, niezależnie od tego czy uważał je za zagadnienia osobne czy nierozerwanie związane z ontologią.

---

[408] *Vide* J. Tarnowski, *Czy filozofię Witkacego można uratować?,* [w:] *Powroty do Witkacego. Materiały sesji naukowej poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi, Słupsk, 7–8 maja 2004*, red. J. Tarnowski, Słupsk 2006, s. 253–263. J. Tarnowski, *Filozofia Witkacego – intelektualny żart?,* [w:] Witkacy w Polsce i na świecie, red. M. Skwara, Szczecin 2001, s. 139–145.

3. Perspektywy badawcze

W rozprawie tej zostały zarysowany stosunek Witkiewicza do teorii poznania i jej relacji do ontologii, zagadnienie to jednak zasługiwałoby na osobne, szerokie omówienie. Autor *Monadologii*, jak wiemy, zaprzeczał istnieniu osobnej dyscypliny, jaką miałaby być właśnie teoria poznania, jednocześnie nie był w stanie (i z pewnością nie zamierzał) wyeliminować zagadnień epistemologicznych ze swojej filozofii. Jednym z możliwych zadań badawczych byłoby więc zbadanie szczegółowych poglądów Witkiewicza na teorię poznania (w szczególności manifestujących się w jego polemice z Rudolfem Carnapem i poglądami Koła Wiedeńskiego) w kontekście zagadnienia wzajemnego stosunku poszczególnych subdyscyplin filozofii.

Praca ta miała między innymi na celu ukazanie aktualności poruszanych przez Witkiewicza zagadnień, stąd też zabrakło w niej miejsca na prześledzenie możliwych inspiracji poglądami epistemologicznymi wielkich poprzedników Witkiewicza, takich jak Immanuel Kant czy David Hume[409].

Nie zostały również z pewnością wyczerpane wątki współczesne. Z przywołanych tu pokrewieństw, na szersze porównawcze omówienie (wykraczające poza zagadnienie granic poznania, czy w ogóle zagadnienia epistemologiczne) zasługiwałyby poglądy filozofów z nurtu misterianizmu, jak i filozofia Comte-Sponville'a, która także na innych poziomach odsłania liczne analogie z myślą polskiego filozofa. Koncepcje duchowości ateistycznej i wiary filozoficznej także wskazują horyzont możliwych poszukiwań badawczych dla kolejnych filozofów gotowych zmierzyć się z wszechstronnym dorobkiem filozoficznym Stanisława Ignacego Witkiewicza.

[409] Wiadomo, że Witkiewicz był dobrze zapoznany z historią filozofii, w tym z pismami tak znaczących filozofów jak Kant czy Hume. Wielekroć przywoływał ich nazwisko w swych pracach, o lekturze dzieł Kanta wspominał w listach, m. in. do Romana Ingardena. Otwartą polemiką miał jednak w zwyczaju prowadzić wyłącznie ze współczesnymi mu filozofami, stąd wszelkie możliwe wpływy jego poprzedników wymagają raczej „wytropienia".

Bibiliografia

Teksty źródłowe

Witkiewicz S.I., Ingarden R., *Korespondencja filozoficzna*, Warszawa 2002.

Witkiewicz S.I., *Listy I*, oprac. T. Pawlak, Warszawa 2013.

Witkiewicz S.I., *Listy II, wol. 2, cz. 1*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017.

Witkiewicz S.I., *Listy II, wol. 2, cz. 2*, oprac. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa 2017.

Witkiewicz S. I., *Listy do żony (1932–1935)*, oprac. i przypisami opatrzył J. Degler, Warszawa 2016.

Witkiewicz S.I., *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, oprac. M. Dombrowski, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2014.

Witkiewicz S.I., *Narkotyki. Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993.

Witkiewicz S.I., *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 2002.

Witkiewicz S. I., *Ogólna podstawa krytyki poglądów Koła Wiedeńskiego i pokrewnych (Zarzut błędnego koła)*, oprac. P. Pawlak, [w:] „Sztuka edycji", nr 9 (1), 2016, s. 69–102.

Witkiewicz S.I., *Pisma krytyczne i publicystyczne*, oprac. J. Degler, Warszawa 2015.

Witkiewicz S.I., *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932),* oprac. B. Michalski, Warszawa 2002.

Witkiewicz S.I., *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2002.

Witkiewicz S.I., *Zagadnienie psychofizyczne*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2003.

Opracowania dotyczące filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza

Biegalska A., *Filozofia przyrody w recepcji Stanisława Ignacego Witkiewicza. Czas i przestrzeń*, „Ruch Filozoficzny, nr 3(3), 2004, s. 429–440.

Biegalska A., *Whiteheadowska koncepcja poznania w kontekście zarzutów Stanisława Ignacego Witkiewicza zawartych w "Krytyce poglądów Alfreda North Whiteheada"*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 10, 2004, s. 39–50.

Błoński J., *Od Stasia do Witkacego*, Warszawa 1997.

Błoński J., *Witkacy na zawsze*, Kraków 2003.

Choynowski M., *Jeszcze o śmierci Witkacego* [w:] *Witkacy. Życie i twórczość*, red. J. Degler, Wrocław 1996, s. 267–274.

C h o y n o w s k i M., *Witkacy, ślub i religia*, „Sztuka", 1989, nr 4, s. 69.

Dombrowski M., *Filozof problematyczny. Studia o myśli S. I. Witkiewicza*, Wrocław 2024.

Dombrowski M., *Filozofia i nauka. Trudne związki. Metallmann – Witkiewicz – Gawecki*, Toruń 2011.

Dombrowski M. *Monadologia Witkiewicza dziś. O zegarach, żyjątkach i panpsychizmie*, [w:] *Witkacy bez granic. W stulecie Czystej Formy*, red. J. Degler, Słupsk 2023, s. 103–113.

Dombrowski M., *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Toruń 2018.0

Dombrowski M., *Ontologia contra metafizyka – na marginesie polemiki S. I. Witkiewicza z Romanem Ingardenem*, „Kwartalnik Filozoficzny", 2007, nr 2, s. 81–92.

Dombrowski M., *Panpsychizm a emergentyzm, albo o stopniowaniu tajemnicy*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria", 2019, nr 3, s. 139–157.

Dombrowski M., *Próba rekonstrukcji monadyzmu dynamicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Studia z filozofii polskiej", 2008, nr 3, s. 299–320.

Dombrowski M., *Stanisław Ignacy Witkiewicz – filozof problematyczny*, „Kultura i Edukacja", 2007, nr 3, s. 49–61.

Dombrowski M., *Stanisław Ignacy Witkiewicz o nauce*, „Studia Philosophica Wratislaviensia", 2011, nr 4, s. 97–110.

Dombrowski M., *Witkacego metafizyka cielesności*. „Avant: Trends in Interdisciplinary Studies", 2014, nr 5 (1), s. 153–171.

Gawecki B.J., *Skróty Witkacego*, „Przekrój", 1972, nr 1397, s. 8–9.

Gruszka-Zych B., *Witkacy metafizyczny*, „Gość Niedzielny" nr 6, 2005, za: portal gosc.pl, https://www.gosc.pl/doc/803654.Witkacy_metafizyczny/2 [dostęp: 13.08.2020].

Ingarden R., *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J. E. Płomieński, Warszawa 1957, s. 169–176.

K a ł o w s k a A., *Witkacy. Etyka*, Łódź 2016.

Kmiecikowski W., *Fenomen Istnienia w ujęciu Stanisława Ignacego Witkieiwcza*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, t. 3, red. M. Rembierz, K. Śleziński, Bielsko–Biała–Kraków 2008, s. 267–285.

Kmiecikowski W., *Granice Witkiewiczowską drogą do Tajemnicy Istnienia*, [w:] Idem, *Istnienie, Człowiek, Moralność. Studia z dwudziestowiecznej Filozofii Polskiej*, Chojnice 2017, s. 106–122.

Kmiecikowski W., *Witkiewiczowska koncepcja uczucia metafizycznego. Objawienie Istnienia.*, „Studia Bydgoskie", 2009, nr 3, s. 49–72.

Kmiecikowski W., *Wokół Istnienia Poszczególnego, niezależności i konieczności. Kilka uwag w perspektywie monadyzmu biologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Filozofia Chrześcijańska" 20, 2023, s. 7–28.

Kmiecikowski W., *Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia*, „Filozofia Chrześcijańska", 2008, nr 5, s. 109–125.

Kościuszko K., *Prawda absolutna w ujęciu Witkacego i Husserla*, [w:] *Z zagadnień współczesnej aksjologii*, red. S. Opara, E. Starzyńska–Kościuszko, Olsztyn 1996, s. 131–139.

Kościuszko K., *Stanisław Ignacy Witkiewicz wobec nieskończoności aktualnej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo", 2014, nr 20, s. 29–41.

Kościuszko K., *Witkacy uwikłany w spór między absolutną a relacyjną teorią przestrzeni* „Rocznik Podhalański", 2016, nr 11, s. 321–336.

Kościuszko K., *Witkiewicz a problem psychofizyczny*, „Zeszyty Naukowe WSP w Olsztynie. Prace Filozoficzne", 1995, nr 1, s. 63–72.

Kościuszko K., *Wokół Witkacego*, Olsztyn 2019.

Kościuszko K., *Wstęp do metafizyki Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo", 2016, nr 22, s. 207–220.

Kotarbiński T., *Filozofia St. I. Witkiewicza*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J.E. Płomieński, Warszawa 1957, s. 11–20.

Leszczyński J., *Filozof metafizycznego niepokoju*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J.E. Płomieński, Warszawa 1957, s. 93–118.

Lubecki M., *Istnienie i metafizyczny niepokój w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza,* „Estetyka i Krytyka", nr 3 [30], 2013, s. 71–86.

Ł a s z o w s k i A., *Wspomnienie o St. Ignacym Witkiewiczu*, „Życie i Myśl" 1968, nr 3, s. 63–77.

Michalski B., *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 1979.

Michalski B., *Spór o istnienie świata realnego w nieznanych listach Witkacego do Ingardena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 46, 2001, s. 59–80.

Michalski B., *System „Ontologii Ogólnej", czyli „Ogólnej Nauki o Istnieniu" Stanisława Ignacego Witkiewicza (studium biologicznej wersji monadyzmu)*, [w:] *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, red. M. Głowiński, j. Sławiński, Wrocław 1972, s. 199–226.

Michalski B., *Filozofia ontologicznego pluralizmu S. I. Witkiewicza*, [w:] S. I. Witkiewicz, *Pisma Filozoficzne i Estetyczne*, t. IV: *Zagadnienie psychofizyczne*, red. B. Michalski, Warszawa 1978.

Michalski B., *Witkacego portret nowoczesny – myślę… i czuję swoje ciało*, *więc jestem*, [w:] *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Miodek, Wrocław 2005, s. 387–396.

Morszczyński W., *Stanisława Ignacego Witkiewicza logika Istnienia*, „Studia z Filozofii Polskiej", 2008, nr 3, s. 321–347.

Mordka A., *Człowiek w obliczu Tajemnicy Istnienia. Uwagi do koncepcji ontologicznej S. I. Witkiewicza*, „Tarnowskie Studia Teologiczne", nr 40, 2021, s. 73–90.

Nowaczyk J., *Nieznany Bóg Witkacego*, „Ateneum Kapłańskie", 1980, nr 3, s. 413–423.

Nowaczyk J., *Ontologiczne uwarunkowania ateizmu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Studia Philosophiae Christianae", 1981, nr 1, s. 73–100.

Oknińska Cz., *Ostatnie 13 dni życia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, podała do druku Janina Kolendo, „Kierunki" 1976, nr 13.

Ostrowski A., *Konieczność Nicości Absolutnej*,

Oziębłowski M., *Czy zegarek może składać się z żyjątek? Albo: O uczuciu metafizycznym w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Prace Naukowe akademii im. Jana długosza w Częstochowie. Filozofia", 2015, nr 12, s. 135–152.

Oziębłowski M., *Redukcja metafizyki. Stanisław Ignacy Witkiewicz i ponowoczesna transformacja pragmatyczna*, Częstochowa 2021.

Pękala T., *Witkacy kontra Witkiewicz. Konflikt paradygmatów,* [w:] *Witkacy. Materiały z sesji naukowej poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi*, Słupsk, 7–8 maja 2004, red. J. Tarnowski, Słupsk 2006, s. 225–240.

Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza, oprac. P. Pawlak, M. Łowejko, Warszawa 2017.

Rosiak M., *Biologiczny monadyzm Stanisława Ignacego Witkiewicza jako próba poprawienia monadologii Leibniza*, [w:] *Beznadziejność i nadzieja. W kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza*, red. W. Maciąg, Kraków 1988, s. 55–63.

Smoczyński S., *Stanisław Ignacy Witkiewicz – ostatnie dni*, [w:] *Witkacy. Życie i twórczość*, red. J. Degler, Wrocław 1996, s. 251–266.

Sokół L., *Kim był Witkacy? Nienaukowy wstęp do przyszłej witkacologii*, [w:] *Witkacy. Materiały z sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi w 60. Rocznicę śmierci. Słupsk, wrzesień 1999*, red. A. Żakiewicz, Słupsk 2000, s. 15–28.

Szpakowska M., *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 1976.

Sztaba W., *W nieskończonej plątaninie wszechświata*, Sztaba_ https://www.witkacologia.eu/uzupelnienia/Sztaba/Tresci_nieistotne.html [dostęp: 27.08.2024]

Tarnowski J., *Czy filozofię Witkacego można uratować?,* [w:] *Powroty do Witkacego. Materiały sesji naukowej poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi, Słupsk, 7–8 maja 2004*, red. J. Tarnowski, Słupsk 2006, s. 253–263.

Inne opracowania

Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1983.

Avenarius R., *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegner, oprac. A. Waszczenko, wstęp B. Wolniewicz, Warszawa 1969.

Baggini J., *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs, Warszawa 2013.

Barrow J. D., *Kres możliwości? Granice poznania i poznanie granic*, przeł. H. Turczyn-Zalewska, Warszawa 2005.

Barrow J. D., *Księga nieskończoności. Krótki przewodnik po tym, co nieograniczone, ponadczasowe i bez końca*, przeł. T. Krzysztoń, Warszawa 2008.

Berkeley G., *Traktat o zasadach ludzkiego poznania,* przeł. J. Salamon, Kraków 2006.

Blackford R., Schüklenk U., *Dlaczego jesteśmy ateistami*, przeł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2020.

Bremer J., *Dwa obrazy świata: manifestujący się i naukowy*, „Roczniki Filozoficzne" 60, nr 1, 2012, s. 27–49.

Bunge M., *Crisis y la reconstrucción de la filosofía*, Barcelona 2002.

Butmanowicz-Dębicka I. M., *Wiedza pozaracjonalna w świetle wybranych teorii*, Kraków 2015.

Campbell K., *Philosophy and Common Sense*, “Philosophy”, 1988, nr 63 (244), s. 161 – 174.

Chomsky N., *Jakimi istotami jesteśmy?*, przeł. J. Rybski, Kraków 2017.

Chomsky N., *Problems and Mysteries in the Study of Human Language*, [w:] *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar–Hillel*, red. A. Kasher, Dordrecht, 1976, s. 281–357.

Chomsky N. *Reflections on the Language*, New York, 1975.

Chomsky N., *Science, Mind, and Limits of Understanding: The Science and Faith Foundation (STOQ)*: https://chomsky.info/201401_/ [dostęp: 15.11. 2023]

Chwal J., *Pogranicze nauk – na przykładzie epistemologii ewolucyjnej i innych zastosowań teorii ewolucji*, „Pogranicze. Studia społeczne” 20, 2012, s. 297–320.

Chwedeńczuk B., *Na glinianych nogach*. *Eseje o religii*, Katowice 2025.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna : [wprowadzenie do duchowości bez Boga]*, przeł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

Czarnocka M., *Modyfikacje klasycznego pojęcia prawdy*, „Filozofia Nauki” 4, 1996, nr 3(15), s. 103–114.

Czarnocka M., *Podmiot poznania a nauka*, Toruń 2012.

Dawkins R. *Bóg urojony*, przeł. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007.

De Caro M., *Realism, Common Sense, and Science*, “The Monist”, 2015, nr 98 (2) s. 197–214.

De Caro M., *Mysterianism and Skepticism*, “Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate”, 2009, nr 1 (2), s. 449–458.

Dennett D. C., *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2005.

Dębowski J., *Bezpośredniość poznania : spory, dyskusje, wyniki*, Lublin 2000.

Dębowski J., *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*, Lublin 2001.

Drozdowicz Z., *Koniec dotychczasowego świata filozofów?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 23, 2014, nr 1 (89), DOI: 10.2478/pfns-2014-0006, s. 45–50.

Du Sautoy M., *To, czego się nie dowiemy. Badania granic nauki*, przeł. J. i A. Skalscy, Warszawa 2018.

Eilstein H., *Uwagi o granicach potencji poznawczej podmiotu naturalnego*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i* filozofii, red. E. Kałuszyńska, Warszawa 1998, s. 42–73.

Emmons R. A., *Spirituality: recent progress*, [w:] *A life worth living: contributions to positive psychology*, red. M. Csikszentmihalyi, I. Csikszentmihalyi, New York 2006, s. 62–84.

Flanagan O., *The Science of the Mind*, Cambridge 1991.

Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego : wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuszkiewicz, Lublin 1986.

Gasparyan D., *"Ignoramus et Ignorabimus"? Does Contemporary Antiphysicalism Have a Positive Program?*, Higher School of Economics Research Paper, 2013, nr 1, s. 1–12.

Gawecki B.J., *Monadyzm biologiczny i panpsychosomatyzm*, [w:] *Rozprawy filozoficzne*, red. L. Gumański, Toruń 1969, s. 71–83.

Geertz C., *Common Sense as a Cultural System*, "The Antioch Review", 1992, nr 1–2, s. 5–26.

Grabowski M., *O ekskluzywności nauki. O jednym argumencie na rzecz nieusuwalności podmiotu w poznaniu naukowym*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa*, red. E. Kałuszyńska, Warszawa 1998, s. 74–84.

Gottfried G., *Teoria poznania : od Kartezjusza do Wittgensteina*, przeł. T. Kubalica, Kraków 2007.

Górna M., *Założenia filozoficzne w nauce. Szkic historyczno–kulturoznawczy*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce", 2012, nr 51, s. 3–20.

Gray J., *Siedem typów ateizmu*, przeł. A. Wilga, Warszawa 2020.

Grobler A., *Epistemologia : sandwiczowa teoria* wiedzy, Kraków 2019.

Grobler A., *Prawda a wiedza*, „Filozofia Nauki" 14, 2006, nr 2(54), s. 97–109.

Hajduk Z., *Granice natury — granice nauki; granice i ograniczenia nauki*, "Roczniki Filozoficzne" 65, 1, s. 153–149.

Hartman J., *Ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich kwestii filozoficznych*, „Teksty Drugie" 1–2, 1988, s. 207–222.

Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja", nr 4–5 (28–29), s. 9–26.

Heller M., *Granice nauki*, Kraków 2014.

Heller M., Mączka J., *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, [w:] *Prace Komisji Historii Nauki*, t. VI, red. A. Strzałkowski, Kraków 2004, s. 213–243.

Hempoliński M., *Thomasa Reida krytyka idealizmu subiektywnego z pozycji filozofii zdrowego rozsądku*, [w:] T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, wstęp, oprac., przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. IX – XXXVIII.

Herbut J., *Wiedza zdroworozsądkowa*, „Studia Philosophiae Christianae", 2000, nr 36/2, s. 95–106.

Hetmański M., *Naturalizowanie epistemologii*, „Filozofia Nauki" 16, 2008, nr 2(62), s. 59–78.

Ho1ton G., *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein.* Cambridge 1973.

Hołówka T., *Myślenie potoczne : heterogeniczność zdrowego rozsądku*, przed. M. Czerwiński, Warszawa 1986.

Horgan J., *The end of science*, New York 2015.

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, posł. Tomasz Sieczkowski, Kraków 2006.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1–2, przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974/1975.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii : księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974.

Jaworski W., *Common sense w Polsce : z dziejów recepcji szkockiej filozofii zdrowego rozsądku w polskiej myśli konserwatywnej połowy XIX wieku*, Kraków 1994.

Jones R. J., *Mystery 101. An Introduction to the Big Questions and the Limits of Human Knowledge*, New York 2019.

Kalaga W., *Myśl twórcza : abdukcja Peirce'a*, „Studia Kulturoznawcze",2015, nr 1 (7), s. 87–99.

Kałuszyńska E., *Granice natury, Granice nauki*, "Roczniki Filozoficzne" 65, 2017, nr 1, s. 157–172.

Kasik M., Religijność a osobowość : typy postaw religijnych a obraz siebie, „Studia Włocławskie" 1, 1998, s. 169–178.

Kelly T., *Common Sense as Evidence: Against Revisionary Ontology and Skepticism*, [w:] *Midwest Studies in Philosophy*, *vol. XXXII: Truth and Its Deformities*, red. P. A. French, H. K. Wettstein, Hoboken 2008, 53–78.

Kenny A., *Bóstwo niewysłowione*, [w:] *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. P. Gutowski, M. Iwanicki M., Lublin 2019, s. 499–510.

Kociuba M. T., *Od teorii ewolucji do teorii poznania*, „Annales Universitatis Mariae Curie–Sklodowska Lublin–Polonia", 1983, nr 7, s. 95–110.

Kowalczyk S. *Ciało człowieka w refleksji* filozoficznej, Lublin 2006.

Krok D., *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne", t. 14, nr 1, 2009, s. 126–141.

Kubić A., *Granice poznania w metafizyce Thomasa Nagela*, „Idea", 2010, nr 22, s. 127–140.

Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostromęcka, Warszawa 1968.

Kulczycki J., *O niektórych zagadnieniach problemu psychofizycznego*, „Prace Psychologiczne" 5, 1996, nr 176, s. 11–21.

Kutnik J., *Agnostycyzm jako droga do dojrzałej religijności*, „Annales Universitatis Mariae Curie–Sklodowska" 37(2), 2012, s. 7–21.

Latour B., Woolgar S., *Życie laboratoryjne : konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Abriszewski, P. Gąska, M. Smoczyński, A. Zabielski, Warszawa 2020.

Le Poidevin, R., *Agnosticism. A Very Short Introducion*, Oxford 2010.

Leibniz G. W., *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański. Toruń 1995.

Lemańska A., *Problem nieskończoności w przyrodzie*, [w:] *Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia*, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Suleja, Warszawa 2017, s. 13–26.

Leszczyński D., *Realizm i sceptycyzm : studia analityczne*, Wrocław 2012.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B. J. Gawecki, Warszawa 1955.

Lorenc W., *Filozofia wobec dwóch wersji swego możliwego końca*, Σ O Φ I A , 2014, nr 14, s. 224–231.

Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977.

Łagosz M., *Wszechświat: nieskończoność i czas*, „Filozofia i nauka", 2014, nr 2, s. 293–309.

Łukasik A., *Pojęcie "obiektywności" : fizyka klasyczna, fizyka kwantowa, filozofia*, „Filozofia Nauki", 1996, nr 4/2, s. 23–48.

Mach E., *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, wstęp B. Chwedeńczuk, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2009.

Malinowska J. K., *Fizykalizm i ewolucjonizm w epistemologii znaturalizowanej*, Poznań 2022.

Marzęda W., *Are There Unanswerable Questions? Mysterianism and its General Limitation Theorem in the Philosophy of Mind*, "Avant", 2001, nr 2, s. 1–12.

Marzęda W., *Słaby misterianizm – czy można jeszcze mówić o zagadce umysłu?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 29, 2020, nr 3 (115), s. 95–108.

Mączka J., *Granice czy ograniczenia w nauce*, "Roczniki Filozoficzne" 65, 2017, nr 1, s. 139–143.

McGinn C., *Can We Solve the Mind–Body Problem?*, „Mind", 1989, nr 391, s. 349–366.

McGinn C., *Czy możemy rozwiązać problem umysł — ciało?,* przeł. M. Iwanicki i S. Judycki, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008, s. 360–383.

McGINN, C. in SHERMER, M.: Misterianism Redux. In: Scientific American, July 16,2018: https://blogs.scientificamerican.com/observations/mysterianism-redux/ [dostęp: 7.03.2024]

McGinn C., *Problems in philosophy : the limits of inquiry*, Oxford 1993.

McIntosh C.A., *Idealism and Common Sense,* [w:] *The Routledge Handbook of Idealism and Immaterialism*, red. J. R. Farris, B. P. Göcke, New York 2021, s. 496–505.

Meissner K. A, Sosnowski J., *Fizyk w jaskini światów*, Warszawa 2023

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

Mider D., *Bariery nauki. Szkic o epistemologicznych granicach ludzkiego poznania*, „Studia Politologiczne", 2021, nr 59, s. 13–26.

Moore G. E., *Z głównych zagadnień* filozofii, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967.

Morris R., *Krótka historia nieskończoności. Achilles i żółw w kwantowym wszechświecie*, przeł. J. Kowalski–Glikman, Warszawa 1999.

Morton A., *Przewodnik po teorii poznania*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 2002.

Mudyń K., *O granicach poznania. Między wiedzą, niewiedzą i antywiedzą*, Kraków 1995.

Mudyń K., *Problem granic poznania z hipersystemowego punktu widzenia*, Warszawa 2016.

Mudyń K., *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych : psychologiczne badania nad oceną realności desygnatów pojęć*, Kraków 2007.

Muszyński Z., *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona"*, „Filozofia i nauka", 2015, t. 3, s. 265–280.

Nagel T., *Co to wszystko znaczy? : bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1993.

Nagel T., *Jak to jest być nietoperzem?*, przeł. A. Romaniuk, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" V, 1996, nr 1, s. 129–141.

Nagel T., *Umysł a kosmos*, przeł. M. Iwanicki, „Roczniki filozoficzne" 64, 2016, nr 3, s. 143–146.

Nagel T., *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997.

Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Suleja, Warszawa 2017.

Nisbett R. E., *Geografia* myślenia, przeł. E. Wojtych, Sopot 2015.

Nosal Cz. S., *Psychologia poznania naukowego – umysły i problemy*, „Nauka", 2007, nr 2, s. 57–76.

Nowak G., *Biolog : podmiot i przedmiot poznania* „Filozofia Nauki" 5, 1997, Nr 2(18), s. 81–85.

Nowak G., *Biolog jako badacz–podmiot i jako część badanego przedmiotu*, [w:] *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa*, red. E. Kałuszyńska, Warszawa 1998, s. 27–35.

Oleksy M. W., *Wiedza jako Prawdziwe Uzasadnione Przekonanie. Czy twierdzy tej wciąż warto bronić?*, „Diametros" 6, 2005, s. 19–48.

Peirce, C. S., *Writings of Charles S. Peirce : a chronological edition*. Vol. 5, 1884–1886, red. C. J. W. Kloesel, Bloomington 1993.

Piaget J., *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1977.

Pleszczyński J., *Ewolucyjna teoria poznania a kognitywistyka*, „Roczniki Filozoficzne" 54, 2006, nr 2, s. 175–197.

Pobojewska A., *Biologia i poznanie : biologiczne "a priori" człowieka a realizm* teoriopoznawczy, Łódź 1996.

Pobojewska A., *Biologiczne „a priori" człowieka według ewolucyjnej teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 4 1995, nr 1, s. 29–44.

Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii : praca zbiorowa, red. E. Kałuszyńska, Warszawa 1998.

Pokropski M., *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa 2013.

Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 2002.

Popper K. R. *Wiedza obiektywna : ewolucyjna teoria epistemologiczna*, wstęp, oprac., przeł. Adam Chmielewski, Warszawa 2012.

Popper K. R., *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu : w obronie interakcji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1998.

Poręba M., *Nieskończoność potencjalna i aktualna. Na styku matematyki, fizyki i filozofii*, [w:] *Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia*, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Suleja, Warszawa 2017, s. 67–76.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, t. 1.

Pruś J., *Teorie prawdy: klasyczna, korespondencyjna i semantyczna — próba uściślenia relacji*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum" 24 2018, nr 2, s. 57–83.

Quine W. V., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, wstęp i przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986.

Ratcliffe M., *The Feeling of Being*, „Journal of Consciousness Studies", 2005, nr 12 (8–10), s. 43–60.

Reid T., *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, wstęp, oprac., przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975.

Religia. Encyklopedia PWN, red. naukowa T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, t. 1.

Rosen M., *Defence of Mysterianism*, "Cogito" 4 (3), 2009, s. 3.

Russell B., *Kim jest agnostyk?,* przeł. A. Litwiniszyn „Principia" t. XV, 1996, s. 31–40.

Russell B., *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w* filozofii, przeł. T. Baszniak, Warszawa 2000.

Russell B., *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa 1995.

Sarna J. W., *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kielce 1978.

Sarnińska-Górecka M., *Ciało jako ontyczny fundament podmiotowości*, Toruń 2012.

Sasim A., *Problem statusu metodologicznego Lorenzowskiej teorii poznania*, Warszawa 2017.

Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, wstęp, oprac., przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.

Schlick M., *Zwrot w filozofii*, tłum. H. Buczyńska, https:/sady.up.krakow.pl/filnauk.schlick.przewrotwfiloz.htm [dostęp: 24.05.2024].

Shafranske, E., Gorsuch R., *Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy.*, "Journal of Transpersonal Psychology" 16 1984, 231–241.

Sikora M., *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, Poznań 2007.

Smith B., *Common sense*, [w:] *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, red. B. Smith and D. W. Smith, Cambridge 1995, s. 394–437.

Smith G. H., *Atheism: The Case Against God*, New York 1989.

Soin M., *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 2002.

Soin M., *Kryzys filozofii i zadanie krytycznego myślenia*, Warszawa 2017.

Spory o (bez)założeniowość filozofii, red. A. Pietras, D. Żuromski i M. Furman, Słupsk 2011.

Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2014.

Szachniewicz M., *Kognitywne zamknięcie a problem umysł–ciało w filozofii Colina McGinna*, „Studia Philosophica Wratislaviensia", 2011, nr 4, s. 37–53.

Szydłowski M., Tambor P., *Problem nieskończoności Wszechświata : fizyczny i filozoficzny punkt widzenia*, [w:] *Nieskończoność : badania interdyscyplinarne : studia*, red. M. Saganiak, A. Kozłowska, D. Suleja, Warszawa 2017, s. 27–42.

Terytorium i peryferia cielesności : ciało w dyskursie filozoficznym, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010.

Wasyluk P., *Zrozumieć ateizm : filozoficzny spór o ateizm*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 21, 2015, s. 157–170.

Wieczorek R. *Transcendentne stany poznawcze : wybrane odmiany i ich status epistemiczny*, Warszawa 2018.

Wiedza a prawda, red. A. Motycka, Warszawa 2005.

Wiedza a założeniowość, red. A. Motycka, Warszawa 1999.

Wiedza–nauka–poznanie naukowe, red. Marcelina Zuber, Wrocław 2012.

Wielka Encyklopedia PWN, red. naczelny Jan Wojnowski, Warszawa 2004, t. 22.
Wittgenstein L., *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014.

Wittgenstein L., *Tractatus logico–philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Wojciechowski T., *Powstanie, rozwój i zadania ewolucyjnej teorii poznania*, „Analecta Cracoviensia" 17, 1985, s. 125–141.

Wojtysiak J., *O zasadzie racji dostatecznej*, „Roczniki Filozoficzne" 54, 2006, nr 1, s. 179–216.

Woleński J., *Epistemologia*, t. 2, *Wiedza i poznanie*, Kraków 2001.

Woleński J., *Epistemologia*, Warszawa 2005.

Woleński J., *Granice niewiary*, Kraków 2004.

Woleński J., *O tak zwanych filozoficznych założeniach nauki,* [w:] *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, red. S. Butryma, Warszawa 1991, s. 7–16.

Wróblewski Z., *Granice nauki*, "Roczniki Filozoficzne" 65, 2017, nr 1, s. 149–157.

Wulff, David M., *Psychologia religii : klasyczna i współczesna*, przeł. P. Jabłoński, M. Sacha–Piekło, P. Socha, red. nauk. P. Socha, Warszawa 1990.

Zachariasz A. L., *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii*, „Σ O Φ I A", 2009, nr 9, s. 15–30.

Zarębski T., *Epistemologiczny status danych zmysłowych i wiedzy bezpośredniej w filozofii George'a Edwarda Moore'a*, „Filozofia Nauki", 2013, nr 2(82), s. 99–116.

Ziemiński I., *Credo sceptyka (Wprowadzenie do debaty na temat: Co wiemy o istnieniu Boga?)*, „Diametros", 2005, nr 4, s. 49–75.

Zdybicka Z., *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.

Zdybicka Z., *Człowiek i religia : zarys filozofii religii*, Lublin 2006.