

Andrzej Kołakowski

Historia – kultura – katastrofa

1

Dekadentyzm, pesymizm, nihilizm, katastrofizm – to określenia często spotykane podczas lektury opisów zjawisk zachodzących w kulturze europejskiej na przełomie XIX i XX wieku. Schopenhauer, Burckhardt, Nietzsche, Dostojewski, Baudelaire, Verlaine – to nazwiska twórców wymienianych najczęściej w tych opisach. Filozofia, literatura, sztuka, obyczajowość, postawy ludzkie – to dziedziny, sfery, płaszczyzny, w których przejawiały się sygnalizowane zjawiska. Koniec wieku (*fin de siècle*), schyłek, zmierzch, upadek – to hasła, słowa kluczowe odzwierciedlające aurę emocjonalną i intelektualną tego czasu. Upadek kultury Zachodu, europejskiej, mieszczańskiej, burżuazyjnej – to najczęściej spotykane lokalizacje, dookreślenia tego, co miałoby się skończyć. Urbanizacja, industrializacja, umasowienie i niwelacja społeczeństw, homogenizacja i komercjalizacja kultury – to główne źródła zagrożenia. Wartości religijne, elitarne, indywidualistyczne, podmiotowość i twórczość – to podstawowe obiekty zagrożenia. Dwudziestowiecznymi symbolami wieńczącymi wieloletni proces narastania świadomości kryzysu i przecucia katastrofy stały się nazwiska Oswalda Spenglera – w skali światowej i Stanisława Ignacego Witkiewicza (Witkacego) – w skali polskiej, a dziś już chyba także światowej.

Niejasność, nieostrość, mętność, intuicyjność wszelkich określeń, omówień, charakterystyk (albowiem nie definicji) katastrofizmu jest uderzająca. Nie przesądzając tego, czy jest możliwe (i potrzebne) pełne uporządkowanie znaczeń, zakresów, ewentualnych definicji terminu „katastrofizm” i pojęć z nim związanych, trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, o co tu chodzi, jak i w jakim celu używa się tego pojęcia¹.

¹ Prezentowany tekst stanowi fragment większej całości. Z tego też względu nie znalazło się w nim omówienie stanu badań nad problematyką katastrofizmu, zaś przypisy ograniczone zostały do niezbędnego minimum.

Katastrofizm wyrasta z prób oswojenia, zrozumienia i usensownienia dziejów, zlokalizowania w nich i usprawiedliwienia zła, cierpienia i lęku, jest zatem pochodną problematyki historiozoficznej, odsyła zarówno do teodycei, jak też do historiodycei. Jest przy tym konstatacją banalną stwierdzenie, że myśl o naturalności i regularności powstawania i ginięcia, narodzin i śmierci, upadku i odrodzenia jest tak stara jak ludzkie myślenie. Legenda grecka o ptaku Feniksie (przejęta z Indii lub Arabii, obecna także w Egipcie) powiadała, iż regularnie (co 500 lub więcej lat) przylatywał on do Heliopolis, by tam umrzeć, nowy zaś ptak odradzał się z rozkładającego się ciała starego Feniksa lub z popiołów pozostałych po jego spaleniu. Jest też jednak rzeczą powszechnie znaną fakt, iż u źródeł myśli europejskiej, w starożytnej Grecji i Rzymie, istniała wspańska kronikarska historiografia, brak natomiast było w zasadzie koncepcji historiozoficznych, rozbudowanej refleksji nad porządkiem, sensem, kierunkiem i celem wydarzeń historycznych. Myśl ta bowiem skupiała swoją uwagę przede wszystkim na regularności porządku już to przyrody, już to świata społecznego w jego synchronicznym wymiarze, na poszukiwaniu tego, co trwałe, niezmiennie, zasadnicze.

Jednakże i w kręgu myślicieli antycznych można spotkać idee regularności, przemienności, cykliczności w porządku dziejów, w wymiarze diachronicznym. Hezjod (VIII/VII w. p.n.e.) w *Pracach i dniach* szkicował wizję pięciu kolejnych epok i pokoleń: złotego, srebrnego, spiżowego, czwartego bez nazwy i żelaznego, po którym będzie jeszcze gorzej, nastąpi katastrofa. Nawoływał przy tym współczesnych sobie ludzi „żelaznych” do życia sprawiedliwego, do poprawy, wierząc w jej możliwość. Było to zatem ostrzeżenie sformułowane na zasadzie: „jeśli się nie poprawicie, to...”. Heraklit (VI/V w. p.n.e.) zaś głosił, że „tego świata, jednego i tego samego świata wszechrzeczy, nie stworzył żaden z bogów, ani żaden z ludzi, lecz był on, jest i będzie wiecznie żyjącym ogniem zapalającym się według miary i według miary gasnącym”². Podobne myśli pojawiają się u pitagorejczyków, także u Anaksymandra odnajdujemy wizję czasu kołowego.

Najsilniej wątek cykliczności czasu i pojawiających się w nim katastrof zaznaczył się u stoików. Chryzyp (III w. p.n.e.) powiadał, że „znowu będzie żył Sokrates i Platon, i każdy człowiek wśród tych samych przyjaciół i współobywateli, i będzie miał te same przekonania, tymi samymi rzeczami będzie się zajmował i w podobny sposób powstanie każde miasto, każda wieś i każde pole. Powrót zaś wszystkiego nie jeden raz nastąpi – lecz wiele razy. I nic nowego się nie zdarzy prócz tego, co istniało wcześniej i wszystko będzie niezmiennie w najdrobniejszych nawet szczegółach”³. Natomiast inny stoik – Panaitios (II w. p.n.e.) powątpiewał w zasadność skrajnej wersji filozofii stoickiej, wedle której „w

² Cyt. za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Wybór i opracowanie J. Legowicz. Warszawa 1968, s. 79.

³ Cyt. za: Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia*. Lublin 1981, s. 81.

końcu spali się cały świat, jako że po zużyciu całego zasobu wilgoci ani ziemia nie będzie mogła się posilić, ani powietrze nie będzie się odnawiało, gdyż z wyczerpaniem się wszystkiej wody tworzenie się powietrza stanie się niemożliwe. Tak więc nie pozostanie nic prócz ognia, przez który jednak, jako przez istotę żyjącą i boską, dokona się znów odnowienie świata i odrodzi się całe jego piękno”⁴. Nawet w Platońskiej wizji degenerowania się ustrojów (arystokracja – oligarchia – demokracja – ochłokracja – tyrania) można dopatrywać się elementów cyklicznego pojmowania dziejów. Jednakże myślenie „historiozoficzne” nasila się dopiero w późnym stoicyzmie rzymskim, zwłaszcza w schyłkowym okresie cesarstwa, gdy załamuje się stworzony przez nie porządek społeczny, pojawia się idea ludzkości i obywatela świata, narasta świadomość cykliczności dziejów, nawarstwiają się wątki pesymistyczne. Jak pisał Marek Aureliusz: „Kolisty bieg świata jest zawsze ten sam: w dół, w górę, z wieczności w wieczność”⁵. „Niechaj ci zawsze stoi w pamięci, że wszystko to, co się teraz dzieje działo się już przedtem”⁶.

Zatem w antyku grecko-rzymskim dominowała wizja jednolitego, uniwersalnego, nienaruszalnego porządku wszechświata, w którym dzieje są jedynie drobnym elementem. Mechanizm wyznaczający ten porządek ma najczęściej postać cykli, z reguły pochodzenia naturalnego, przyrodniczego, niekiedy ulegającego sakralizacji, ubóstwieniu. Katastrofy i załamania także mają charakter naturalny, powtarzalny, nie wyznaczają końca świata czy dziejów, lecz jedynie etapy w procesie jego przemian ciągłych i nieskończonych. Wizja ta załamuje się dopiero wówczas, gdy wyczerpały się możliwości obu skrajnych antycznych doświadczeń społecznych: budowania małych, organicznych, lokalnych i bezpośrednich wspólnot (*polis*) oraz stworzenia wielkiej, uniwersalnej, mechanicznej, zapośredniczającej więzi międzyludzkie wspólnoty cesarstwa rzymskiego. Pojawia się wtedy idea nowej, wielkiej, uniwersalnej, lecz nie mechanicznej a bezpośredniej wspólnoty chrześcijańskiej ufundowanej na więziach innego typu: wspólnoty wiary, wspólnoty z wyboru, wspólnoty poszukującej swego zakorzenienia w absolicie boskim.

W procesie kształtowania się kultury europejskiej w epoce schyłku antyku, wśród składników budujących jej nową konfigurację, pojawia się religijno-polityczna tradycja judejska w postaci millenarystyczno-mesjanistycznej świadomości wspólnoty wykorzenionej, prześladowanej, przeżywającej klęskę, załamania, katastrofy. Proroctwo Daniela, ruina czterech królestw-bestii i panowanie Izraela, Hiob, Eklezjasta, opowieść o potopie – to przykłady świadomości pesymistycznej, tragicznej, zawierającej jednak zarazem nadzieję. I tu bowiem obecna jest myśl o cykliczności, katastrofach i załamaniach czy upadkach

⁴ Cyt. za: *Filozofia starożytna...*, wyd. cyt., s. 269.

⁵ Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Tłum. M. Reiter. Warszawa 1958, s. 109.

⁶ Tamże, s.124.

stanowiących warunek i źródło odrodzenia. Pojawia się jednak także wizja końca (nieobecna w antyku), celu ostatecznego, królestwa bożego na ziemi, idea „rychłego, zbiorowego, totalnego, ostatecznego, ziemskiego zbawienia”⁷ dokonanego przez czynniki nadnaturalne, nadprzyrodzone. Operuje ona najczęściej dualistyczną koncepcją świata (wybrani – potępieni), antynomijnością (do chwały przez poniżenie), ma charakter ekstatyczny, najczęściej odwołuje się do pośrednika – mesjasza. „Millenaryzm – wedle Andrzeja Walickiego – to idea tysiącletniego królestwa bożego na ziemi, mającego nadejść po okresie katastrof i realizującego opatrnościowy plan historii; mesjanizm natomiast to idea „pośrednika” między ludźmi a Bogiem odradzającego ludzkość (tj. mówiąc ściślej daną grupę wyznaniową), otwierającego jej drogę do zbawienia pojmowanego z reguły jako zbawienie ziemskie”⁸. Przyjście mesjasza może poprzedzać, inaugurować tysiącletnie królestwo boże na ziemi, lub być końcem *millenium*, które realizuje się stopniowo z pomocą sił nadprzyrodzonych.

Myśl chrześcijańska przejmuje te wątki w swoistej postaci: bez idei *millenium*, ale z mesjaszem, którego królestwo jest jednak „nie z tego świata” oraz z ideą powtórnego przyjścia mesjasza (paruzja Chrystusa). Idee millenarystyczne powracają jednak wielokrotnie w myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w okresie średniowiecza: np. w koncepcji Joachima z Fiore (XII w.), wedle której epoki „ojca” i „syna” uległy degeneracji, *millenium* ziści się zaś w epoce „ducha świętego”; a także w radykalnych nurtach reformacji XVI – XVII w., u menonitów i independentów, potem zaś w mesjanizmach zeświecczonych. Łącznikiem między millenaryzmem żydowskim a chrześcijaństwem oraz źródłem tendencji millenarystycznych w samym chrześcijaństwie jest Apokalipsa, objawienie świętego Jana.

U źródeł filozofii europejskiej doby chrześcijaństwa spotykamy także wpływową religię manicheizmu, dualizmu światła i ciemności, wiecznie zwalczających się: dobra i zła. Wedle niej istnienie świata kończyć się ma katastrofą, w której ogień dokona oczyszczenia; zmieszane w świecie dobro i zło zostaną znowu rozdzielone (nastąpi powrót do stanu, jaki panował w punkcie wyjścia), lecz ponowny powrót zła (ciemności) będzie uniemożliwiony w efekcie ostatecznego zwycięstwa dobra (światła). Natomiast powstała u schyłku Antyku i u początków chrześcijaństwa koncepcja Plotyna (III w. n.e.) jest pierwszą w tej skali w myśli europejskiej wizją dynamicznego, emanacyjnego absolutu opisującego koło przez drogę od Prajedni za pośrednictwem emanacji, hipostaz do absolutu, a zarazem drogę powrotu duszy do jedni w stanie ekstazy. Nie ma w tej wizji historii, nie ma też natury, jest natomiast koncepcja dynamicznego absolutu, stającego się, przebywającego w zamkniętym cyklu kolejne etapy swej drogi. Jej

⁷ A. Walicki: *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970, s. 10.

⁸ Tamże, s. 11.

struktura stanie się jednak modelem dla późniejszych koncepcji historiozoficznych, m.in. heglowskiej.

Początkiem samoświadomej filozofii historii w myśli europejskiej była historiozofia Augustyna stanowiąca krok ku racjonalizacji poprzez wpisanie w plan absolutu, nie zaś podporządkowanie naturze, niewspółmiernych z nim, lecz wyodrębniających się dziejów ludzkich. Dominuje w niej myśl o linearnym, ukierunkowanym biegu dziejów, w którym rozgrywa się konflikt państwa ziemskiego i państwa bożego. Ostatnią, szóstą epokę dziejów, która trwać ma aż do końca świata – stanowi chrześcijaństwo. Podmiotem dziejów jest w historiozofii augustyńskiej wspólnota uniwersalna, rodzaj ludzki; ukierunkowaniem dziejów jest zbliżanie się do Boga, do Królestwa Bożego poprzez kolejne etapy linearnego procesu; wyróżnionym momentem historycznym jest działalność Chrystusa; pojawia się w niej także idea absolutnego początku (*creatio ex nihilo*) i ostatecznego celu dziejów – sądu ostatecznego. Dzieje stają się przedmiotem wiary, skanonizowane, zsakralizowane pozostają jednak dziejami i jako takie stają się obiektem zainteresowania jako wyodrębniona całość.

Zatem chrześcijaństwo przekracza cykliczną wizję dziejów w kierunku wizji linearnej, rozwojowej, ukierunkowanej; katastrofa (potop, grozy apokaliptyczne) staje się wydarzeniem historycznym, jednorazowym, nie zaś stałym elementem uniwersalnego porządku świata. Nie przestają jednakże odżywać koncepcje cykliczności, w myśl chrześcijańską wnika także idea odrodzenia w efekcie upadku, pojawiają się wizje plag, kar, kataklizmów stanowiących warunek oczyszczenia, odrodzenia, zbawienia. Idea Królestwa Bożego na ziemi i idea Królestwa „nie z tego świata” w coraz większej mierze stają się konkurencyjne.

Proces laicyzacji (zeświecczenia) problematyki historiozoficznej dokonuje się stopniowo i później aniżeli laicyzacja i autonomizacja nauki badającej, ustalającej ostateczną prawdę odśladającą mechanizmy, prawa i porządek świata natury, przyrody. Co prawda już na przełomie XV i XVI wieku Machiavelli formułuje niemal techniczny przepis na samowładne zorganizowanie państwa przez ludzi, jednakże trudno byłoby u niego znaleźć podobny sposób myślenia odniesiony do skali historycznej, do interpretacji dziejów. W początkach nowożytnej myśli europejskiej dominuje tedy naturalistyczne podejście do dziejów. Jean Bodin (XVI w.) twierdzi, że „państwa rozwijają się zgodnie z rytmem narodzin, choroby, śmierci”⁹. Luis Le Roy (Regius, XVI w.) formułuje prawo powszechnego kołowrotu, wahając się jednak przed jednoznacznym określeniem przyczyn cyklicznych wzlotów i upadków cywilizacji ludzkiej. „Ale czas już zakończyć te refleksje, które dostatecznie wykazały kołowrotową zmienność (*vicissitude*) wszelkich spraw ludzkich (...), jak również i to, że nie przestają one wznosić się i upadać, doskonalić się i pogarszać (...) Po dzisiejszej

⁹ J. Bodin: *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*. Cyt. za: Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia*, wyd. cyt., s. 114.

doskonałości i porządku nastąpi chaos, po ogładzie – prymitywizm, po wiedzy – ciemnota, po wytworności – barbarzyństwo.(...) Ale chociaż zdaniem przyrodników, owe rzeczy następują zgodnie z fatalnym prawem świata i mają naturalne przyczyny, to przecież w każdym razie to, co zachodzi, zależy głównie od boskiej opatrności, która jest ponad całą naturą, i ona tylko zna określony czas zagłady”¹⁰. Nie ma natomiast takich wątpliwości Montaigne (XVI w.), gdy pisze: „Jeśli natura w granicach swego zwyczajnego postępu zamyka wraz z innymi rzeczami także wiary, sądy i mniemania ludzi, jeśli mają one swój obrót, swoje pory, urodziny i śmierć, jak nie przymierzając kapusta, jeśli niebo porusza nimi i obraca je swoim szlakiem, jakąż zwierchnią i niezłomną powagę możemy im przypisywać? Z doświadczenia widzimy jak na dłoni, iż kształt naszej istoty zależy od aury, klimatu i gleby, w których się rodzimy i to nie tylko płeć, wzrost, budowa i wejrzenie, ale także i własności duszy”¹¹. Podobnie jeszcze w XVIII wieku Monteskiusz decydującą rolę w dziejach będzie przypisywał czynnikom klimatyczno-geograficznym.

Jednakże w epoce Oświecenia poczyną dominować wizja postępu, linearnego biegu dziejów, rozwoju kultury, cywilizacji, oświecenia, a wraz z nią pojawi się określenie „filozofia dziejów”. O doskonaleniu się ludzkości pisali m.in. Wolter, Condorcet i Turgot. Lecz już u Herdera mamy do czynienia z jednej strony z próbą połączenia przyrody i historii (kultury) w jeden proces rozwojowy zawierający także elementy panteizmu – samorealizacji i samorozwoju Boga w dziejach, z drugiej zaś strony z optymistyczną wizją linearnego rozwoju, jednak już z elementami świadomości roli regresów historycznych. Na przełomie XVII/XVIII w. sformułowana została co prawda przez Vico rozbudowana teoria progresu i regresu historycznego, ale nie znalazła oddźwięku w swojej epoce. Zawarta w niej została – jakże odmienna od oświeceniowej – cykliczna wizja dziejów, w której każdy cykl ma swoją kulminację i upadek w barbarzyństwo, z którego rozwija się nowy cykl. Kolejne zaś cykle rozpoczynają się na coraz wyższym poziomie tworząc model spiralnego rozwoju. Poważniejszym jednak, aniżeli teoria Vico, ciosem w optymistyczną wizję postępu dziejowego okazało się głośnie trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 r., o którym sam Wolter napisał poemat. Z jednej bowiem strony natura upomniała się wówczas o swą, coraz bardziej zapoznaną, rolę w dziejach, z drugiej natomiast strony dostarczyła asumptu do sformułowania przez zoologa i paleontologa francuskiego Cuviera w 1812 roku geologicznej teorii katastrof wyjaśniającej ginięcie jednych i powstawanie nowych gatunków biologicznych, co do tej pory tłumaczono ich wędrówkami z innych rejonów lub nowymi aktami stworzenia. W efekcie rozległych badań ówcześni uczeni doliczyli się dwudziestu siedmiu takich

¹⁰ L. Le Roy (Regius): *O powszechnym kołowrocie*. Cyt. za: *Antologia francuskiego odrodzenia*. Oprac. A. Nowicki. Warszawa 1973, s. 322-324.

¹¹ M. de Montaigne: *Próby*. T. II. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1957, s. 320.

geologicznych katastrof. Dylemat zagłady i postępu wyraziście zarysował Volney w swym dziele *Ruiny...* wskazując zarazem na to, że zarówno przyczyny upadku cywilizacji, jak też możliwość rewolucyjnego przeciwstawienia się jego nieuchronności znajdują się w rękach ludzi działających w historii.

Ostateczne i drastyczne zakwestionowanie oświeceniowej, optymistycznej wizji postępu było jednak dziełem Rousseau, u którego odzywa się także wyraźne echo teorii cykliczności. Pisał on bowiem: „Taki oto jest ostatni etap nierówności i jej punkt dojścia; na nim koło się zamyka wracając do punktu, z którego wyszło: wszystkie poszczególne jednostki stają się z powrotem równe, bo są niczym (...) ponownie zanikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości; tu wszystko bowiem sprowadza się do prawa silniejszego, a w konsekwencji do nowego stanu natury; różni się on jednak od tego, od któregośmy zaczęli o tyle, że tamten był stanem natury w czystości, ten zaś ostatni jest stanem skrajnego zepsucia”¹². Upadek historyczny ludzkości okazuje się tu wynikiem nie tyle dość tajemniczego wyjścia człowieka ze stanu natury, ile ewidentnej działalności ludzi jako podmiotu dziejów, ukształtowania się własności prywatnej, podziału pracy i nierówności społecznych.

Tak więc proces laicyzacji myśli historiozoficznej stanowi jakby skrócone odtworzenie całego procesu jej dotychczasowego kształtowania się w toku rozwoju myśli europejskiej. Po początkowych próbach osadzania dziejów w naturalistycznych ramach cyklicznych przekształceń całości świata przyrodniczego, następuje przejście chrześcijańskiej idei linearnego rozwoju w postaci skrajnie kumulatywnego postępu, z wyłączeniem elementów walki sił boskich i szatańskich oraz upadków i katastrof, by rychło stanąć wobec problemów załamania, chaosu, regresu. Punktem zwrotnym w dziejach tej refleksji stał się niewątpliwie historyczny fakt dokonania się rewolucji francuskiej, a następnie okres wojen napoleońskich, choć już wcześniej idea katastrofy została wprowadzona w plan dziejów z planu natury, a następnie z nauki o przyrodzie (analiz trzęsienia ziemi w Lizbonie, teorii Cuviera), lecz nie z planu opatrności.

W filozofii Hegla i w romantycznych mesjanizmach idea regresu, załamania, katastrofy, zostaje wbudowana w wizję teleologiczną, lecz nie linearną, uzyskując racjonalne uzasadnienie i usprawiedliwienie jako element dziejów stanowiący warunek i podłoże dla kolejnego ich szczebla (w historiozofii Hegla). Natomiast sankcję moralno-religijną uzyskuje ona w koncepcjach mesjanistycznych nawiązujących do tradycji millenarystycznej (przez cierpienie do Królestwa Bożego na ziemi). Na skrzyżowaniu tych tendencji wyrosła koncepcja Marksa z wizją katastrofy – rewolucji stanowiącej warunek i źródło postępu, z dążeniem do realizacji uniwersalistycznie pojmowanego celu leżącego w świetle dziejów, w którym ludzie sami są autorami i aktorami procesu historycznego i napędzających go katastrof.

¹² J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Tłum. H. Elzenberg. Warszawa 1956, s. 226.

Mimo znacznych wpływów opozycyjnych i konkurencyjnych wobec Hegla i mesjanistów naturalistycznych koncepcji myślicieli pozytywistycznych nawiązujących do teorii ewolucji Darwina (Spencer, Buckle, Taine), mimo ich znacznego zróżnicowania wewnętrznego (biologizm, organicyzm, determinizm geograficzny, rasowy, demograficzny), można jednak stwierdzić stopniowy proces osłabiania wpływu takich koncepcji, które w swym rozumieniu historii odwołują się do roli opatrności, jak też takich, które odwołują się do roli uwarunkowań i mechanizmów przyrodniczych, naturalnych. Rośnie natomiast znaczenie koncepcji akcentujących autonomiczność procesów historycznych, głoszących decydującą rolę swobodnych działań ludzkich w historii, choć stają one wobec problemu pogodzenia ich z prawidłowościami, logiką, koniecznością historyczną wyłaniającą się z biegu dziejów. Pomiedzy koncepcjami fatalistycznymi i woluntarystycznymi, akceptującymi pojmowanie wolności jako zrozumienia konieczności, eksponującymi „chytrość rozumu dziejowego” rozgrywa się kolejny spór historiozoficzny w myśli europejskiej, kolejny akt dramatu, ale już na scenie obróconej o 180 stopni.

Jednocześnie narastają nastroje pesymistyczne wyrażane m.in. przez Schopenhauera, Eduarda von Hartmanna, Burckhardta, Nietzschego, Danilewskiego, co do możliwości sensownego, autonomicznego ukształtowania przez ludzi swoich własnych dziejów. Ogłoszenie „śmierci Boga”, rozpad wspólnoty uniwersalnej – ludzkości, rozwój wiedzy antropologicznej o innych, pozaeuropejskich kulturach i zachwianie się europocentryzmu, przyspieszenie dynamiki dziejów, gwałtowny rozwój środowiska kulturowo-cywilizacyjno-technicznego („miasto, masa, maszyna”) – wszystko to stymuluje nastroje pesymistyczne, dekadencjne, nihilistyczne i katastroficzne na przełomie XIX/XX w. Następuje europeizacja, immanentyzacja problematyki kryzysu, zmierzchu, katastrofy, jej relatywizacja do dziejów autonomicznych wobec absolutu i natury.

Zatem w antyku dominowała wizja naturalnych, przyrodniczych cykli, dzieje nie stanowiły całości swoistej, autonomicznej, lecz były wbudowane w rytm owych naturalnych cykli, zaś wizje upadku i katastrofy wyznaczały powtarzające się punkty w przebiegu owych cykli, katastrofy miały charakter całościowy i immanentny świata („pożary świata”), nie wyznaczały natomiast ani absolutnego początku, ani absolutnego końca, ani celu procesu przemian. Przełomowe znaczenie miała niewątpliwie dla myśli antycznej koncepcja Plotyna, w której zasada cykliczności zostaje przeniesiona na proces realizowania się absolutu.

Z kolei myśl chrześcijańska podejmuje zadanie wbudowania historii jako sfery swoistej, wyposażonej w wyróżnione punkty historyczne, pojmowanej linearnie, progresywnie, z zaznaczonym początkiem i końcem oraz oddzielonej od transcendentnego wobec niej absolutu – wbudowania jej właśnie w niedynamiczny, nierozwijający się absolut. Katastrofy (potop, wizje Apokalipsy) mają charakter całościowy, lecz pochodzą z zewnątrz, są warunkami odrodzenia, zbawienia, prowadzą do realizacji celu ostatecznego usytuowanego poza historią.

Natomiast myśl nowożytna podejmuje zadanie wydobywania dziejów ludzkich z ram absolutu, uczynienia ich całością swoistą, autonomiczną, odnalezienia ich wewnętrznych prawidłowości. I jako takie bądź ponownie wbudowuje je w rytm przemian przyrodniczych (w naturę), bądź też ponownie wbudowuje je w rytm realizowania się absolutu, lecz już dynamicznego, historycznego, tożsamoego ze światem. Dzieje traktowane są przy tym bądź jako całość, bądź rozłożone zostają na elementy: narody historyczne, narody wybrane, klasy obciążone misją dziejową, elity naznaczone posłannictwem. Następują napięcia, oscylacje, rozdarcia pomiędzy próbami nadawania sensu dziejom z perspektywy absolutu, z perspektywy natury, lub odnajdywania go w nich samych. Pojawia się wizja katastrofy zagrażającej nie z zewnątrz dziejów (ze strony opatrności czy natury), lecz z powodu wewnętrznego rozkładu, zagrażającej nie koniecznie całości bytu, rzeczywistości historycznej ale często jej częściom: narodom, państwom, ludom, klasom, a wreszcie kulturze europejskiej jako jednej z wielu kultur pojawiających się w wymiarze powszechnodziejowym.

Tak więc historyczna droga do katastrofizmu współczesnego prowadzi przez ukształtowanie się zlaicyzowanej, autonomicznej myśli historiozoficznej; przez ukształtowanie się wyraźnej opozycji progresu i regresu, postępu i rozwoju oraz upadku i załamania; ukształtowania się przekonania, iż ludzkość oznacza europejskość, a następnie rozpadu tak rozumianego uniwersalnego podmiotu dziejów, w efekcie czego wyłonić się może wizja dekadencji i upadku kultury europejskiej oraz pojawić się mogą próby ekstrapolacji tej wizji na całość dziejów, bytu, świata, a co za tym idzie poszukiwania uniwersalnych prawidłowości rodzących załamanie, zmierzch i katastrofę.

Punktami zwrotnymi na tej drodze były rewolucja francuska i wojny napoleońskie, a jej zwieńczeniem I wojna światowa i rewolucja rosyjska oraz pojawienie się groźby totalitaryzmu ucieleśnianej w faszyzmie i bolszewizmie. W obu tych momentach narastającemu poczuciu nadciągającej katastrofy towarzyszyło powstawanie nowego optymizmu, nowej wiary w postępek i rozwój (oświecenie francuskie, socjalizm utopijny, marksizm-leninizm). Od rewolucji francuskiej do rewolucji rosyjskiej, od wyodrębnienia się autonomicznej, kreowanej przez ludzi historii, do uświadomienia sobie możliwego punktu dojścia tego procesu, jego ostatecznych konsekwencji w postaci totalitarnych projektów urządzenia szczęśliwego świata dla ludzi i przez ludzi, a choćby i wbrew ludziom, od optymizmu, wiary w postępek, w moc sprawczą ludzi do pesymizmu, uświadomienia sobie ceny i możliwych konsekwencji postępu i ludzkiej mocy sprawczej, od idei wolności, swobody w kreowaniu przez ludzi własnych dziejów do uświadomienia sobie i przeżycia zniewolenia w dziejach i przez dzieje – prowadzi proces przeistaczania się, alienacji, wyobcowywania konstytutywnych wartości kultury europejskiej.

2

Etymologiczne wyjaśnienie greckiego terminu *katastrophe* wskazuje, że jest to słowo złożone, pochodzące od słów: *kata* – wbrew, przeciw, w tył, w dół, oraz *strephein* – obracać, skręcać. Pierwotnie oznaczał on punkt zwrotny, rozwiązanie w dramacie, wydarzenie rozstrzygające o losach bohatera; samo „*strephein*” oznaczało także przejście chóru z jednej strony orkiestry na drugą; był to zatem termin z dziedziny teatralnej. Z czasem dzieje ludzkie poczęto porównywać do spektaklu, bohaterów historycznych do aktorów teatralnych, natomiast termin „katastrofa” przeszedł ze sceny do historii na oznaczenie rozstrzygających, ale też groźnych, budzących trwogę, wydarzeń. Katastrofizm natomiast stał się terminem z zakresu filozofii dziejów, zachowując jednak dalekie echo swej etymologii, swego pogranicznego charakteru; stąd też w równej mierze funkcjonuje w historii filozofii, literaturoznawstwie, psychologii społecznej.

Próba dokonania typologii koncepcji katastrofistycznych, a więc historiozofii, w których istotną rolę odgrywa idea katastrofy, załamania czy upadku, pozwala wyróżnić rozmaite postacie katastrofizmów pozornych, stanowiących prefigurację tego, co można będzie uznać za katastrofizm właściwy. Wśród tych pierwszych wskazałbym na takie koncepcje, jak:

Katastrofizm eschatologiczny (teleologiczny), w którym przewidywana katastrofa jest warunkiem, środkiem do zrealizowania ostatecznego celu świata, ludzkości, bytu, celu umieszczanego poza historią (rzeczywistością) lub jako jej zwieńczenie. Ma on charakter konstruktywny, wyłania z siebie utopię lub otwiera perspektywę eschatologiczną, głosi konieczność przebycia drogi przez zniszczenie, cierpienie do szczęścia, sama zaś katastrofa leży poza sferą i zasięgiem działań i odpowiedzialności ludzi. Pojawia się w orbicie wpływów myśli chrześcijańskiej, w mesjanizmach i millenaryzmach, zawiera wyraźnie zaznaczony wątek cykliczności przemian zachodzących w świecie. Ten rodzaj katastrofizmu trzeba uznać raczej za zapowiedź, prefigurację możliwości ukształtowania się właściwej postaci katastrofizmu, aniżeli za jego postać ostateczną.

Katastrofizm naturalistyczny, w którym zjawiska ginięcia, śmierci, katastrof żywiołowych są konstytutywnymi przejawami życia przyrody znajdującymi swoje odbicie we wszystkich formach życia ludzi, społeczeństw, kultur. Zjawiska te powtarzają się w nieuchronnych cyklach prowadzących od narodzin do śmierci, od powstania do upadku wyznaczających rytm przemian zachodzących w przyrodzie i podporządkowujących sobie wszelkie przejawy życia. I ten katastrofizm należy do koncepcji wyznaczających drogę wiodącą do sformułowania modelu katastrofizmu *sensu stricto*.

Katastrofizm kulturalistyczny, który tkwiącą w samej istocie bytu konieczność załamania, upadku, kresu przenosi na dzieje i kulturę. Wskazuje on na

zjawiska wyczerpywania się bądź całkowitej realizacji możliwości zawartych w kulturze, na alienację ideałów, zasad i wartości konstytutywnych dla kultury, a wreszcie na autodestrukcję, do której nieuchronnie i nieodwołalnie prowadzą działania samych ludzi. Ma on charakter destrukcyjny, nie tworzy wizji utopijnych, lecz raczej antyutopie czy utopie negatywne. Ten właśnie typ uznałbym za katastrofizm właściwy, *sensu stricto*, współczesny, pojawiający się wówczas, gdy proces stawania się dziejów całością autonomiczną, bytem samoistnym o własnych, immanentnych prawidłowościach wytwarzanych w toku ludzkich działań, przełamujących naturalną cykliczność przemian, zaszedł tak daleko, by odłonić swe konsekwencje i ujawnić niesione przez siebie niebezpieczeństwa.

Patrząc z nieco innej perspektywy można wyodrębnić takie postacie katastrofizmu, jak:

Katastrofizm hipotetyczny (metodyczny, pedagogiczny), który jest formą katastrofizmu kulturalistycznego, jego odmianą formułującą prognozę katastrofy w postaci hipotezy, założenia i ostrzeżenia, że jeśli bieg wydarzeń w świecie historycznym, sposób działania funkcjonujących w nim ludzi toczyć się będzie dalej w negatywnie ocenianym kierunku, to nastąpi załamanie, kres dalszego biegu dziejów. Jeśli natomiast ludzie podejmą stosowne działania i przeciwdziałania, zmienią sposób swego postępowania, to wówczas mogą uniknąć zbliżającego się niebezpieczeństwa i nieszczęścia. Ta odmiana katastrofizmu ma charakter konstruktywny, najczęściej wyłania z siebie jakiś rodzaj utopii, zaś spotkać go można w całej tradycji myślenia o historii jako rodzaju prognozy ostrzegawczej.

Katastrofizm może mieć charakter totalny, gdy głosi, że upadkowi podlega całość bytu, rzeczywistości, świata, dziejów, kultury oraz załamują się wszelkie organizujące ową całość prawidłowości, wszelkie konstytutywne dla niej wartości. Może też mieć charakter partykularny, gdy głosi, że katastrofa ma dotyczyć części, segmentu rzeczywistości: jednej kultury, narodu wybranego, grupy czy klasy społecznej, zestawu wartości elitarnych.

Katastrofizm może mieć również postać transcendentalistyczną, gdy sytuuje zagrożenia na zewnątrz danej całości w formie karzącego Boga, złowrogiej natury, ale też w wypadku katastrofizmów partykularnych w formie najazdu ze strony wrogiej nacji, grupy społecznej, kultury. Ale może on być też immanentystyczny, gdy upatruje zagrożenia wewnątrz danej całości, w przebiegu procesów zachodzących w jej obrębie.

Można wreszcie stwierdzić, że we współczesnym katastrofizmie zarysowują się dwa kręgi wartości zagrożonych: tych, które wyznaczone są przez mit kultury chrześcijańskiej, mediocentryczny, teocentryczny, sakralny oraz tych, które wyznaczone są przez mit kultury śródziemnomorskiej – renesansowy, anty-kocentryczny, antropocentryczny, laicki. Oba te kręgi wartości traktowane są jako konstytutywne dla całości kultury europejskiej, ale zarazem wyznaczające jej dynamikę, wewnętrzne napięcia, rozdzielenia, niebezpieczeństwa pęknięcia.

Różnorodne są także postawy ujawniające się „w obliczu końca” wypływające z różnych odmian myślenia katastroficznego. Ucieczka w eschatologię, postulat odrodzenia religijności, „nowego średniowiecza” wyraża przeświadczenie, że skoro żyjąc tu i teraz grzęźnie się w złu, zgniliznie, to dobro, cel i szczęście można odnaleźć jedynie w transcendencji, w innym porządku, sferze, świecie – w absolutnym porządku boskim. Pogodzenie się z perspektywą katastrofy może przybierać postać mesjanistycznego przeświadczenia, że zło i cierpienia stanowią niezbędne podłoże dla realizacji ostatecznego i powszechnego celu i szczęścia w Królestwie Bożym na ziemi, ale może też przybrać postać desperackiego heroizmu nakazującego całkowite zatopienie się w schyłkowej faktyczności, doraźności (także politycznej) bez żadnej dalszej perspektywy, proponującego żołnierskie pogodzenie się z losem oraz aktywne jego spełnianie. Ucieczka w utopię jest charakterystyczna przede wszystkim dla katastrofizmów hipotetycznych (pedagogicznych), stanowi wskazanie perspektywy optymalnego wykorzystania możliwości tkwiących jeszcze w degenerującej się kulturze i tym samym powstrzymania a nawet odwrócenia sygnalizowanego niebezpiecznego biegu rzeczy. Postawa spokojnej tolerancji zasadza się na pluralistycznym przeświadczeniu o istnieniu wielości kultur, o możliwości ich hierarchizacji, o nieuchronności załamywania się jednych i wzrastania innych całości kulturowych, o większej trwałości kultur wyższych, bogatszych, mniejszej zaś kultur niższych, uboższych. Ujawnia się wreszcie postawa tragizmu, rozdarcia, oscylacji między upadającą w toku swych dziejów kulturą a uykającym, nieosiągalnym absolutem oraz nieprzekraczalną i ograniczającą naturą. Generalizując ten przegląd można zatem mówić o postawach wyrażających dążenie do absolutu, poszukiwanie zakorzenienia dla tego, co uległo rozchwianiu, wyrwaniu z bezwzględnie trwałego podłoża oraz o postawach wyrażających pogodzenie się z autonomią, samoistością dziejów i kultury jako czegoś kruchego, nietrwałego, zamkniętego i skończonego, a wreszcie o tragicznym rozdarciu pomiędzy tymi dwoma perspektywami.

Katastrofizm nie jest zatem – moim zdaniem – nurtem czy stanowiskiem filozoficznym, nazwałbym go raczej rodzajem postawy kulturowej wyrastającej z prób oswojenia historii, a to ze względu na to, że ma on zarazem charakter diagnostyczny i prognostyczny, ocenia, wartościuje i przewiduje (wieści, ma charakter prospektywny), wyraża emocjonalny stosunek do rzeczywistości, jest silnie nacechowany aksjologicznie, odwołuje się do wartości, a nie tylko do wiedzy, apeluje o realizowanie wartości, skłonny jest pouczać jak należy zachowywać się w określonej przezeń sytuacji, chce wyzwać określone reakcje emocjonalne. Jest zatem odpowiednikiem (korelatem) postaw indywidualnych, życiowych, psychospołecznych, daje się zamykać w hasłach – drogowskazach: żyć życiem doczesnym, z dnia na dzień, bez transcendencji; żyć dla przyszłości (dla następnych pokoleń), szukać więzi z absolutem, Bogiem, odwoływać się do ostatecznego porządku i celu świata. Możemy wśród tych postaw spotkać

i kwietyzm i agresję (nadaktywność) i oportunizm i cynizm, i desperację, i heroizm. Stąd też opisując różne postacie katastrofizmu trzeba raczej starać się oznaczać je określeniami bliższymi w swych intencjach psychologii i socjologii aniżeli filozofii, odtwarzać raczej dynamikę, ruch ku czemuś, aniżeli statykę, strukturę tych koncepcji, raczej kierunek oddziaływania, perswazyjność, aniżeli wygląd i informacyjność. Mówić zatem np. o otwartym, desperackim heroizmie koncepcji Spenglera, czy tragicznym heroizmie Witkacego zakładającego maskę groteskowego antyheroizmu, nie rezygnując jednak z wpisania ich koncepcji w ogólny rytm wyznaczający dzieje kultury europejskiej.

Trzeba też zdawać sobie sprawę z niekonsekwencji i wewnętrznych sprzeczności postawy katastroficznej. Konsekwentny katastrofista bowiem powinien zamilknąć porażony swą wizją, nie zaś przejawiać skłonności do słowotoku, lub odebrać sobie życie, nie zaś przejawiać skłonności do nadaktywności. Jeśli bowiem wieści on zagładę z przerażeniem, że ginie coś wartościowego, to szuka zwykle dróg ocalenia lub odrodzenia po katastrofie tychże wartości, jeśli zaś głosi on wizję zagłady z ewentualną radością, że ginie coś, co swą wartość już utraciło, stało się bezwartościowe, to powinien wskazać to, co by taką radość uzasadniało, coś co uznawało się za wartościowe; jeśli zaś głosi on wizję nieuchronnej zagłady bez możliwości ucieczki czy odrodzenia, to powinien zaakceptować, polubić, afirmować stan obecny, który skądinąd jest stanem zapaści, nieakceptowalnej degeneracji. Jeśli przyjmuje się za nieuchronną zagładę czegoś (nie wszystkiego), to pozostawia się jakąś perspektywę po zagładzie, coś co przetrwa jako wartość lub dyswartość. Katastrofista głosi zawsze zagładę w przyszłości, przeczuwa ją (nastawiony jest prospektywnie), nie może natomiast wskazać jej w przeszłości, gdyż postawiłby pod znakiem zapytania zaistnienie siebie samego. Formułowane diagnozy dotyczące stanu aktualnego wyprowadzane są z przeszłości, stawiane prognozy dotyczą stanu przyszłego wyprowadzanego z aktualności i przeszłości – winniśmy zatem mieć do czynienia z kontinuum historycznym, zatem konsekwentny katastrofista nie powinien wyróżniać żadnych punktów historycznych, jeśli jego koncepcja ma być zarazem diagnostyczną prognozą i prognostyczną diagnozą. Jedność ta jednak z reguły się rozpada, diagnozę oddziela się od prognozy, wskazując zarazem wyróżnione punkty lub punkt historycznego przełomu czy załamania. Wszystkie te dwoistości i sprzeczności postawy katastroficznej prowadzą do wniosku, że konsekwentny katastrofista powinien głosić zagładę wszystkiego i bez żadnej dalszej perspektywy – ale wówczas powinien przestać wypowiadać cokolwiek, gdyż nie ma już sensotwórczego układu odniesienia; albo też powinien odebrać sobie życie indywidualnie, czy w ramach spektakularnie zaaranżowanego samobójstwa zbiorowego, gdyż życie owo utraciło już jakiegokolwiek usensownienie. Wobec nieuchronnej i nieodwracalnej perspektywy katastrofy trzeba zamilknąć albo zniknąć.

3

Kształtowanie się i rytm przejawiania nowożytnego, współczesnego katastrofizmu wyznaczają zatem zarówno czynniki historyczne (pozaintelektualne), jak też logika rozwoju poglądów, reguły dyskursu intelektualnego. Wśród tych pierwszych wymienić należy gwałtowne przemiany porządku społeczno-politycznego: rewolucję francuską, wojny napoleońskie, rewolucję rosyjską, wojny światowe, przekształcanie się społecznego podmiotu dziejów i kultury, postępujący proces denaturalizacji czy raczej kulturalizacji, „usztucznienia” środowiska ludzkiej działalności, a wreszcie postępujący w efekcie tych oddziaływań proces laicyzacji historii i kultury. Wśród tych drugich zwraca uwagę schemat poszukiwania usensownienia procesów historycznych: „ponad” historią – w Bogu, Opatrzności, absolucie, „pod” historią – w naturze, przyrodzie, czynnikach biologicznych czy geograficznych, „w” historii samej – w działaniach twórców i uczestników procesu historycznego, w rozwoju oświecenia, w pracy, przemianach sposobów produkcji, w sposobach organizowania życia społecznego, w formach i regułach życia politycznego. Istotny jest także mechanizm przechodzenia od absolutyzmu do relatywizmu (antyabsolutyzmu) historycznego lub naturalistycznego, oraz przechodzenia od monizmu (monocentryzmu) kulturowego do pluralizmu (policentryzmu) kulturowego.

W procesie kształtowania i rytmie przejawiania się nowożytnego, współczesnego katastrofizmu możemy zatem obserwować następujące zjawiska. Przechodzenie od wizji wspólnoty chrześcijańskiej (uniwersalnej, powszechnej), monizmu i monocentryzmu kulturowego czyli od mitu kultury chrześcijańskiej organizowanej i usensownianej z perspektywy transcendentnego absolutu boskiego, wizji, w której katastrofy spełniają rolę warunku osiągnięcia celu ostatecznego, a następnie dochodzenie do wizji wspólnoty uniwersalnej, laickiej – ludzkości rozumnej, wizji również monistycznej i monocentrycznej (europocentrycznej). Czyli dochodzenie do mitu kultury śródziemnomorskiej (w renesansie i oświeceniu) organizowanej i usensownianej już to z perspektywy natury, już to z perspektywy wartości spajających ją od wewnątrz – prawdy, wiedzy, dobra, piękna, rozumu, siły. Także pojawiająca się tu możliwość katastrofy, załamania wywodzona jest już to z zewnątrz, z praw przyrodniczych, już to z wnętrza procesu przemian realizowanych przez ludzkość.

Później, gdy następuje rozpad wizji uniwersalnej wspólnoty – ludzkości, zaczyna się odchodzenie od monizmu i monocentryzmu kulturowego w kierunku pluralizmu i policentryzmu odnajdowanego wewnątrz kultury europejskiej (w różnicowaniu się wspólnot narodowych, religijnych, społecznych – klasowych, w kształtowaniu wpływowych elit intelektualnych i artystycznych), oraz na zewnątrz niej poprzez zauważanie, tolerowanie, traktowanie jako równorzędnych innych kultur, odmiennych systemów wartości. Pojawiają się wówczas próby wmontowania zjawisk regresów, załamań, katastrof w procesy przekształ-

ceń kultury i historii jako całości lub obejmujących wspólnoty cząstkowe (mesjanizmy narodowe) oraz próby wyprowadzenia owych załamania z prawidłowości natury (przyrodniczych, biologicznych). Pojawiają się także wizje katastrof zewnętrznych w obrębie wielości wspólnot, spowodowanych najazdem, zaborem, wynarodowieniem, oraz katastrof wewnętrznych (rewolucji) dokonujących się w ramach autonomicznych, cząstkowych wspólnot. Stopniowo rozpowszechnia się relatywizm historyczny.

Ostatecznie dochodzimy do wizji ogólnego kryzysu kultury europejskiej jako jednej z wielu kultur światowych i historycznych oraz do prób bądź jej przebudowy (utopiści XIX w., Marks, Nietzsche), bądź do konstatacji grożącego jej załamania (Burckhardt), a nawet końca (Spengler, Witkacy), bądź do postulowania powrotu do perspektywy eschatologicznej, wykroczenia poza dzieje tej kultury (Bierdiajew, Zdziechowski).

Różne też drogi zarysowują się w owym rytmie przekształceń myśli europejskiej wyznaczającym główny jej trakt. Jedna z nich prowadzi tedy od absolutyzmu i monizmu, do relatywizmu historycznego i pluralizmu kulturowego (Spengler, Toynbee). Druga droga prowadzi od absolutyzmu i monizmu do relatywizmu historycznego i uniwersalizmu (monizmu) kulturowego (Marks – idea rynku światowego i globalnego komunizmu, Nietzsche – idea nadczłowieka). Trzecia droga prowadzi od absolutyzmu i monizmu kulturowego poprzez relatywizm historyczny i pluralizm kulturowy z powrotem do źródeł: do mitu kultury chrześcijańskiej (Bierdiajew) lub do mitu kultury śródziemnomorskiej (Znaniecki) oraz do prób ich łączenia (Koneczny). Czwarta wreszcie droga, a może raczej bezdroże, wyznaczana jest przez świadomość niemożności powrotu do jakichkolwiek źródeł czy ucieczki dokądkolwiek, a zarazem przez wyrażenie sprzeciwu wobec kierunku przekształceń kultury europejskiej od absolutyzmu i monizmu ku relatywizmowi, pluralizmowi, a w dalszej konsekwencji ku totalitaryzmowi (Witkacy).

Koncepcja Spenglera wyrosła na podłożu rozpadu całościowego podmiotu dziejów i kultury – ludzkości oraz na kanwie historycznego relatywizmu i sceptycyzmu, przybierając postać wizji końca kultury europejskiej, obrócenia się jej w ruinę, na której bezpośrednio nic nowego nie wyrośnie (wyrosnąć może gdzie indziej i bez związku z nią), wizji wspartej argumentacją naturalistyczną (rytmem narodzin, rozwoju i śmierci). Głosiła ona konieczność akceptacji złej faktyczności historycznej, a jako jedyną postawę proponowała sztywny, pretensjonalny, niczym nie przesłaniany desperacki heroizm.

Wizja Witkacego była wyrazem wielorakiego rozdarcia. Świadomości destrukcji wartości metafizycznych (absolutu) towarzyszy u niego świadomość nieuchronności procesów uspołecznienia, mechanizacji, relatywizacji, przy czym procesy te nie są przezeń oceniane jednoznacznie negatywnie. Świadomości uwięzienia w historii towarzyszy poczucie potrzeby „Prawdy Absolutnej”; idei całości, „jedności w wielości” towarzyszy poczucie rozpadu jedności i wielości,

rozpadu całości bytu ludzkiego na myślenie i cielesność, rozum i przyrodę, podmiotowość i przedmiotowość; nadziei na przewyciężenie historii, zjednoczenie tego, co się rozpadło poza historią, w absolutnie towarzyszy brak nadziei na możliwość przekroczenia i przewyciężenia historii. Wszelkie przeciwieństwa, rozdarcia będące „żywiołem myśli Witkacego”¹³ są przeżywane „od wewnątrz” i „z zewnątrz” w formie samoświadomości swej sytuacji przykrywanej maską ironii i groteski. Absolutny rozum Witkacego myślący świat i siebie, będący wiedzą i samowiedzą, jest rozdarty między własną absolutnością, racjonalnością porządku świata a relatywnością wiedzy i historycznością świata. Jest rozpięty między absolutem oraz naturą i historią. Postawa tragicznego heroizmu, w której próba zachowania dystansu wobec własnej akceptacji i nieakceptacji zarazem sytuacji historycznej, w której przyszło autorowi żyć, przybiera postać groteskowej maski – to istota stanowiska Witkacego.

¹³ K. Pomian: *Człowiek pośród rzeczy*. Warszawa 1973, s. 180.