

Ł u k a s z K o w a l i k

Monizm i monadyzm – Russell i Witkacy

2–5; 1–1...

A. Koestler, *Ciemność w południe* (1990, s. 181)

Słowa kluczowe: *człowiek, filozofia, metafizyka, monadyzm, monizm, nauka, osobowość, tajemnica istnienia*

1. Spór o metafizykę

Stosunek Stanisława Ignacego Witkiewicza do Bertranda Russella przyciągał uwagę witkacologów (Michalski 1979, s. 126–133; Kościuszko 1998, s. 32–39; Kościuszko 2019). W poniższej pracy chciałbym podkreślić, że: 1) Witkacy i Russell jednakowo postrzegali zadanie filozofii, tzn. sądzili, że istnieją typowo metafizyczne zagadnienia, takie jak relacja między: a) subiektywnym doświadczeniem zmysłowym, b) poglądem życia codziennego (zdrowym rozsądkiem) i c) teoriami naukowymi, przede wszystkim fizyką współczesną; 2) Witkacy zakładał, że relację tę powinna wyjaśnić ontologia ogólna, czyli metafizyka, i podjął to zadanie w swoim traktacie *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia* (1935), zaś Russell chciał nadać tak rozumianej metafizyce postać teorii naukowej, najlepiej odwołując się wyłącznie do nauk szczegółowych, połączonych refleksją filozoficzną; 3) wreszcie Witkacy uważał za niezbywalne w systemie filozoficznym pojęcie osobowości („istnienia poszczególnego”) i dlatego ukształtował swoją filozofię na podobieństwo monadologii Leibniza, podczas gdy Russell starał się zredukować pojęcie świadomości, uzna-

jąc ludzkie „ja” za „konstrukcję logiczną”. Witkacy był niezadowolony, że Russell używa słowa „indywiduum” na oznaczenie każdego pojedynczego przedmiotu, bo sam uważał „indywiduum” za indywidualność, monadę – tj. za osobę lub małe żyjątko (Witkiewicz 1977, s. 66, przyp. 2).

2. Księga i książka

Z okazji konferencji „Bertrand Russell. Wartość filozofii” na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego (21–22.06.2022) Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF udostępniły gościom do obejrzenia pierwsze wydanie *Principia Mathematica* (1910–1913) Bertranda Russella i Alfreda Whiteheada. Komuś, kto tylko ze słyszenia zna tytuł tej rozprawy, a nie miał jej w ręku, niełatwo będzie zdobyć wyobrażenie o ogromie pracy, jaką wykonali obaj filozofowie, tworząc najślawniejsze dzieło w historii logiki matematycznej.

Uczestnicy warszawskiej konferencji mogli też obejrzeć jedną z książek będących niegdyś własnością Witkacego – francuskie tłumaczenie *The Analysis of Mind* Russella (1926; oryg. 1921). Trzeba przypomnieć, że niemal wszystkie egzemplarze książek czytanych przez Witkacego są zaopatrzone w tzw. marginalia, czyli uwagi i dopiski tej niezwyklej postaci, której rola znacznie wykracza poza bycie ekscentrycznym artystą.

Wystarczy zajrzeć do indeksu osobowego w 4-tomowym wydaniu *Pism filozoficznych i estetycznych* Witkiewicza (1974–1978), żeby stwierdzić, że najczęściej przywoływanymi przez niego filozofami w jego własnej, bogatej twórczości na tym polu są: mistrz Witkacego, psychologista Hans Cornelius (który na jego zaproszenie odwiedził Polskę w 1937 roku), Leon Chwistek, z którym Witkacy znał się od dziecka i rywalizował przez całe życie, oraz wielki angielski mistrz Chwistka – właśnie Bertrand Russell. Niewiele ustępuje im tylko empiriokrytyk Ernst Mach – będący z kolei mistrzem dla Corneliusa.

3. Witkacy-filozof

Gdy po II wojnie światowej ukazał się pierwszy numer „Przeglądu Filozoficznego” (1946), redakcja zamieściła w nim przedwojenną rozprawę Witkacego *O idealizmie i realizmie* (1935), a oprócz tego jeszcze tylko jeden artykuł innego autora. Resztę numeru wypełniają życiorysy filozofów, którzy nie przeżyli wojny. Witkacego wspomina Tadeusz Kotarbiński, podkreślając, że chociaż artysta był znany szerokiej publiczności głównie jako autor „nonszalan-

ckich psikusów” (Kotarbiński 1946, s. 299), to w ostatnich latach jego życia „najgłówniejszą jego pasją” stała się filozofia.

Mawiał nawet, że ten problem trzyma go przy życiu, gdyż wszystkie zmagania poza tym mierzył mu z biegiem lat [...]. Zrozumieć istotę istnienia, [...] scalić [...] w jednolity pogląd na świat to, co zawierają w sobie słusznego z osobna fizyka, introspekcja i zwykła mądrość życiowa, wyzwolić się z ułudy systemów jednostronnych, upraszczających rzeczywistość w sposób nieprawy, przezwyciężyć wszystkie takie systemy: fizykalistyczne, psychologizyczne, reistyczne [...] (Kotarbiński 1946, s. 299).

Rozmowa [z Witkacym] przechodziła w monolog, w żarliwą obronę monadyzmu, z ciągłymi dygresjami, z wyzywaniem do boju obecnych i nieobecnych przeciwników [...]. Pełno przy tym wyrzutów pod adresem krytyków za popełnione i niepopełnione winy. A często gęsto żart dziwny, ekstrawagancja nie do wytrzymania... Rozrosły, dorodny mężczyzna. Czoło ogromne, rysy subtelne, profil Erazma z Rotterdamu... (Kotarbiński 1946, s. 301).

Filozofią zainteresował się Staś jeszcze jako nastolatek, podobnie jak Russell (por. Russell 1971, rozdz. III: „Pierwsze próby”, s. 25–32). Już wtedy spisał swoje poglądy filozoficzne w dwóch szkicach, ujawniających jego wyjątkowy talent: *O dualizmie* (1902) i *Marzenia improduktywa* (1903). Zapowiadają one późniejsze tematy.

W 1917 roku Witkiewicz zaczyna pisać, jeszcze przebywając w Rosji, swój główny traktat *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia* (dalej: *PITIPPI*). Praca nad nim potrwa przez 15 lat. W 1919 roku ukazują się *Nowe formy w malarstwie*, zawierające zarys pesymistycznej filozofii kultury, opartej na pojęciu uczucia metafizycznego.

W latach 20. Witkacy zajmuje się głównie sztuką i zdobywa rozgłos jako awangardowy artysta, odnosząc jednocześnie sukcesy w dziedzinie malarstwa, literatury i teatru. Na początku lat 30. dochodzi do zwrotu w działalności Witkacego. Coraz bardziej zaniedbuje sztukę, a cały swój zapal kieruje ku filozofii, jednocześnie rozpoczynając obfitą twórczość eseistyczną, aby jak najszersze kręgi publiczności mogły zapoznać się z jego poglądami na kwestie filozoficzne, artystyczne i społeczne. W 1932 roku powstaje ostateczna wersja *PITIPPI*, rok później w „Przeglądzie Filozoficznym” ukazuje się artykuł streszczający dzieło, a sam traktat zostaje wydany w 1935 roku. Od tego czasu Witkacy wciąż uzupełnia zamierzoną drugą część traktatu, mającą zawierać polemiki z najważniejszymi ontologami swego czasu: T. Kotarbińskim, L. Wittgensteinem, A. Whiteheadem, R. Carnapem – przynajmniej takie rozprawy zostały odnalezione po śmierci Witkacego i mimo wielu luk wydane jako obszerny tom pt. *Zagadnienie psychofizyczne* (1978). Brak tam oddzielnej rozprawy skierowanej przeciw Russellowi. Jednocześnie Witkacy prowadzi ożywioną korespondencję z wszystkimi osobami zainteresowanymi filozofią i wciąga adresatów w namiętne dyskusje. Jedną z najobszerniejszych i najciekawszych polemik, z młodym entuzjastą filozofii Janem Leszczyńskim, który

wyznawał monadologię idealistyczną (w przeciwieństwie do monadologii biologicznej, „ucieleśnionej”, Witkacego), ukazała się dopiero w naszym stuleciu jako książka *Spór o monadyzm* (2002).

W latach 30. Witkacy ogłasza w czasopismach szereg artykułów na tematy filozoficzne, gdzie uprzednia swój pogląd na rolę filozofii; powstaje wtedy m.in. cykl 12 esejów w „Kurierze Literackim i Naukowym” (1931–32), kilka artykułów na temat intuicji (tj. polemika z H. Bergsonem), następnie m.in. rozprawki *O stosunku religii do filozofii* (1932), *Stosunek wzajemny nauki i filozofii* (1932), *Popularna analiza poglądu fizycznego* (1932–33), *Nauki ścisłe a filozofia* (1934), *O idealizmie i realizmie* (1935), *Wstęp do filozofii dla laika* (1937). Witkacy zapoznaje się bliżej z kręgiem polskich filozofów akademickich. Jednocześnie słabną jego kontakty z jednym z najbliższych przyjaciół czasów młodości, Leonem Chwistkiem, którego bez wątpienia można uznać za największego polskiego znawcę i kontynuatora filozofii Russella. Ponieważ Chwistek ozięble traktuje dawnego kolegę, Witkacy przypuszcza nań atak pt. *Leon Chwistek – demon intelektu* (1933). Nawiązuje inne ważne znajomości: prowadzi polemikę z T. Kotarbińskim, Joachimem Metallmannem, obserwuje poczynania J. Łukasiewicza, A. Tarskiego, S. Leśniewskiego, K. Ajdukiewicza (oceniając, że ten ostatni jest polskim reprezentantem Koła Wiedeńskiego). Utrzymuje serdeczną znajomość z Romanem Ingardenem, z którym łączy go opozycja wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Mimo że Witkacy nie aprobuje fenomenologii Husserla, okazuje jej duże uznanie – na złość Chwistkowi, który jej nie cierpi.

W 1934 roku Witkacy wygłasza w obecności filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, najwybitniejszych polskich znawców logiki matematycznej (Łukasiewicz, Leśniewski, Tarski, Kotarbiński), referat *O logistyce*. Prosi słuchaczy, by wyjaśnili mu jego wątpliwości związane z nową logiką, której rola dla filozofii jest, jego zdaniem, przeceniana. W 1935 roku ukazuje się „główniak” (*PITIPPI*), recenzowany m.in. przez Kotarbińskiego w „Przeglądzie Filozoficznym”. W 1936 roku Witkacy wystąpił z referatem na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie, rok później „Przegląd Filozoficzny” drukuje tekst referatu (*O ontologicznej beznadziejności logiki, fizykalizmu i pseudonaukowego monizmu... – tytułowy „pseudonaukowy monizm” to m.in. filozofia Russella*). Ponadto na zaproszenie Witkacego przyjeżdża z wizytą do Polski w 1937 roku Hans Cornelius, którego Witkacy niezmiernie ceni i włącza jego poglądy do własnego systemu filozoficznego. Niektóre prace pisane w ostatnim okresie życia przez Witkacego zaginęły lub dotarły do nas w stanie szczątkowym (np. *Traktat o bycie samym dla siebie* czy rozprawa o logice poświęcona paradoksowi implikacji). W 1938 roku ukazuje się w „Przeglądzie Filozoficznym” odczyt Witkacego *O protagorejskim typie umysłowości*, skierowany głównie przeciw Russellowi i Carnapowi. Na początku 1939 roku Witkacy ma jeszcze odczyt poświęcony krytyce Koła Wiedeńskiego, demas-

kujący „błędne koło w Kole Wiedeńskim”. Po wybuchu II wojny światowej Witkacy ginie, jak wiadomo, śmiercią samobójczą.

Młodzięcze próby Witkiewicza z lat 1902–1903 wskazują, że jego filozofia wywodzi się częściowo z młodopolskiej mody na Schopenhauera. Potem Witkacy podążał drogą wytyczoną przez Macha i zmodyfikowaną przez Corneliusa. Własny system Witkacego przybrał postać realistycznie pojmowanej monadologii, czyli monadyzmu. Warto zauważyć, że nazwa „monadyzm” – przeciwstawiona „monizmowi” – pojawia się w *Problemach filozofii* Russella (1912), szybko przetłumaczonych na język polski (1913). Witkacy musiał je znać.

Pierwszy z tych poglądów, którego bronił Spinoza, [...] nazywa się monizmem; drugi, którego bronił Leibniz, a który rzadko obecnie napotkać można, znany jest pod nazwą monadyzmu; każda bowiem z owych rzeczy izolowanych nazywa się monadą (Russell 1913, s. 80).

Późniejszy „monizm neutralny” Russella idzie zasadniczo śladem Spinozy – nawet jeśli brak w tej sprawie bezpośredniego odwołania – gdy tymczasem Witkacy obrał drogę Leibniza, choć odrzucając zarazem leibnizowski idealizm. Witkacy zapewne powiązał swój system z Leibnizem dopiero wtórnie, a co ciekawe, być może zrobił tak wtedy, gdy sięgnął po wczesną książkę Russella *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900). Witkacy pisał bowiem w liście do żony w 1923 roku:

Czytam Russella o Leibnizu. B. dużo podobieństw z moim systemem (Witkiewicz 2005, s. 19).

A dopiero w liście z 1929 roku przyznawał z niejakim zaskoczeniem:

Czytam Leibniza – b. sympatyczny i podobny do mnie jako filozof (!!)(Witkiewicz 2007, s. 50).

Jakkolwiek by było, rozwój filozoficzny Witkacego przebiega w ciągłym kontakcie z książkami Russella, czytany m.in. w toku rywalizacji intelektualnej z Chwistkiem.

4. Russell w Polsce

Russell nigdy nie odwiedził Polski, ale wiele jego książek, zwłaszcza publicystycznych, zostało szybko przetłumaczonych w dwudziestoleciu międzywojennym. Ponadto znany był już dawniej w wąskim kręgu filozofów.

W 1900 roku odbył się w Paryżu międzynarodowy kongres filozoficzny. Na łamach „Przeglądu Filozoficznego” ukazała się potem relacja z tego wydarzenia.

P. Russell (z Trinity College, Cambridge) czyta ustępy z komunikatu swego *O idei porządku i o bezwzględym położeniu w czasie i przestrzeni*. [...]

W dyskusji biorą głos: p. Tarde [...]. – P. Russell odpowiada, że rozróżnienie to jest czysto psychologiczne; nie ma znaczenia dla teorii poznania. P. Aars [...]. – P. Russell usuwa tę kwestię jako metafizyczną, gdy jego zadanie jest epistemologiczne i logiczne (Kozłowski 1901, s. 76).

Z fragmentu tego widać, że Russell dał się już wtedy poznać przez swoją niechęć do psychologii i metafizyki, a zamiłowanie do epistemologii i logiki. Jednakże na kongresie pojawiły się też inne referaty, które odniosły nieporównanie większy sukces.

Pani Russell streszcza komunikat *O wychowaniu kobiet*. Żąda ona, aby kobiecie otwarto szersze pole do działalności niż dom i rodzina. [...] „Rodzina w tej formie, w jakiej dziś istnieje, jest środkiem ucisku wszystkich jej członków prócz głowy rodziny”. [...] Przemówienie to [...] przyjęte zostało gorącymi oklaskami słuchaczy (Kozłowski 1901, s. 94).

W późniejszym czasie również Russell zasłynie z powodu kwestii obyczajowych. Ale wcześniej do Polski dotrze jego sława jako czołowego logika swoich czasów.

5. Sprzeczność a metafizyka

Gdy Russell w trakcie badań nad podstawami matematyki odkrył antynomię opatrywaną później jego nazwiskiem – paradoks klasy klas niebędących własnymi elementami – wówczas francuski filozof nauki Henri Poincaré bardzo się ucieszył. Nie znosił logiki matematycznej i dowcipkował: „Nareszcie przestała być jałowa! Urodziła sprzeczność!” (Russell 1971, s. 81).

W 1910 roku Jan Łukasiewicz, w rozprawie *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, w rozdz. XVIII: „Zasada sprzeczności a konstrukcje umysłu”, opisał antynomię Russella w jej wersji z *The Principles of Mathematics* (1903). „Sprzeczność ta jest jednym z najciekawszych i najdziwniejszych odkryć logicznych, jakich kiedykolwiek dokonano” (Łukasiewicz 1987, s. 119). Przy tej okazji Łukasiewicz zaczyna snuć przemyślenia o granicach ludzkiego rozumu.

Czy można ją [sprzeczność] wszędzie usunąć ostatecznie, oto kwestia, której rozwiązanie nie leży w granicach wiedzy ludzkiej (Łukasiewicz 1987, s. 123).

Wtedy też padają sławne słowa Łukasiewicza, z których przebija nastroj metafizycznej tajemnicy – nieco innej niż ta, jaką w życiu przeżywał Witkacy, ale równie dojmującej.

Istnieją wielkie dziedziny nauk apriorycznych, jasne dla naszego oka i przejrzyste. Ale tę jasną i świetlaną bryłę zdają się otaczać ciemności. Z wroga tą siłą toczymy zaciętą walkę

i coraz to nowy teren zdobywamy dla światła. Ale mrok zwyciężony nie znika, tylko cofa się przed nami; i nie mamy pewności, czy w ogóle kiedykolwiek ciemność wszelka zniknie i czy nie jest ona może jakimś istotnym warunkiem istnienia jasności światła (Łukasiewicz 1987, s. 123).

Sam Łukasiewicz za młodu bliski był w swych poglądach ontologicznych „ogólnej teorii przedmiotów” Alexiusa Meinonga. To wystarczyło, by został zaatakowany przez Chwistka w *Zasadzie sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella* (1912), ambitnej pracy, będącej hołdem dla *Principia Mathematica* i zarazem ich krytyką.

Chwistek ocenia zjadliwie, że „p. Łukasiewicz nie uważa wcale sprzeczności w naukach apriorycznych za błąd” (Chwistek 1912, s. 7). Ten zarzut był niestosowny – tak jakby Łukasiewicz i Meinong stanowili razem z Heglem i polskim heglistą Bronisławem Trentowskim (który logikę nazywał po polsku „myślini”) jakiś jednolity obóz wrogów logiki czy choćby racjonalnego myślenia. Było całkiem przeciwnie. Łukasiewicz, ogromny entuzjasta logiki matematycznej, za największego szkodnika w filozofii uważał właśnie Hegla, z jego pokrętną i mętną dialektyką, gloryfikującą sprzeczność jako „tezę” i „antytezę” uzgadniane w wyższej „syntezie”.

Można sobie pozwolić na zarcik złośliwy, że dla niektórych osób „dwa razy dwa jest pięć albo lampa”, można też użyć takiego powiedzenia jako tytułu komedii; ale poważnie nikt twierdzić nie będzie, że dwa razy dwa jest pięć. A Hegel twierdził poważnie, że zasada sprzeczności jest fałszywa (Łukasiewicz 1987, s. 134).

Niedługo potem Stanisław Leśniewski dowiaduje się z książki Łukasiewicza o istnieniu antynomii Russella. Genialny młody filozof natychmiast bierze się do roboty i kwestionuje podstawowe założenia teorii klas Russella, zastępując je własną mereologią. W styczniu 1914 roku, w litewskich Kimborciszkach, Leśniewski kończy pracę *Czy klasa klas, nie podporządkowanych sobie, jest podporządkowana sobie?*, po czym drukuje ją w „Przeglądzie Filozoficznym”, obalając antynomię Russella.

Tak tedy i przy takich warunkach „paradoks” Russella zostaje „uśmiercony”. „Paradoks” ten przyczynił się do pewnego wyklarowania podstaw teorii klas, i to jest jego historyczna zasługa... Cześć jego pamięci! (Leśniewski 1914, s. 75).

Łukasiewicz, Chwistek, Leśniewski... – dzięki badaniom Russella polska logika matematyczna zaczyna triumfalny pochód przez filozofię XX wieku. Ale jednocześnie Russell oddziałuje w sferze etyki.

6. Niemoralny moralizator

Dużą część twórczości Russella to moralistyka: pouczanie ludzi, jak mają żyć, wygłaszanie przy tym ostrych wyroków i nietolerancja dla inaczej myślących. Tego typu działalność tradycyjnie służyła przekazywaniu i umacnianiu społecznych obyczajów (łac. *mores*). Ale u Russella narzucanie innym poglądów jest połączone z poczuciem misji i intencją reformatorską. Filozof zwraca się przeciw panującym zwyczajom, nawołuje do ich usunięcia i zastąpienia innym sposobem życia. Społeczne poglądy Russella cieszyły się w Polsce gorącym poparciem środowisk postępowych skupionych wokół „Wiadomości Literackich”.

Działaczka społeczna Irena Krzywicka w recenzji z *Małżeństwa i moralności* Russella (Krzywicka 1931) z zapałem podchodzi do jego postulatów, żeby usunąć zahamowania seksualne kobiet, a tym samym podnieść ich inteligencję i wyzwolić ich „jurny geniusz”. Z entuzjazmem wita projekt „nowej moralności”, przyszłego szczęśliwego społeczeństwa, w którym wprowadzi się „pogodnie braną poligamię”. „Uznanie poligamii jako normalnego zjawiska społecznego jest jedną z najważniejszych tez Russella”. „Miłość czy namiętność do osoby trzeciej nie musi być powodem, aby zrywać związek”. Przede wszystkim należy usunąć przesady dawnej moralności, w pierwszej kolejności „tzw. niewierność – brzydkie słowo i głupie pojęcie” (Krzywicka 1931, s. 3).

Poglądy te trafiały w międzywojennej Polsce na podatny grunt. Według opisanego wzoru funkcjonowały m.in. małżeństwa Chwistka (Degler 2009, s. 230, przyp. 11), Boya-Żeleńskiego (Degler 2009, s. 231) i Witkacego (Degler 2009, s. 231–232).

Naturalnie według tego wzoru toczyło się przede wszystkim życie samego Russella. Gustaw Herling-Grudziński znalazł po wojnie dostęp do słynnego filozofa właśnie dzięki jednej z licznych „przyjaciółek” filozofa. Nie tylko mógł z Russellem porozmawiać o ogromnie cenionym przez nich obu Josephie Conradzie i wysłuchać świńskich dowcipów, ale też filozof zgodził się napisać przedmowę do angielskiej wersji *Innego świata* (1951). „Russell erotycznie żarłoczny, nienasycony”, „miał zawsze harem”, „złośliwiec o skrzeczącym głosie” – wspominał go pisarz na starość (Herling-Grudziński 2012, s. 520).

7. Największy polski uczeń Russella

Za największego polskiego ucznia Russella należy uznać Leona Chwistka. Nie zetknął się on wprawdzie z Russellem osobiście (znali się listownie), ale intensywnie przyswajał sobie wyniki jego prac, po czym próbował udoskonalać lub przewyżczać dokonania mistrza. Był to zatem uczeń w sensie kogoś, kto naśladuje wielkiego nauczyciela, ale także samodzielnie, twórczo rozwija jego

doktrynę – podąża dalej wytyczoną przez niego drogą. Co więcej, Chwistek pracował nad rozwinięciem filozofii Russella na trzech polach: 1) nie tylko w dziedzinie systemów formalnych, o czym na ogół myśli się przede wszystkim, ale także 2) próbując dać własną odpowiedź – mianowicie w postaci teorii „wielości rzeczywistości” – na ontologiczne i epistemologiczne „problemy filozofii”, które stawiał Russell; wreszcie 3) Chwistek prowadził zbliżoną do Russella publicystykę, pragnąc walczyć z zacofaniem i przyczyniać się do postępu społecznego – uprawiał więc podobne moralizatorstwo. Eseistyczny rozmach Chwistka, przypominający analogiczną twórczość Russella, widoczny jest najlepiej w *Zagadnieniach kultury duchowej w Polsce* (1933).

Witkacy miał do Chwistka szczególnie dobry stosunek, znając go jeszcze z dzieciństwa i tworząc razem z nim i Bronisławem Malinowskim grono nierozłącznych przyjaciół. Potem ich drogi się rozeszły, ale rywalizacja z Chwistkiem – oraz z jego, zdawało się, nadziemsko uzdolnionym mistrzem Russellem – stanowiła dla Witkacego wyzwanie. Wykazać słabości Chwistka, zakwestionować nawet pomysły Russella – ten cel pobudzał ambicję Witkacego. Zerwanie z Chwistkiem, pogłębiające się od czasu poufałego paszkwilu *Leon Chwistek – demon intelektu* (1933), dodawało Witkacemu siłę do dalszego współzawodnictwa na odległość.

Ad 1) Mimo starań Witkacy przyznawał, że nie jest w stanie dotrzymać kroku Chwistkowi i Russellowi w operowaniu „znaczkami”, czyli w logice symbolicznej. Podważał zatem przydatność logistyki dla filozofii i np. oburzał się charakterystyką implikacji, pozwalającą łączyć zdania niezwiązane ze sobą treściowo. Zainteresował się „ściłą implikacją” amerykańskiego logika Clarence’a Irvinga Lewisa, wierząc, że będzie mógł w ten sposób znaleźć towarzyszy broni w walce przeciw logice Russella i Chwistka: „Lewis cudowny facet – jedyny sympatyczny logistyk i taka «bratnia dusza»” (Witkiewicz 2017, s. 162).

Ad 2) Jest bardzo ważne, że na *Wielość rzeczywistości* (1921) Chwistka można spojrzeć jako na koncepcję mającą rozwiązać problemy ontologii i epistemologii Russella. Do problemów tych należą przede wszystkim: a) trudność przejścia między „światem zmysłów” i „światem fizyki”, b) wątpliwy status „zdrowego rozsądku” (ang. *common sense* – Chwistek odróżniał jednak pozytywnie rozumiany „zdrowy rozsądek” jako synonim racjonalności, oraz *common sense* jako naiwny, pełen uprzedzeń pogląd przeciętnego człowieka), a także c) fakt istnienia mistyków niewrażliwych na racjonalną argumentację. Cztery „rzeczywistości” Chwistka: naturalna, fizykalna, wrażeń i wyobrażeń, wydają się odpowiedzią Chwistka na stawiane przez Russella zagadnienia, m.in. często wykorzystywany nie tylko przez niego przykład: jak istnieje stół? Czy stół jest pocziwym sprzętem znanym z dnia codziennego, czy zbiorem danych zmysłowych, czy chmurą cząstek elementarnych, czy może w końcu jest nierealny, jak przekonują idealiści i mistycy? Także Witkacy odpowiadał po swojemu na te same „problemy”. Odrzucał „wielość rzeczywistości”, ale

uznawał wielość „poglądów na rzeczywistość” i chciał pogodzić punkty widzenia: psychologistyczny, fizykalny i życiowy.

Ad 3) Witkacy próbował również, tak jak Chwistek, pomagać w reformowaniu społeczeństwa, podnoszeniu poziomu kulturalnego i cywilizacyjnego. Ale natrętne moralizatorstwo Russella i Chwistka, prowadzone z pozycji wyższości wobec szarego tłumu, bawiło Witkacego. Na przykład nawoływania Chwistka, żeby „nie mnożyć cierpień bez koniecznej potrzeby, mnożyć radość i rozkosz, jeśli tylko się da”, wydawały się tak puste w swej oczywistości, że Witkacy oparzył je złośliwym komentarzem.

autor ma słuszość: po co np. doktor ma po operacji ślepej kieszki dłużyć sobie lancetem w brzuchu pacjentki dla własnej frajdy – powinien brzuch zaszyć i pójść na śniadanie. Ale broń Boże nie powinien jej gwałcić, choćby tylko dla jej przyjemności – to byłoby już rozpasaniem nie lada (Witkiewicz 1977, s. 161).

Chwistek był zatem centralną postacią dla recepcji myśli Russella w Polsce. Pobudzało to Witkacego do podważania całej tradycji analitycznej, którą tamci dwaj reprezentowali.

Zastosowanie logistyki w pracach np. Carnapa i Chwistka, Whiteheada i Russella nie dało, według mnie, nic nowego, raczej powiększyło zamieszanie między poglądami: życiowym, psychologistycznym i fizykalnym (Witkiewicz 1977, s. 554).

Jakich błędów uniknęli logiści, nie wiadomo; te które popełnili (Russell, Whitehead, Wittgenstein, Carnap, Kotarbiński, Łukasiewicz np.), wystarczają, aby zupełnie zdyskredytować logistykę (Witkiewicz 2014, s. 787).

Uderzająca różnica zachodzi między pozornie dogmatyczną metafizyką Witkacego a pluralistyczną metafizyką Chwistka. Stanowisko Chwistka wydawać się może nieporównanie bardziej humanistyczne, dając każdemu prawo do posiadania własnego systemu filozofii – tzw. „systemu indywidualnego” (Chwistek 1961, s. 191 i n.). W przeciwieństwie do tego Witkacy utrzymywał, że powołaniem filozofii jest docierać do uniwersalnego systemu „prawdy absolutnej”. To przekonanie Witkacego może dziwić, bo przecież sam korzystał z dobrodziejstw głoszonej przez Chwistka swobody posiadania prywatnego systemu. Ale Witkacy wyczuwał w proklamowanej przez Chwistka swobodzie filozofowania obłudę i skrywane poczucie wyższości – po pierwsze, taka swoboda powinna być czymś naturalnym, a nie nadawanym z łaski Chwistka; po drugie, pozwalanie wszystkim na myślenie i mówienie tego, co im się podoba, łączy się już programowo z lekceważeniem wobec powstałych w ten sposób „systemów indywidualnych”, wymyślanych masowo przez amatorów. Chwistek poucza tych przyszłych filozofów:

Spróbujmy raz być nieco skromniejsi. Zrezygnujmy z wszelkich pretensji starej metafizyki i ograniczmy się do zbudowania naszego własnego systemu filozofii. Powiedzmy z góry, że to

ma być nasz własny, indywidualny pogląd na świat. Przyznajmy, że nic nie udowodniliśmy, bo nic w filozofii udowodnić się nie da (Chwistek 1961, s. 192).

Po co więc w ogóle się trudzić? W istocie Chwistek miał silną skłonność do elitaryzmu, opartego na autorytecie nauki.

To, co we współczesnej filozofii jest naprawdę wielkie, zostało stworzone przez matematyków (Poincaré), logików (Russell), fizyków (Mach, Einstein) i lekarzy (Freud) (Chwistek 1961, s. 191).

Witkacy czuł, że on sam jest uważany przez Chwistka za nieszkodliwego amatora, i świadomość tego uwłaczała mu. „System indywidualny” zabawnego artysty nie mógł liczyć na podziw, jaki wzbudzała w Chwistku filozofia tworzona przez poważnych ludzi nauki.

Jest istotne, żeby w poglądach Chwistka wyraźnie odróżnić dwa rodzaje pluralizmu: 1) ontologiczny pluralizm głoszący „wielość rzeczywistości”, 2) metafizyczny pluralizm zachęcający do tworzenia „systemów indywidualnych”. Ten drugi jest w kontekście rozważań nad Witkacym i Russellem mniej ważny, chociaż można w nim widzieć ślad zarzutu Witkacego względem Chwistka, że to nie samych „rzeczywistości” jest wiele, lecz różnych poglądów na jedną rzeczywistość. Natomiast pluralizm pierwszy, już nie metafizyczny, lecz filozoficzny – dokładniej ontologiczny – może być uważany za odpowiedź na teorię inspirującą zarówno Russella, jak i Witkacego – monizm. W odróżnieniu od monizmu idealistycznego, wyznawanego przez angielskich heglistów i odpieranego w młodości przez Russella, monizm przyjmowany później przez niego samego wykazywał pokrewieństwo z monizmem piszących po niemiecku empiriokrytyków – Ernsta Macha i Richarda Avenariususa.

8. Monizm empiriokrytyków

Prawdopodobnie to w systemie filozoficznym Macha należy widzieć wspólne podłoże dla monizmu neutralnego Russella i monadyzmu biologicznego Witkiewicza. Pozytywista Mach, fizyk przejęty ideałami XIX-wiecznej nauki, stworzył jednolitą wizję świata – monizm – który miał pokazywać, że tradycyjna różnica między przedmiotami fizycznymi i zjawiskami psychicznymi jest sztuczna i niepotrzebnie wywołuje filozoficzny zamęt w postaci sporu materializmu z idealizmem.

Każdy jednak, kto myśli o połączeniu nauki w całość, musi szukać wyobrażenia, które może utrzymać się we wszystkich dziedzinach. Jeżeli więc cały świat materialny możemy rozłożyć na elementy, które są jednocześnie elementami świata psychicznego, nazywanymi jako takie zwykle wrażeniami [...], to mamy powody spodziewać się, że na tym wyobrażeniu wzniesiemy jednolitą, monistyczną budowlę i pozbedziemy się nieszczęsnego,

mylącego dualizmu. Gdy postrzega się materię jako coś bezwzględnie trwałego i niezmiennego, w rzeczywistości zrywa się związek między fizyką i psychologią (Mach 2009, s. 282).

Pogląd ten bywa też nazywany w historii filozofii fenomenalizmem. Każdy z nas odbiera subiektywne wrażenia, ale w nich doświadczają obiektywnych przedmiotów istniejących w świecie zewnętrznym. Ta sytuacja poznawcza nie stwarza nieprzekraczalnej granicy między człowiekiem a światem, lecz przeciwnie, znosi ją na mocy prostego założenia, wyjaśniając, dlaczego ludzki obraz świata jest naukowo trafny. Świat istnieje w przeżyciach człowieka, ale sam człowiek również stanowi część świata. Spojrzenie z subiektywnego punktu widzenia to psychologizm, spojrzenie z perspektywy obiektywnej to opis naukowy (fizykałny). Te same zjawiska, których doświadczamy, wolno nam uznać zarówno za nasze osobiste wrażenia (dane zmysłowe), jak i za jakości, z których składa się świat fizyczny niezależnie od naszej w nim obecności i działań poznawczych. Doznawane przez ludzi wrażenia (niem. *Empfindungen*), składające się w swej sumie na doświadczenie, dają się rozłożyć na proste składniki (*Elemente*). W roli tych „elementów” Russell, Whitehead czy Wittgenstein używali później już nowszego pojęcia, bardziej nasuwającego myśl o zmiennej naturze rzeczywistości, o chwilowości w czasie i punktowości w przestrzeni – nową kategorią były „zdarzenia” (ang. *events*). Witkacy pozostał przy staromodnych i bardziej statycznych „jakościach” (niem. *Qualitäten*) (Witkiewicz 1977, s. 544), ale do nich dodawał także ludzką osobowość (lub odpowiednik świadomości u innych istot żywych), w której te jakości są dane.

Perspektywa jednostkowa jest u Macha niezaprzeczalna i nie można jej zredukować. W tym sensie empiriokrytycyzm Macha oddaje sprawiedliwość, czy może nawet nieznaczną przewagę, opisowi świata w kategoriach ludzkich przeżyć i tym samym może być uznany za psychologizm. Witkacy ujmował to, mówiąc, że „pogląd fizykalistyczny” jest sprowadzalny do „poglądu psychologistycznego”. Tradycyjni materialści mogli to uznać za „idealizm” – i tak zrobił Włodzimierz Lenin w napastliwym *Materializmie a empiriokrytycyzmie* (1909). Ale intencją monizmu było właśnie zatarcie różnicy między materializmem i idealizmem. Co więcej, termin „monizm” bywał szerzony również przez zdecydowanych materialistów, jak XIX-wieczny biolog-darwinista Ernst Haeckel, dla którego istniał tylko „eter kosmiczny” i „ciężka masa” (Haeckel 1906, s. 25 i 61, przyp. 11). Z kolei filozofia Avenariusza stanowi mieszanekę klasycznych wątków idealistycznych, odwołujących się do subiektywnego doświadczenia – oraz zwykłego materializmu, i to „nader grubo pojętego”, „o rzadko spotykanej grubości” (Wolniewicz 1969, s. XXX, XXVII). Niewiele tu pomagają naukowo brzmiące terminy, jak „multiponible”, „idiosydem”, „człon centralny”, „bliźni *M* włożył wartość-*E* w osobnika *C*” itp. (Avenarius 1969, s. 86, 116).

9. Monadyzm Witkacego i monizm Russella

Monizm Macha i Corneliusa stał się podstawą również dla systemu Witkacego z *PITIPPI* (1935). Witkacy dodał do empiriokrytycyzmu dwie istotne zmiany: pierwsza teza zaprzeczała istnieniu materii martwej. My, ludzie, tego nie dostrzegamy, ale prawdopodobnie, tak jak głosi Leibniz, wszędzie w materii ukrywa się życie w szczątkowej postaci. Byt jest zawsze jednostkowy (monadyczny), a wszystkie jednostki mają namiastkę percepcji (przeżywają swoje „trwanie”). Jest to więc odmiana hylozoizmu czy panpsychizmu i w tym sensie tradycyjnie rozumiana „metafizyka”. Ważniejsza jest druga modyfikacja empiriokrytycyzmu. Witkacy nie chciał się zgodzić na pomijanie przez filozofów zjawiska ludzkiej osobowości (indywidualności, jaźni). Twierdził, że jest to jakoś bezpośrednio każdemu dana – tu znowu szedł drogą Leibniza, przypisującego każdej monadzie percepcję (czucie, postrzeganie) lub nawet apercpcję (świadomość). Tymczasem filozofie monistyczne, takie jak Macha czy Russella, były tworzone raczej w tym celu, by poddać ludzką osobowość ontologicznej redukcji. Ludzkie „ja” okazywało się pojęciem pochodnym, czy też, jak ujmował to Russell, „konstrukcją logiczną”, wobec bardziej podstawowych składników rzeczywistości.

System Witkacego należy porównywać z ontologią Russella, którą ten udoskonalał przez wiele lat. Po wstępnym zarysowaniu tematyki w *Problemach filozofii* (1912), opracowywał ją później mniej więcej od czasu *Naszej wiedzy o świecie zewnętrznym* (1914), m.in. przez *The Analysis of Mind* (1921) i *The Analysis of Matter* (1924), aż do *Mojego rozwoju filozoficznego* (1959), gdzie stary, ale krzepki filozof spogląda wstecz na swoją drogę i w rozdziale II streszcza „Mój obecny pogląd na świat”:

jest to pogląd, który stanowi wynik syntezy czterech różnych nauk, a mianowicie fizyki, fizjologii, psychologii i logiki matematycznej (Russell 1971, s. 10).

chcę podkreślić z naciskiem, że nie ma różnicy między światem fizycznym a światem danych zmysłowych (Russell 1971, s. 20).

Wczesną postać ontologii Russella omówiła krytycznie w „Przeglądzie Filozoficznym” Maria Ossowska (Niedźwiecka-Ossowska 1924). Mimo nieustannego rozwoju swej filozofii, z czego Russell był dumny, jego poglądy tworzą system, stanowiący ogniwo pośrednie między „drugim pozytywizmem” Macha i Avenariusza (empiriokrytycyzmem) a „trzecim pozytywizmem” Koła Wiedeńskiego (neopoztywizmem). Chociaż Russell dystansował się wobec szczegółowych koncepcji Koła Wiedeńskiego, jego własne poglądy w pełni zasługują na wziętą w oderwaniu nazwę „logicznego pozytywizmu”, stosowaną do opisu „trzeciego pozytywizmu”.

Russell twierdzi, że świat składa się z doświadczanych przez ludzi jakości, będących „przedmiotami jednostkowymi” (ang. *particulars*), ale takimi, które w języku naturalnym opisuje się pojęciami ogólnymi (powszechnikami), np. nazwami kolorów. Wystąpienie takiej jakości w jednym punkcie czasoprzestrzeni jest „zdarzeniem” (*event*). Samo to zdarzenie zachodzi w „tworzywie obojętnym” (*neutral-stuff*), z którego zbudowany jest świat. Tworzywo to jest „obojętne” w tym sensie, że do niego można sprowadzić istnienie przedmiotów fizycznych i zjawisk psychicznych, w tym także ludzkich podmiotów (świadomości). Wszystkie te pojęcia dadzą się zrozumieć jako „logiczne konstrukcje” ze zdarzeń zachodzących w „obojętnym tworzywie”. Nasze własne procesy postrzegania świata również są formą zdarzeń w obojętnym tworzywie. Gdy jakiś człowiek obserwuje przedmiot, wówczas obojętne tworzywo obserwuje obojętne tworzywo – jedno zdarzenie łączy się z drugim zdarzeniem w pewien „ciąg” czy „szereg” (*series*).

Przedmioty są postrzegane przez ludzi, ale istoty ludzkie nie są w świecie niczym szczególnym. Jest to pewien gatunek zwierząt, a nawet można by ludzi zastąpić maszynami do postrzegania, np. takimi urządzeniami jak aparat fotograficzny – i w filozofii nic by się nie zmieniło. Granica między przedmiotami a ludzkimi podmiotami ulega celowemu zatarciu.

Także pojęcie przedmiotu traci swą samodzielność. Przedmioty są postrzegane jako zbiory „danych zmysłowych” (*sense-data*) – lub przynajmniej „potencjalnych danych zmysłowych” (łac. *sensibilia*). Żeby nie musieć rozstrzygać, czy wrażenia poznawcze są zjawiskami psychicznymi (jako „dane zmysłowe”), czy fizycznymi (jako obiektywne własności materii), Russell używał kategorii w założeniu neutralnych, jak np. „wygląd” (*aspect*) w *Naszej wiedzy o świecie zewnętrznym* (Niedźwiecka-Ossowska 1924, s. 234). Zbiór wszystkich wyglądnów jakiejś rzeczy jest samą tą rzeczą – przedmiotem fizycznym. Natomiast po drugiej stronie stosunku poznawczego „podmiot – przedmiot”, a więc po stronie podmiotu – możemy utworzyć zbiór wszystkich wyglądnów postrzeganych przez daną osobę w danej chwili. Ten zbiór nazywa się „perspektywą” (tj. widokiem, jak gdyby horyzontem), a gdy rozszerzymy go na cały czas istnienia danej osoby, otrzymamy zbiór perspektyw, czyli „biografię” (Niedźwiecka-Ossowska 1924, s. 235).

W sumie więc przedmiot zależy od podmiotu, a podmiot od przedmiotu. Nie mogą istnieć samodzielnie, ale nie stanowią też odmiennych jakościowo składników świata. Bycie przedmiotem i podmiotem są to na równi zdarzenia zachodzące we wspólnym „obojętnym tworzywie”, połączone relacją poznawczą. Jeżeli zaś chodzi o ludzką osobowość, to każdy z nas jest tylko swoją „biografią” – i niczym więcej.

Tymczasem Witkacy podkreśla, że każdy z nas dodatkowo postrzega samego siebie właśnie jako taką „biografię”. Sposób powiązania „elementów” (wrażeń, wyglądnów czy jakości) sam jest także pewnym elementem. Być może

Russell uznałby, że takie założenie sprzeciwia się jakiejś ontologicznej wersji jego „teorii typów”. Tak jak zbiór logiczny („klasa”) jest czymś innym od swoich elementów i sam nie może być jednym z tych elementów, tak samo świadomość posiadania biografii nie jest częścią tej biografii. Witkacy spierałby się, że jednak jest. Każdy z nas poznaje w ciągu swojego życia nie tylko wiele przedmiotów, ludzi i pojęć, ale też poznaje „samego siebie”, jak mówiło się w czasach Sokratesa. A ontologiczną „teorię typów” (o ile taka miałaby w ogóle istnieć) można by zwrócić także przeciwko monizmowi neutralnemu. Być może bowiem moniści są w błędzie, gdy stawiają zjawiska fizyczne i psychiczne na tym samym poziomie. Zjawiska fizyczne można nazwać „jakościami”, pewnymi elementami x , ale już postrzeżenie jakości jest samo zjawiskiem psychicznym, czyli funkcją Ψ od elementu x . Świat nie może być jednolitym zbiorem fizycznych elementów x i psychicznych funkcji $\Psi(x)$, bo to łamie intuicyjnie przyjmowaną w życiu potocznym „ontologiczną teorię typów”. Monizm neutralny umieszcza przedmioty różnych „typów ontologicznych” – fizyczne x i psychiczne $\Psi(x)$ – na jednym poziomie, traktując je jako elementy jednorodnego zbioru. Ta jednorodność jest jednak sztuczna, przeprowadzona siłą, naginająca rzeczywistość do z góry przyjętego założenia, że osobowość ludzka jest czymś wtórnym i nie istnieje jako pierwotny, bezpośrednio dany składnik świata.

10. Wątpliwe „problemy filozofii”

Co sądzić w ogóle o wszelkich „monizmach neutralnych” w rodzaju systemów Macha i Russella? Wielki polski filozof ostatnich lat, Bogusław Wolniewicz, występując kiedyś jeszcze z pozycji „my marksiści” (Wolniewicz 1969, s. VII), wskazywał, że monizm neutralny, np. w wersji empiriokrytycznej Avenariususa, powstaje jako rozwiązanie takich dylematów, jak „spór o istnienie świata” czy „problem psychofizyczny”, które pojawiają się na gruncie przedstawieniowej teorii poznania (Wolniewicz 1998, s. 146). Rozwiązanie takie jest mylące, bo sam „spór” czy „problem” został oparty na błędnym opisie rzeczywistości, a przynajmniej – dodajmy – na błędnym, nowożytnym rozumieniu pierwotnej, starożytnej koncepcji.

Klasyczna teoria percepcji jest trójczłonowa (Wolniewicz 1998, s. 148 i n.) i głosi, że umysł nie postrzega bezpośrednio samej rzeczy (to byłby realizm naiwny), lecz tylko obraz rzeczy (tzw. przedstawienie). Na potrójny schemat składają się więc: „rzecz zewnętrzna – obraz wewnętrzny – poznający umysł” (Wolniewicz 1998, s. 153). Pojawiają się wówczas wątpliwości: czy mamy jakąś gwarancję, że nasze przedstawienie jest wierne, czy wiemy cokolwiek o „rzeczy samej w sobie”, czy ludzkie poznanie nie ogranicza się do własnej

duży i czy świat nie jest tylko naszym wyobrażeniem? Jednym słowem, powstaje spór „materializm – idealizm”. Warto podkreślić, że cały ten krąg zagadnień jest opisywany przez Russella jako tytułowe „problemy filozofii” z jego książki z 1912 roku. Być może jednak są to tylko pseudo-problemy filozofii, a w rzeczywistości stanowią one jedynie tematy retoryczne, takie jak w przypadku starożytnej sofistyki i jej paradoksów. W tym sensie np. empiriokrytycyzm Avenariususa może okazać się „empiriowerbalizmem” (Wolniewicz 1969). Tymczasem Russell całe życie poświęcił gorliwemu rozwiązywaniu tak rozumianych „problemów filozofii”.

Z zakłętą kręgu „problemów filozofii” można się wyrwać tylko za pomocą radykalnego gestu, który wyzwoli nas spod władzy czaru, ale może być dość brutalny i przypominać przecięcie wężła gordyjskiego. Dla Wolniewicza jest to gest Lenina, lecz także Kotarbińskiego, polegający na „powrocie do stanowiska naturalnego («naiwnego») realizmu” (Wolniewicz 1998, s. 151). Podobnego antidotum na „problemy filozofii” miała także dostarczać „terapia filozoficzna” późnego Wittgensteina. Dla Kotarbińskiego czy Wolniewicza odtrutką jest mądrość życia codziennego, z jej prostą, dwuczłonową teorią poznania: „rzecz – człowiek” (Wolniewicz 1998, s. 156). „W tym miejscu materializm dialektyczny spotyka się z reizmem” (Wolniewicz 1998, s. 157). A zatem to nie jakiś bezcielesny umysł poznaje swoje „wrażenia” (Mach), „dane zmysłowe” (Russell) czy „jakości w trwaniu istnienia poszczególnego” (Witkiewicz), tylko człowiek poznaje rzecz, np. widzi konia, drzewo, stół.

Mach, Russell i Witkiewicz są z siebie dumni, że udało im się przekroczyć dualizm świata wewnętrznego i zewnętrznego w kierunku monizmu. Ale samo to przedsięwzięcie było z gruntu źle pomyślane, bo opierało się na założeniu – jak złośliwie pisał Lenin o Machu – że „*my oszczuszczałem tylko swoje oszczuszczenia*” (postrzegamy tylko nasze postrzeżenia) (Wolniewicz 1998, s. 157, przyp. 16).

Według prostej klasyfikacji Wolniewicza, system Witkacego możemy uznać za „subiektywny idealizm wielopodmiotowy”. Różni się on od solipsyzmu, czyli „subiektywnego idealizmu jednopodmiotowego” (Wolniewicz 1998, s. 138), który wyznawał nie tylko George Berkeley, ale od którego zaczynał także w swej filozofii Rudolf Carnap. Z kolei system Russella należałoby chyba uznać za – właściwy, zdaniem Wolniewicza, także dla Wittgensteina – „subiektywny idealizm bezpodmiotowy” (Wolniewicz 1998, s. 139). Już jednak samo to sformułowanie brzmi nieco paradoksalnie. Wcześniej także Witkacy nazwał pogląd Russella „bezosobowym sensualizmem” (Witkiewicz 1978, s. 396).

Wykładany przez Russella w *Moim rozwoju filozoficznym* jego „obecny pogląd na świat” (Russell 1971, rozdz. II) przypomina system Avenariususa i Macha. Niektóre różnice można wprawdzie uznać za jaskrawe. Avenarius, aby nie uchodzić za „grubego” materialistę, zastrzegł: „Mózg nie jest [...] żadnym narzędziem lub organem, żadnym nośnikiem czy podłożem itd. myśl-

lenia” (Avenarius 1969, s. 97). Russell, przeciwnie, zapewniał: „Twierdzę rzeczywiście, że mózg składa się z myśli [...]” (Russell 1971, s. 22). Obydwa te podejścia prowadzą do paradoksu, zaprzeczając oczywistościom zdrowego rozsądku. Według Wolniewicza dzieje się tak zawsze, gdy w przedstawieniowej teorii poznania doszukujemy się „problemu filozofii”, który należy rozwiązać przez monizm. Triumfalne obwieszczenie jedności doświadczenia jest wówczas jak wyważanie drzwi – otwartych przed zwykłym zdrowym rozsądkiem. Z jednej strony mamy więc „trójczłonowy schemat percepcji” Macha, Russella, Witkacego, a także Kazimierza Twardowskiego (Wolniewicz 1998, s. 148), z drugiej – uproszczony schemat „realizmu naiwnego” Lenina, Kotarbińskiego i Wolniewicza.

11. Metafilozofia Russella i Witkacego

Aby móc lepiej porównać filozofię Russella i Witkacego, warto zestawić ich poglądy metafizyczne, dowiadując się, jak pojmowali cel filozofii i jej metodę. Warto też ustalić, czy przeznaczali w swojej filozofii wyróżnione miejsce dla pojęcia osobowości (ludzkiego „ja”), a zatem czy uważali, że należy nadawać filozofii walor humanistyczny – w przeciwieństwie do scjentyistycznego.

Punktem wyjścia filozofii było dla Russella istnienie „paradoksów”. Przez „paradoksy” starożytni Grecy rozumieli nie tylko antynomie, jak antynomia Russella, lecz w ogóle każdy pogląd niezgodny ze zdrowym rozsądkiem, zdumiewający, niespotykany, przeciwny potocznemu „mniemaniu” (gr. *dóxa*). Russell szukał paradoksów filozoficznych i starał się je rozwiązywać, broniąc jednak nie tyle zdrowego rozsądku (realizmu naiwnego), co stanowiska zajmowanego przez naukę.

Początek filozofowania jest całkiem niewinny: „Zdaje mi się, że siedzę teraz na krześle, przy stole pewnego kształtu [...]” (Russell 1913, s. 2). Ale wkrótce rozważania, przypominające medytacje kartezjańskie (trójczłonowa, przedstawieniowa teoria poznania), doprowadzają filozofa do wniosku, że: „Stół rzeczywisty, jeżeli istnieje, jest nam bezpośrednio zgoła nieznany i musi być wnioskiem z tego, co wiemy bezpośrednio” (s. 6). Co gorsza, „Leibniz mówi nam, że jest to gromada dusz, [...] trzeźwa nauka, niemniej dziwnie, mówi nam, że jest to mnóstwo cząstek ładunku elektrycznego w gwałtownym ruchu” (s. 11). Temat ten powraca w *Naszej wiedzy o świecie zewnętrznym*, gdzie mówi się o odkrywanych przez fizykę „szalonym tańcu elektronów” (Russell 2000, s. 73).

Kto w filozofii szuka paradoksów, ten je znajduje.

Witkacemu zdarzało się kroczyć drogą paradoksu, jak wtedy, gdy w ramach monadyzmu negował istnienie materii martwej i sprowadzał ją do zbioru

ru niedostrzegalnych żyjątek. Ale uważał, że filozofia właśnie ma prawo iść taką drogą, w przeciwieństwie do nauki. Poza tym u źródeł filozofowania widział „uczucie metafizyczne”, które zrodziło także religię i sztukę. Witkacy starał się „uczucie metafizyczne” określić dokładniej i ostatecznie utożsamiał je z jednością ludzkiej osobowości. Russell próbował w filozofii obejść się bez pojęcia osobowości, jaźni czy świadomości, nie wspominając już nawet o „du-szy”. Chciał je sprowadzić, podobnie jak Hume, do zwykłego zbioru odczu-wanych przez człowieka wrażeń. Witkacy sądził jednak, że wrażenia u każdej osoby przyjmują pewien szczególnie układ i sama forma tego układu (porów-nywalna do melodii piosenki) jest bezpośrednio postrzegana na równi z wra-żeniami. „Uczucie metafizyczne” to zatem poczucie samego siebie, swej włas-nej indywidualności.

Za wspólne źródło religii, filozofii i sztuki uważam to, co nazwałem kiedyś niefor-tunnie „uczuciem metafizycznym”. [...]

Dziś nazwałbym po prostu „uczucie” to „bezpośrednio daną jednością osobo-wości” [...] (Witkiewicz 2002b, s. 71–72).

Widać zatem, że problem osobowości czy indywidualności nie należy do metafizologii Witkacego – jak byłoby u Chwistka, gdzie „systemy indywi-dualne” miały wyrażać osobowość swych autorów. Pojęcie osobowości należy u Witkacego do filozofii przedmiotowej, czyli ontologii. Osobowość jest czynnikiem łączącym „wrażenia” empiriokrytyków, „jakości” Witkacego czy „dane zmysłowe” Russella. Jest podmiotem tych elementów, choć zara-zem także elementem.

12. Cel filozofii

Witkacy otwarcie głosił, np. we *Wstępie do filozofii dla laika* (1936), że celem filozofii jest rozwiązanie dwóch wielkich problemów. Pierwszy z nich to „problem psychofizyczny”, dotyczący stosunku duszy do ciała, czy też ogólnie umysłu do materii. Zagadnieniem drugim, nieco pobocznym, jest „problem logiczno-psychologiczny” (Witkiewicz 1977, s. 319), czyli w skrócie spór o uniwersalia – sposób rozumienia pojęć ogólnych.

„Problem psychofizyczny” dotyczy rozróżnienia na przedmioty fizyczne i zjawiska psychiczne – monizm jest jednym z jego możliwych rozwiązań. „Problem logiczno-psychologiczny” obejmuje pytanie o naturę bytu idealne-go – który, gdyby istniał, należałoby zaliczyć do jakiegoś „trzeciego świata” ontologicznego. Witkacy staje jednak na stanowisku nominalizmu, wyrażane-go skrótowo przy pomocy tezy, że „pewne bydlęta «nalepiają» te same znaczk-i na podobne przedmioty»” (Witkiewicz 1977, s. 512).

Obydwa „problemy” stawiane przed filozofią przez Witkacego odpowiadają całkiem dokładnie „problemom filozofii” z książek Russella. W *Problemach filozofii* (1912) Russell stwierdzał „przepaść między fizyką i percepcją lub, innymi słowy, między umysłem i materią” (Russell 1971, s. 113). Później zastanawiał się, czy byłoby możliwe „ustalić fizykę na bazie solipsyzmu”, jak pisał w artykule *Stosunek danych zmysłowych do fizyki* (1914), a jego celem był wtedy „obraz świata, który łączy w harmonijną całość zarówno dane fizyki, jak i dane postrzeżeń” (Russell 1971, s. 114). Gdy opublikował *Naszą wiedzę o świecie zewnętrznym* (1914), był przekonany, że: „Teoria ta rozwiązuje wszystkie zagadki dotyczące [...] różnic między duchem i materią”, i sądził, że „znajduje się ona na tym samym szczeblu, co, powiedzmy, einsteinowska teoria względności” (Russell 1971, s. 118).

Natomiast problem drugi, „logiczno-psychologiczny”, Russell przybliży również m.in. w *Problemach filozofii* w rozdz. IX: „Świat powszechników” (Russell 1913, s. 76 i n.). Pogląd Russella na uniwersalia ewoluował jednak w dość osobliwym kierunku, związanym z „monizmem neutralnym”. Wygląda przy tym na to, że „problem psychofizyczny” (czyli ontologia) i „problem logiczno-psychologiczny” (czyli epistemologia) zostały przez Russella czy to nieostrożnie pomieszczone, czy celowo spojone w jedną całość. W swoim dziele semiotycznym, *Badaniach dotyczących znaczenia i prawdy* (1940), Russell pisze:

Proponuję, by odrzucić to, co zwykle nazywamy bytami jednostkowymi i zadowolić się użyciem pewnych słów zwykle uznawanych za powszechniki, takich jak „czerwone”, „niebieskie”, „twarde”, „miękkie” itd. (Russell 2011, s. 89).

W *Moim rozwoju filozoficznym* (1959) dodaje:

powiniennem twierdzić, że „substancją” świata są raczej takie rzeczy jak białość niż przedmioty odznaczające się własnością bycia białymi. Jest to główny wniosek z powyższych rozważań. Jego znaczenie polega na tym, że zakłada on odrzucenie istnienia umysłów i kawałków materii jako tworzywa, z którego zbudowany jest świat (Russell 1971, s. 191).

Jakości, opisywane przy użyciu pojęć ogólnych, zmieniają się w składniki bytów jednostkowych, które same są tylko pochodne względem tamtych jako ich połączenia. Zwykły sposób mówienia, po poddaniu analizie logicznej, okazuje się nieadekwatny:

zamiast takich zdań, jak „to jest białe”, mamy „białość wchodzi w skład kompleksu współobecności stanowiącego moje aktualne treści psychiczne” (Russell 1971, s. 192).

Przypomina to rzeczywiście „subiektywny idealizm bezpodmiotowy”, o jakim pisał Wolniewicz. Istnieją jakości ogólne, ale nie istnieją przedmioty i podmioty – są bowiem tylko pochodne wobec tamtych. Trudno powiedzieć, jak to rozumieć.

13. Metafizyka

Drogę do rozwiązania „problemów filozofii” powinna wskazywać metafizyka. Russell z pewnością wolałby w tej roli widzieć teorię naukową czy może filozofię analityczną wykorzystującą wyniki nauk szczegółowych. Tymczasem Witkacy pojmuje metafizykę jako dyscyplinę wyraźnie odrębną od innych nauk – ontologię ogólną.

Witkacy dostrzegł trzy rozumienia słowa „metafizyka”. W pierwszym z nich metafizyka jest czymś pozytywnym, samą istotą filozofii, mianowicie „ontologią ogólną”.

Używa się słowa tego [„metafizyka”] aż w trzech znaczeniach. 1. Ja używam najracjonalniej, tzn. negatywnie, na oznaczenie tego, czego fizyka dać nie może; pokrywa się to znaczenie ze znaczeniem pojęcia ogólnej ontologii, do zbudowania której dąży cała filozofia przez wieki i czego osiągnięcia, mimo pozornego chaosu poglądów, dzielących się łatwo na pewne grupy zasadnicze, jesteśmy dziś już nie bardzo dalecy. Ontologia musi zweekslować z idealizmu ontologicznego na realizm [ontologiczny – Ł.K.] i nominalizm pojęciowy i przewyciężyć gniot fizykalizmu – wtedy otworzą się nowe perspektywy (Witkiewicz 1978, s. 345–346).

Po drugie „metafizyka” ma sens historyczno-opisowy. Może oznaczać wszelkie w ogóle wizje świata, jakie pojawiły się w ciągu wieków.

2. Metafizyka na oznaczenie w ogóle filozoficznej spekulacji bez wyszczególnienia kierunków: od solipsyzmu poprzez idealizm do realizmu, reizmu i fizykalizmu (Witkiewicz 1978, s. 346).

Pomiędzy wymienionymi poglądami metafizycznymi mogą znajdować się również takie, które uznamy za irracjonalne, nieadekwatne czy niedorzeczne. Witkacy starał się je zwalczać tak samo zawzięcie jak Russell i obaj zaliczali do nich przede wszystkim filozoficzny idealizm. W ten sposób słowo „metafizyka” nabiera sensu trzeciego, negatywnego – jako błędne lub nieuzasadnione przekonania, które trzeba usuwać z nauki i z życia.

Szczególną postacią tej negatywnie rozumianej metafizyki są różnego rodzaju ukryte założenia, przyjmowane nieświadomie nawet przez badaczy, którzy skądinąd chcieliby uchodzić za antymetafizycznych. Witkacy atakował za to głównie Carnapa i Wittgensteina.

Witkacy czytał *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina jako dzieło wyrażające poglądy Koła Wiedeńskiego, a zatem antymetafizyczne. Była to więc lektura krańcowo odmienna niż podejście np. Wolniewicza, który widział w *Traktacie* nową metafizykę, „ontologię faktów” (Wolniewicz 2019, s. 178). Stanowisko Russella w tej sprawie należy chyba uznać za pośrednie. *Traktat* wydawał mu się dziełem metafizycznym, ale w pozytywnym sensie naukowej metafizyki, którą uprawiał także on sam, Russell, głosząc np. mo-

nizm neutralny czy atomizm logiczny. Z biegiem czasu Russell coraz bardziej krytycznie spoglądał na Wittgensteina, dostrzegając u niego – a zwłaszcza u jego „uczniów”, za jakich uważał filozofów języka potocznego – narastanie postawy antymetafizycznej (Russell 1971, s. 250). Russell z ironicznym zdziwieniem dowiedział się, że dla młodego pokolenia to jego własna filozofia jest „metafizyczna”.

Ale jeśli chcemy być nieco bardziej dokładni i dojść do jakichś zasad pozwalających unikać złudzeń, powiada się nam, że popadamy w metafizykę (Russell 1971, s. 256).

Domniemani „uczniowie Wittgensteina”, na których uskarża się Russell w *Moim rozwoju filozoficznym*, wyrzekali się metafizyki, ale zamiast niej nie odwoływali się do nauki, tylko wystarczał im zdrowy rozsądek. Wywołało to kąśliwe słowa Russella o swoim dawnym przyjacielu Wittgensteinie, który „zaprzepścił swój talent i zniżył się do potocznego rozsądku, jak Tolstoj do chłopów” (Russell 1971, s. 242).

14. Pojęcie „ja”

Witkacego i Russella łączyło nadspodziewanie wiele, gdy chodzi o pojmowanie zadań filozofii, ale dzielił ich przede wszystkim problem obecności w filozofii czynnika ludzkiego, czyli zagadnienie ludzkiej osobowości. Dotyczyło ono ludzkiego „ja”, zarówno jako przedmiotu, jak i jako podmiotu badań. Czy filozofia powinna zajmować się opisem zjawiska ludzkiej indywidualności i czy należy w filozofii brać pod uwagę osobiste doświadczenie człowieka?

Russell najchętniej by pojęcie „ja” zredukował, i tak zresztą czynił, uważając je za „konstrukcję logiczną”. Uważał też, że filozofia, aby być naukowa, musi być jak najbardziej obiektywna, a tym samym bezosobowa, wyzbyta wpływu subiektywności badacza na wyniki badań. Człowiek powinien być traktowany tak, jak każdy inny przedmiot badań nauk przyrodniczych i ścisłych.

Gdy Russell zabrał się, poczynając od 1918 roku, za dokładniejsze opracowanie zagadnień teorii poznania, postanowił, w ślad za Williamem Jamesem, usunąć pojęcie świadomości (Russell 1971, s. 148). Wspominając swoje ogólne zapatrywania z tego okresu, wyznaje, jakie kierowały nim założenia (nazywane w cytowanym przekładzie „przesądami”):

Po pierwsze. Wydawało mi się pożądane podkreślić ciągłość między umysłem zwierzęcym i ludzkim. [...]

Po drugie. Równoległe z przesądem przemawiającym na korzyść behawioryzmu jako metody, szedł inny przesąd, który przemawiał za wyjaśnianiem wszelkich zjawisk w terminach fizyki,

gdzie tylko okaże się to możliwe. Zawsze byłem przekonany, że z kosmicznego punktu widzenia życie ludzkie i ludzkie doświadczenia mają znikomą wartość (Russell 1971, s. 142).

Dodawał także: „Próba zhumanizowania kosmosu, leżąca u podstaw filozofii nazywającej się idealizmem, jest mi z gruntu obca” (Russell 1971, s. 143–144).

Podejście Russella jest świadomie antyhumanistyczne, zrywające z antropocentryzmem. Człowiek jest tylko zwierzęciem, a zresztą nawet stworzenia żywe są jakąś lokalną anomalią kosmosu. Przynajmniej Russell demonstracyjnie przyjmuje taką pozę. Skądinąd jednak jego zaangażowanie społeczne przeczyło tej cynicznej mizantropii.

Witkacy również nie robił sobie złudzeń co do miejsca człowieka w kosmosie i nastrojało go ono głęboko pesymistycznie. Natomiast uważał, że człowiek powinien dawać wyraz – filozoficzny, artystyczny, religijny – swojemu zagubieniu i obcości w świecie natury.

Dla mnie metafizycznym przeżyciem będzie pojmowanie bezpośrednie Tajemnicy Istnienia na tle spotęgowanego uczucia jedności osobowości i przeciwstawienia się Istnienia Poszczególności (żywego stworu) reszcie nieskończonej Istnienia. Tu leżą źródła religii, filozofii i sztuki (Witkiewicz 1977, s. 184).

Uczucie metafizyczne skłania do stawiania specyficznych pytań: „Czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? [...] dlaczego w ogóle istnieję, mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? – [...] żadna odpowiedź nie może wyczerpać niezgłębionej Tajemnicy leżącej u ich podstawy” (Witkiewicz 2002a, s. 12).

Tu tkwi zapewne największa różnica dzieląca Witkacego i Russella. Przeżywanie przez człowieka „tajemnicy istnienia” było dla Witkacego stanem niezmiernie ważnym, „sprawą istotną” pośród życiowych kłopotów dnia codziennego. Russell, który wprawdzie w podobnym nastroju zaczynał kiedyś swoją przygodę z filozofią, z czasem uznał takie podejście za zbędny patos, który wiedzie do mistycyzmu zamiast umacniać postawę racjonalną – i on sam się z tego patosu wyleczył. Podkreślił to Henryk Elzenberg w swojej recenzji z *Mojego rozwoju filozoficznego*, pisząc o „odduchowaniu” Russella (Elzenberg 1995, s. 306). Sam Elzenberg uważał, podobnie jak Witkacy, że wyleczyć się z metafizyki to utracić część swojego człowieczeństwa.

15. Redukcja ontologiczna

Russell poddał ludzkie „ja” redukcji ontologicznej – zresztą tak samo jak pojęcie materii.

Okazało się, że jest możliwe uważać zarówno umysł, jak kawałek materii martwej za konstrukcje logiczne z nie różniących się w sposób istotny lub wręcz identycznych składników. [...] sama różnica między materią i umysłem jest sprawą wyłącznie umowną. [...] Pogląd ten [...] umożliwia [...] spojrzenie na tradycyjny problem stosunku umysłu do materii jako na ostatecznie rozwiązany (Russell 1971, s. 153–154).

Rozważmy przykład tapety, która płowieje w miarę upływu lat. [...] założenie, iż istnieje jakiś stały byt, tapeta, który „ma” owe różne barwy w różnych chwilach, jest tylko niepotrzebnym wtrętem metafizycznym. Możemy, jeśli tak się nam podoba, zdefiniować tapetę jako ciąg jej wyglązków (Russell 2000, s. 114).

Powyższa eliminacja trwałych rzeczy stanowi egzemplifikację pewnej dewizy, która inspirowała wszelkie próby uprawiania filozofii naukowej, mianowicie „brzytwy Ockhama” (Russell 2000, s. 115).

Redukcja rzeczy do „wyglądów” musiała podobać się Witkacemu, bo on sam, w ślad za Machem, Avenariusem i Corneliussem, redukował rzeczy do „jakości”. Ale inaczej było z osobowością. Próba jej redukcji wywołuje silny sprzeciw Witkacego. „Istnienie poszczególne”, podmiot poznający, traci w ten sposób coś niezmiernie ważnego – co Leibniz nazwałby może „podstawą odrębności” (łac. *principium individuationis*). Indywidualność zamienia się w całość poskładaną z jakości czy ze zdarzeń tak jak przedmioty martwe – nie różni się zbyt od wspomnianej „tapety”. A wszystko to w imię filozofii naukowej. Witkacy ogromnie szanuje i podziwia naukę – jest w niej całkiem dobrze obeznany dzięki poważnym lekturom – ale sądzi, że filozofia wykracza poza naukę i w zupełności ma prawo do innego punktu widzenia.

Główną wadą współczesnej filozofii w jej różnych odcieniach jest negowanie ważności osobowości, jako czegoś pierwotnego, bezpośrednio danego (Witkiewicz 1977, s. 553).

Nie znaczy to wcale, że istnieje „jaźń metafizyczna” (Witkiewicz 1977, s. 481), w sensie tajemniczego bytu znajdującego się poza czasem i przestrzenią, tak jak podmiot transcendentálny w idealizmie czy w fenomenologii. Takiej „metafizyki”, budzącej podejrzenia o irracjonalizm, Witkacy nie cenił. Nie odmawiał jednak innym prawa do jej wyznawania i stawał w jej obronie, jak w przypadku fenomenologii. Gdy na fenomenologię napadał Chwistek, twierdząc, że pisma Husserla są jak bredzenie czarownic na mękach (Witkacy wspomina o tym parokrotnie) oraz pisząc przeciw Ingardenowi paszkwil *Tragedia werbalnej metafizyki* (1933), Witkacy demonstracyjnie ujął się za Hus-

serlem i Ingardenem. Nie mógł znieść myśli, że metafizyczne dociekania, nawet jeśli wątpliwej jakości, mają być lekceważąco przekreślane przez „logistyków” w rodzaju Chwistka, Russella czy Carnapa.

Rozżłoszczony redukcjami czynionymi samozwańczo w imieniu nauki, Witkacy zaczyna uważać Russella za swojego „wroga”.

16. Wrogowie

Żona Witkacego, Jadwiga, tak opisywała życie męża z okresu jego intensywnej fascynacji filozofią:

Główną jego lekturą była filozofia. [...] Sposób czytania Stasia nie był zwykłym czytaniem, to była już krytyka danego dzieła. [...] Do grupy „wrogów” należeli: Whitehead, który doprowadził go do wściekłości, Carnap, cały *Wienerkreis* [Koło Wiedeńskie], zwalczany niemiłosiernie Bergson, Wittgenstein, Chwistek – nie silę się tu na wyliczenie wszystkich tzw. „wrogów” [...] (Witkiewiczowa 2016, s. 593–594).

Na przytoczonej liście „wrogów” brakuje z pewnością ważnego nazwiska. W 1937 roku Witkacy donosi Ingardenowi:

Mam lekki szal logistyczny. [...] Skończyłem *Analysis of Matter* tego demona Bertie [Russella] – też to, pani, zbrodnicza machinacja. Muszę o tym napisać. Whitehead to anioł w porównaniu (Witkiewicz 2017, s. 142).

A do swego mistrza Corneliusa pisze:

Myślę, że nie może Pan czytać tego przekłętego hrabiego Russella. Ja tego faceta wręcz nienawidzę. Muszę jednak z nim walczyć i dlatego muszę to okropieństwo jeszcze raz przeczytać (Witkiewicz 2017, s. 708).

Nazwisko Russella pada w pismach Witkacego tak często, że ustępuje mu tylko Cornelius.

17. Współczesny sofista

Witkacy zaatakował Russella jako współczesnego sofistę w artykule drukowanym w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1938 roku, pt. *O protagorejskim typie umysłowości*. Razem z Russellem cel ataku stanowiło Koło Wiedeńskie (przede wszystkim Carnap). Artykuł został wcześniej przedstawiony w formie odczytu w Polskim Towarzystwie Filozoficznym w Warszawie, gdzie nosił bardziej dosadny tytuł: *O dziwnych zboczeniach umysłu ludzkiego*. Ukrytym,

pośrednim celem ataku był Chwistek. To przecież jego „typ umysłu” uważał zawsze Witkacy za „płynny, empirystyczny, sceptyczny, relatywistyczny, pluralistyczny” (Witkiewicz 1977, s. 179). „Opisywany tu typ umysłowy ma coś z sofisty greckiego Protagorasa” (Witkiewicz 1977, s. 373).

Zjawiskiem opisywanym przez Witkacego z oburzeniem jest filozofia, która ogłasza się naukową i z tej pozycji zwalcza filozofię nienaukową, „metafizyczną”. Witkiewicz zastrzega od razu: „Mam głęboką cześć dla nauki w ogóle i nikt mi osobiście nie może zarzucić żadnego wstecznictwa [...]” (Witkiewicz 1977, s. 372). Życie Witkacego, wypełnione lekturami naukowymi w obcych językach, potwierdza, że była to prawda.

Terminy „nauka”, „naukowy”, „naukowość” są dziś powszechnie nadużywane w celach antyfilozoficznych [...] (Witkiewicz 1977, s. 373).

[...] zamiast istotnego poznania i pogłębienia ontologicznej problematyki werbalnie się ją neguje, przy zastąpieniu kompletnej i globalnej teorii istnienia [...] teorią tymczasową, częściową, sztucznie na całość Bytu narzuconą [...], ale za to mającą za sobą fałszywie zużytkowany autorytet nauki [...] (Witkiewicz 1977, s. 373).

Mówi się wiele o „filozofii analitycznej”, ale zamiast rzetelnej „analizy” i „syntezy”, procedur cennych i w filozofii równie potrzebnych, dochodzi tylko do powierzchownych i arbitralnych „dywersyfikacji” i „unifikacji”. Filozof powinien „analizować” i tworzyć „syntezy”, a sofista – „dywersyfikuje” i „unifikuje”.

[Protagorejski typ umysłowości] tam, gdzie potrzebna jest synteza, tam on zawzięcie dywersyfikuje [...]; odwrotnie: gdzie potrzebna jest analiza i zwracanie uwagi na złożony jakościowo stan rzeczy, tam on unifikuje sztucznie [...] (Witkiewicz 1977, s. 375).

Przykładem sofistycznej „unifikacji” jest monizm neutralny Russella – gdzie w „obojętnym tworzywie” zostają sztucznie zatarte rzeczywiste różnice między fizykalnym i psychologistycznym punktem widzenia.

Drugim typem Protagorasa, w przeciwieństwie do względnie prostego wiedeńskiego negatora istotności ontologicznej problematyki, jest unifikator pseudonaukowy [...]. Tu chodzi [...] o pomieszenie poglądów: psychologistycznego i fizykalistycznego [...] na tle zanegowania istnienia jedności osobowości jako istności „czysto gramatycznej”. Ale skąd się wzięły gramatyka i język, o tym się nie mówi (Witkiewicz 1977, s. 386).

W następstwie dochodzi Russell na innej, jak widzimy, drodze niż [astronom Arthur] Eddington do swego *neutral-stuffu*, który trochę *mind-stuff* tego ostatniego przypomina. Widzimy tu przykład typowego Protagorasa przy swej zabójczej unifikacyjnej robocie (Witkiewicz 1977, s. 390).

Można już śmiało teraz stwierdzić, że wszystkie ontologiczne próby logistyków, a szczególnie wiedeńczyków, są banalne w tym, co jest w nich prawdziwego, a jawnie fałszywe w tym, co jest w nich oryginalnego (Witkiewicz 1977, s. 392).

Według mnie faktem pierwotnym jest istnienie cielesnych monad, tj. przede wszystkim nas samych, osobowych, czujących się od środka i złożonych też z monad, tj. organów i komórek. Od tego należy wyjść [...]; a dalej należy starać się rozbudowywać doświadczalną ontologię ogólną (Witkiewicz 1977, s. 392–393).

Znając to nastawienie Witkacego do Russella, będzie można lepiej zrozumieć wspomniane przez nas na wstępie dopiski Witkacego w książce wystawionej na warszawskiej konferencji.

18. Marginalia Witkacego w *Analizie umysłu Russella*

Witkacy czytał francuski przekład *The Analysis of Mind* w 1928 roku, a powrócił do niego m.in. w 1937 roku, kiedy dopisał na początku książki żartobliwy wierszyk po angielsku. Nie tylko rymy są w nim ważne, ale także sens: „Z tej książki każdy pozna, co wie nawet kucharz, jak trudno jest odkryć naturę umysłu”¹.

Marginesy są pełne zgryźliwych okrzyków wrywających się w trakcie lektury. „Co za bzdury piekielne!” (s. 30). „Osioł!” (s. 42). „O «*perfida*» *simplicitas*!” [tj. „O przewrotna prostoto!”] (s. 101). „To są konwenanse lingwistyczne, o kretynie” (s. 141). „Poczytaj Corneliusa, kotku” (s. 142). „Nie tu wcale jest węzeł problemu” (s. 142). „O dziwny człowieku!” (s. 148). „Aa!! A! Dosyć, bo pęknę” (s. 151). „Tem samem zwałił całą poprzednią teorię” (s. 162). W pewnym momencie Witkacy dochodzi do wniosku, że: „Ta filozofia [...] jest tak samo dowolna i fantastyczna jak każda najdziksza metafizyka i religia” – jest to bowiem filozofia bez pojęcia „ja” (s. 194; pomijam wulgarny dowcip, traktujący „neutralność” monizmu jako jego dwupłciowość czy kas-trację). Dla Witkacego sprawa jest prosta:

Chodzi zawsze o osobowość, o „ja” – i z chwilą przyjęcia jej wszystkie te bzdury są zbyteczne (S.I. Witkiewicz, marginalia w: Russell 1926, s. 112).

Gdy Russell wspomina, że należałoby za Williamem Jamesem porzucić pojęcie „świadomości”, Witkacy przestrzega: „opuścić, aby się potem miotać w mnożących się pojęciach zastępczych” (s. 113).

W książce Russella pojawia się fragment: „Ale podmiot, według wszelkich pozorów, nie jest niczym innym, jak fikcją logiczną, na tej samej zasadzie jak punkty i chwile matematyczne”. Witkacy dopisuje zamiast polemiki wyjaśnienie:

¹ Dziękuję kierownikowi Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF p. Michałowi Chlebickiemu za udostępnienie egzemplarza książki, a także za zrozumienie dla czytania książek w ogóle. W dzisiejszym świecie akademickim jest ono (czytanie i zrozumienie) coraz rzadszym zjawiskiem.

nie socjologiczne, przywodzące na myśl jego lęk przed kolektywizmem, wyrażony kiedyś w *Nowych formach w malarstwie*:

Następuje roztopienie się „ja” w społeczeństwie, oto źródło takich „metafizyk” (S.I. Witkiewicz, marginalia w: Russell 1926, s. 141).

Wreszcie nadchodzi wyjątkowo dobitna, ostateczna wymiana zdań między autorem a czytelnikiem. Gdy Russell stwierdza w ramach konkluzji pod koniec książki: „Umysł i materia są, na równi oba, konstrukcjami logicznymi”, Witkacy replikuje krótko:

Ale „ja” nie jest konstrukcją, tylko rzeczywistością (S.I. Witkiewicz, marginalia w: Russell 1926, s. 308).

Tutaj tkwi największa różnica między Witkacym a Russellem. Czy można ją ująć jako różnicę „metafizyczną”? Będzie tak, jeśli uznamy, że obrona pojęcia „ja” należy do istoty metafizyki.

19. Dwie fazy „drugiego żeglowania”

Jak trafnie przekonuje Giovanni Reale, włoski historyk filozofii starożytnej, istotą metafizyki jest – w tradycji platońskiej – tzw. „drugie żeglowanie” (gr. *deúteros ploûs*). Ta pochodząca od Platona metafora polega na szczególnym użyciu greckiego przysłowia, zapewne wiążącego się z homeryckim mitem z *Odysei* o żeglowaniu między Scyllą i Charybdą i oznaczającego „mniejsze zło” (por. Arystoteles 1956, s. 70, przyp. 1). „Drugie żeglowanie” to dla Platona odkrycie świata ponadzmysłowego – i to pod jego dwiema postaciami: 1) znaczeń słów, 2) ludzkich indywidualności. Pierwsze nazywają się „ideami” (*eidē*), drugie „duszami” (*psychai*). Jest to więc wyjście poza zwykły świat przyrodniczy, świat zmysłów czy „świat fizyczny”. Dla starożytnych „świat zmysłów” i „świat fizyczny” jeszcze się utożsamiały – przeciwnie niż w czasach Russella, Chwistka i Witkacego, gdzie „świat zmysłów” nie jest już „światem fizycznym” (tj. opisywanym przez fizykę). Filozofia poznaje dwa inne niż zmysłowy ontologiczne „światy”: świat językowy i świat duchowy, inaczej: „logiczny” (*noētós*) i „psychiczny” (*noerós*).

U samego Platona, w sławnym fragmencie, na którym Reale opiera swą interpretację, „drugie żeglowanie” oznacza przejście od badania przyrody do badania znaczeń słów, czyli do teorii języka. Nad „światem fizycznym” znajduje się świat pojęć, „świat logiczny”.

[...] może chcesz, opowiem ci, jakem się to po raz drugi wybrał na wyprawę (*deúteros ploûs*) w poszukiwaniu za przyczyną, jeżeli chcesz, Kebesie? [...] Więc wydało mi się, że

trzeba uciec się do słów (*lógoi*) i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje (Platon, *Fedon*, 99de; Platon 1999, t. I, s. 689).

Platon zarazem podkreśla, że potoczne przysłowie o „drugim żeglowaniu” należy w filozofii rozumieć inaczej, w sposób szczególny. Poznanie idei nie ma być wcale „mniejszym złem” (jak żegluga koło Scylli zamiast koło Charybdy), tylko przeciwnie – tak powinniśmy to rozumieć – jest dla nas „większym dobrem”. Pozwala bezpiecznie ocalić nasze człowieczeństwo ze świata samej tylko przyrody. Dzięki „drugiemu żeglowaniu” poznajemy nasz język (*lógos*) – a z nim całą ludzką kulturę, w tym przede wszystkim pojęcia oznaczające wartości etyczne, estetyczne i intelektualne. Ale poznajemy jeszcze coś więcej – mianowicie również samych siebie, naszą „duszę”. O tym drugim przedmiocie „drugiego żeglowania” Platon mówi w innym, mniej znanym fragmencie, gdzie jednak również pada to samo greckie wyrażenie.

Ale mądryemu do twarzy z tym, żeby wszystko wiedział, a drugi bieg (*deúteros ploús*) ten, żeby nie być tajemnicą dla siebie samego (Platon, *Fileb*, 19c; Platon 1999, t. II, s. 588–589).

Dośłownie: mędrzec nie powinien „zapominać o sobie”. Metafizyka jest wiedzą nie tylko o rzeczach, lecz także o miejscu człowieka w świecie rzeczy czy też świecie przyrody. Filozof może udawać, że jego samego nie ma, a istnieje tylko „neutralne tworzywo”. Nie da się jednak zaprzeczyć, że tworzywo to wykazuje nieco inne właściwości niż otaczający je świat – bo np. ludzkie tworzywo widzi, myśli i mówi. Tę jego własność starożytni nazywali duszą. Zwracał na to uwagę Plotyn, polemizując z materializmem stoików, którzy podobnie jak Russell uważali, że nie istnieje dusza, tylko „materia jako się mająca”.

Bytem tedy jedynym jest materia. Więc kto to głosi? Z pewnością nie sama materia, chyba że sama, bo jest „jako się mająca”, jest właśnie umysłem! (Plotyn, *Enneady*, VI, 1, 29; Plotyn 1959, t. II, s. 388).

Mówiąca materia nazywa się duszą. Być może tego samego miał nas w założeniu nauczyć także „monizm neutralny” Russella. Ale Witkacy, w swoim monadyzmie, uwydatnił ten fakt znacznie lepiej, uznając pojęcie „istnienia poszczególnego” za podstawowe i nieredukowalne.

20. Zagadki świata i tajemnica istnienia

Witkacy poważnie się oburzył, gdy naukowiec, pisarz i popularyzator nauki Bruno Winawer zasugerował z ironią, że dawne problemy filozofii ulegną wkrótce likwidacji, bo odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości udzieli nowoczesna nauka (Winawer 1931). Jednak podobne było przecież stanowisko

Russella. Wprawdzie we wczesnych *Problemach filozofii* przyznawał jeszcze, że: „Wiele pytań – a wśród nich te, które dla naszego życia duchowego mają znaczenie największe – pozostanie, o ile się orientujemy, poza zasięgiem ludzkiego intelektu” (Russell 1995, s. 170), lecz już wtedy żywił nadzieję, „że gdy tylko wiedza w jakiejś dziedzinie staje się możliwa, to owa dziedzina przestaje być określana mianem filozoficznej, a przeobraża się w oddzielną naukę” (Russell 1995, s. 169–170). Filozofia jest jak gdyby niedojrzałą nauką i prowadzi prace przygotowawcze dla poważniejszych dyscyplin szczegółowych.

wiedza filozoficzna nie różni się w istotny sposób od wiedzy naukowej – nie istnieje szczególne źródło mądrości, dostępne dla filozofii, ale nie dla nauki (Russell 1995, s. 163).

Witkacy, przeciwnie, wierzył, że istnieje „tajemnica istnienia”, która stanowi szczególny przedmiot badań filozofii. Tajemnica taka jest faktem, bo ograniczona ludzka jednostka („istnienie poszczególne”) staje zawsze – jako „jedność w wielości” – naprzeciw całej reszty świata, rozciągającej się nieskończenie w kierunku coraz to mniejszych cząsteczek materii i coraz to większych przestrzeni kosmosu (Witkiewicz 1977, s. 511). Już dawniej pozytywiści stwierdzali, że ludzkie poznanie natrafia wciąż na nowe przeszkody, nazywane „zagadkami świata” (niem. *die Welträtsel*), przy czym uczeni tacy jak niemiecki zoolog Emil du Bois-Reymond sądzili, że mogą być one nierozwiązywalne. Przypomina się tu też Łukasiewicz ze swoim kręgiem ciemności otaczającym jasne myślenie (patrz wyżej, rozdz. 5). Empiriokrytycy wierzyli jednak, że rozwój filozofii naukowej musi kiedyś doprowadzić do adekwatnego obrazu rzeczywistości (por. Wolniewicz 1969, s. XLIII; Avenarius 1969, s. 114 i n.). W ogóle pozytywiści (przede wszystkim Haeckel, autor książki pt. *Die Welträtsel*, 1899), a wraz z nimi Russell, zakładają z reguły, że nauka pozwala skutecznie rozwiązywać jedną po drugiej kolejne „zagadki świata”. Z pewnością potrafimy dziś lepiej niż za czasów Witkacego objaśniać świat w wymiarach astronomicznych i kwantowych.

Również filozofowie analityczni, jak Wittgenstein, mają skłonność twierdzić przy różnych okazjach, że „zagadka [*das Rätsel* – Wolniewicz dodał w tłumaczeniu: wielka] nie istnieje” (Wittgenstein 2000, § 6.5, s. 82). Metafizyka tym jednak różni się od nauki, że oprócz „zagadek świata” przyjmuje także „tajemnicę istnienia”. O ile zatem obok „zagadki świata” pozostaje jeszcze jakaś nieusuwalna tajemnica, a jej rozwiązanie (lub może samo sformułowanie) jest „niewyraźalne” i „mistyczne” (por. Wittgenstein 2000, § 6.522, s. 82), tak że trzeba o nim „milczeć” (Wittgenstein 2000, § 7, s. 83) – o tyle metafizyka będzie nadal potrzebna.

Jak właściwie należałoby rozumieć „tajemnicę istnienia”? Witkacy, poza „tajemnicą biologiczną” i „tajemnicą astronomiczną” – które można także uznać za „zagadki świata” – próbował nadać „tajemnicy istnienia” jeszcze inne

rozumienie, m.in. jako konieczność przyjęcia w każdej teorii pewnych pojęć pierwotnych, niezdefiniowanych, a znanych z doświadczenia. Wydaje się jednak, że tajemnica istnienia w swej postaci czysto „metafizycznej” wiąże się przede wszystkim z ludzkim życiem, z pojęciem osobowości i z ludzką wolnością pośród deterministycznego świata przyrody (indeterminizm fizyki kwantowej Witkiewicz uważał za tymczasowy stan teorii naukowej).

„Tajemnica istnienia” zostaje chyba najlepiej wyrażona wtedy, gdy razem z Witkacym, a wcześniej z Leibnizem, ujmujemy indywidualność (monadę) jako „jedność w wielości”. Każdy z nas jest pewną kombinacją cech ogólnych, powtarzalnych. Mimo to pełny opis naszego „ja” przy pomocy tych kategorii byłby bardzo trudny, ponieważ wydawałoby się, że aby oddać sprawiedliwość choćby tylko naszej intuicyjnej wiedzy o sobie samych – naszych skrytych pragnieniach, podświadomych uczuciach, drobnych skojarzeniach, wszystkich naszych, jak to nazywał Leibniz, „małych postrzeżeniach” (fr. *petites perceptions*) – musielibyśmy dopowiadać coraz to nowe szczegóły w nieskończoność. Stąd przekonanie metafizyki religijnej, takiej jak Leibniza, że ludzką indywidualność, tożsamość jednostkową, zna w całej pełni tylko istota nieskończona – Bóg. Tajemnicą metafizyczną jest zatem każda monada, każdy byt jednostkowy – bo ich „jedność” jest rezultatem wyjątkowo złożonej „wielości”.

21. Jednostka czy zero?

Dlaczego Witkacy tak bardzo podkreślał rolę osobowości? Z jednej strony jest to zrozumiałe u artysty, traktującego sztukę jako ekspresję „czystej formy”, przez którą przejawia się indywidualność twórcza. Z drugiej strony, niedawna wówczas rewolucja komunistyczna w Rosji, a następnie ruchy nacjonalistyczne głosiły silny kolektywizm – dominację zbiorowości nad jednostką. Rosyjski poeta Włodzimierz Majakowski, sławiąc przywódcę rewolucji w poemacie *Włodzimierz Iljicz Lenin* (1924), pisał w duchu epoki: „Jednostka – zerem, jednostka – bzdurą” (Majakowski 1951, s. 60). Również bohater rozliczeniowej powieści *Ciemność w południe* (1940) Arthura Koestlera uświadamia sobie:

niechęć kładzenia jakiegokolwiek nacisku na pierwszą osobę liczby pojedynczej, niechęć, której nauczono go w Partii, sprawiła, że naz[y]wał ją „fikcją gramatyczną” (Koestler 1990, s. 82).

Totalitarny diabeł jest bowiem „chudym, ascetycznym i fanatycznym miłośnikiem logiki” (Koestler 1990, s. 109). Bertrand Russell na pewno rozumiał kolektywistyczne zagrożenie dla indywidualizmu, ale wiedział o tym zagrożeniu tylko teoretycznie, „przez opis”. Nie obserwował go wokół siebie ani nie odczuwał na własnej skórze. Żył długo i szczęśliwie, jego nonkonformizm

przynosił mu w jego społeczeństwie tylko przejściowe nieprzyjemności, które traktowano czysto umownie i wynagradzano mu później z nawiązką. Mieszkał w takim kraju, miał taką pozycję społeczną, a ponadto uważano go za tak wybitną osobistość, że w praktyce zapewniało mu to nietykalność i z olimpijskich wyżyn mógł surowo osądzać zwykłych śmiertelników. Być może dlatego nie widział głębszego związku między filozoficznym i politycznym pojęciem „jednostki” i beztrząsco pozwalał sobie na jej teoretyczną redukcję, która tak bardzo raziła Witkacego.

Bibliografia

- Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Avenarius R. (1969), *Ludzkie pojęcie świata* [1891], przeł. A. i A. Wiegnerowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Chwistek L. (1912), *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Chwistek L. (1961), *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia: I. Nominalizm Poincarégo i jego konsekwencje, II. Paradoksy logistyki, III. Pojęcie rzeczywistości* [1917]; *Wielość rzeczywistości* [1921]; *Tragedia werbalnej metafizyki (Z powodu książki dra Ingardena „Das literarische Kunstwerk”)* [1932]; *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce* [1933], w: tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, red. K. Pasenkiewicz, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Chwistek L. (1963), *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych* [1935], w: tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, red. K. Pasenkiewicz, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Degler J. (2009), *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918–1939)*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elzenberg H. (1995), *Bertrand Russell, „My Philosophical Development”* [1959], recenzja, w: tenże, *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 304–309.
- Haeckel E. (1906), *Monizm jako węzeł między religią a wiedzą (credo przyrodnika)* [1892], przeł. M. Rosenfeld, Kraków: Drukarnia Narodowa.
- Herling-Grudziński G. (2012), *Dziennik pisany nocą*, t. 3: 1993–2000, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Koestler A. (1990), *Ciemność w południe* [1940], przeł. T. Terlecki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kościszko K. (1998), *Stanisława Ignacego Witkiewicza spór o naukową metafizykę*, Olsztyn: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Kościszko K. (2019), *Monadologia Stanisława Ignacego Witkiewicza wobec filozofii analitycznej Bertranda Russella*, „Studia z Historii Filozofii” 2 (10), s. 173–189.
- Kotarbiński T. (1946), *Stanisław Ignacy Witkiewicz*, „Przegląd Filozoficzny” 42, s. 299–301.

- Kozłowski W.M. (1901), *Filozoficzny kongres międzynarodowy*, „Przegląd Filozoficzny” IV (1).
- Krzywicka I. (1931), *Szkola moralności rozumowej. Bertrand Russell: „Małżeństwo i moralność”*, recenzja, „Wiadomości Literackie” 31 (396), s. 3.
- Leśniewski S. (1914), *Czy klasa klas, nie podporządkowanych sobie, jest podporządkowana sobie?*, „Przegląd Filozoficzny” 17 (1), s. 63–75.
- Łukasiewicz J. (1987), *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* [1910], Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mach E. (2009), *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej* [1886], przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Majakowski W. (1951), *Włodzimierz Iljicz Lenin. Poemat*, przeł. J. Litwiniuk i in., Kraków: Czytelnik.
- Michalski B. (1979), *Polemiki filozoficzne Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Niedźwiecka-Ossowska M. (1924), *Ontologia Bertranda Russella*, „Przegląd Filozoficzny” 27 (3–4), s. 230–254.
- Platon (1999), *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. I–II, Kęty: Antyk.
- Plotyn (1959), *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Reale G. (1996), *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Russell B. (1913), *Zagadnienia filozofii* [1912], przeł. L. Silberstein, Warszawa: E. Wende i S-ka.
- Russell B. (1926), *Analyse de l'esprit* [1921], przeł. M. Lefebvre, Paris: Payot.
- Russell B. (1971), *Mój rozwój filozoficzny* [1959], przeł. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Russell B. (1995), *Problemy filozofii* [1912], przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Russell B. (2000), *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym jako pole badań dla metody naukowej w filozofii* [1914], przeł. T. Baszniak, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Russell B. (2011), *Badania dotyczące znaczenia i prawdy* [1940], przeł. J. Wawrzyniak, Kraków: WAM.
- Winawer B. (1931), *Najście na filozofię*, „Wiadomości Literackie” 5 (370), s. 3.
- Witkiewicz S.I. (1977), „*O idealizmie i realizmie*”, „*Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*” i inne prace filozoficzne [Pisma filozoficzne i estetyczne, t. III], red. B. Michalski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Witkiewicz S.I. (1978), *Zagadnienie psychofizyczne* [Pisma filozoficzne i estetyczne, t. IV], red. B. Michalski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Witkiewicz S.I. (2002a), *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, red. J. Degler, L. Sokół, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Witkiewicz S.I. (2002b), *Uczucia metafizyczne* [1931], w: tenże, „*Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*” i inne pisma filozoficzne (1902–1932), red. B. Michalski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 71–74.
- Witkiewicz S.I. (2005), *Listy do żony (1923–1927)*, red. A. Micińska, J. Degler, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Witkiewicz S.I. (2007), *Listy do żony (1928–1931)*, red. A. Micińska, J. Degler, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Witkiewicz S.I. (2014), *Listy II (wol. 1)*, red. T. Pawlak, S. Okołowicz, J. Degler, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Witkiewicz S.I. (2017), *Listy II (wol. 2, cz. 1)*, red. J. Degler, S. Okołowicz, T. Pawlak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Witkiewiczowa J. (2016), *Wspomnienia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu* [1953], w: S.I. Witkiewicz, *Listy do żony (1936–1939)*, red. A. Micińska, J. Degler, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 543–604.
- Wittgenstein L. (2000), *Tractatus logico-philosophicus* [1921], przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wolniewicz B. (1969), *Empiriowerbalizm Ryszarda Avenariususa* [1968], w: R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, przeł. A. i A. Wiegnerowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. VII–XLV.
- Wolniewicz B. (1998), *Lenin i filozofia subiektywnego idealizmu* [1970], w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, s. 134–160.
- Wolniewicz B. (2019), *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* [1968], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ł u k a s z K o w a l i k

Monism and monadism: Bertrand Russell and S.I. Witkiewicz

Keywords: *human being, metaphysics, monadism, monism, mystery of existence, philosophy, personality, science*

The celebrated Polish avant-garde artist Stanisław Ignacy Witkiewicz turned from arts to philosophy in the later years of his life. He was in contact with prominent Polish professional philosophers, e.g., T. Kotarbiński and R. Ingarden. He wrote a philosophical treatise of his own and published several essays explaining his views, defending them in fiery polemical tracts. Although an autodidact himself, his erudition on recent philosophical topics, scientific trends and achievements was impressive. To his favorite philosophical ‘enemies’, as he was fond to say, belonged Bertrand Russell, along with other famous thinkers of that time, e.g., A. Whitehead, R. Carnap or L. Wittgenstein.