

Mariusz Oziębłowski

O doświadczeniu katastrofy,
sztuce i społeczeństwie ponowoczesnym

On experiencing catastrophe, art and postmodern society.

Streszczenie

W oparciu o koncepcję Richarda Rorty'ego oraz Hansa-Georga Gadamera poddano analizie hermeneutyczną ideę integracji estetycznej, oraz autokreacji a także omówiono ich znaczenie dla transformacji paradygmatycznej, której efektem jest społeczeństwo ponowoczesne. Przedstawiono relację pomiędzy poznawczą i integrującą funkcją doświadczenia sztuki. Wykorzystując argumentację Stanisława Ignacego Witkiewicza omówiono związki pomiędzy doświadczeniem katastrofy historycznej a możliwością transformacji paradygmatycznej. Przedstawiono powody, dla których integracja estetyczna nie może stać się narzędziem powstrzymującym katastrofę.

Słowa kluczowe: Hermeneutyka, estetyzacja kultury, ponowoczesność, doświadczenie sztuki, doświadczenie katastrofy

Summary

Basing on the concept by Richard Rorty and Hans George Gadamer a hermeneutic idea of aesthetic integration and self-creation is analysed and their significance for paradigmatic transformation, which results in postmodern society, is discussed. The relation between cognitive and integrating function of experiencing the art is presented. Relations between experiencing historical catastrophes and the opportunity of paradigmatic transformation are discussed with the use of the argumentation of Stanisław Ignacy Witkiewicz. The reasons why aesthetic integration cannot become the tool to stop the catastrophe are presented.

Keywords: Hermeneutics, aestheticization of culture, postmodernity, experiencing art, experiencing catastrophe

Jedną z kategorii coraz intensywniej eksploatowaną wspólnie jest pojęcie katastrofy (katastrofa klimatyczna, humanitarna, ekologiczna, epidemiologiczna, gospodarcza itd.). Bywa ono używane nie tylko do opisu faktów, ale też jako narzędzie ich kreowania. Jak zauważa Paul Virilio, w rezultacie, codzienne życie staje się „serią incydentów i wydarzeń, katastrof i kataklizmów”¹. Przedmiotem naszych rozważań będzie jedno z narzędzi zapośredniczania katastrofy, tj. doświadczenie sztuki, a przede wszystkim funkcje, które przypisują mu filozofowie piszący o społeczeństwie ponowoczesnym, czyli funkcja integrująca oraz poznawcza. Wyjdziemy od konfrontacji Richarda Rorty’ego, który twierdzi, że funkcje te się wykluczają z Hansem-Georgem Gadamerem, zakładającym ich komplementarność. By ocenić wagę funkcji poznawczej zajmiemy się rolami, jakie w koncepcjach społeczeństwa ponowoczesnego odgrywa estetyczne zapośredniczenie doświadczenia katastrofy. Interesować nas będzie w szczególności, czy efektywność integracji estetycznej oraz autentyczność estetycznego zapośredniczenia katastrofy ma związek z likwidacją poznawczej funkcji sztuki. Odpowiedzi na to pytanie poszukiwać będziemy u Stanisława Ignacego Witkiewicza.

1. Estetyzacja życia jako wyznacznik ponowoczesności

Sama idea społeczeństwa ponowoczesnego występuje w wielu postaciach. W większości z nich odnaleźć można pewne ogólne założenia wyartykułowane łącznie i wyraźnie przez Richar-

¹ P. Virilio, *Wypadek pierwotny*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 9.

da Rorty'ego, jako jednego z pierwszych. Przede wszystkim, społeczeństwo ponowoczesne ma być efektem zasadniczej transformacji mentalnej czy kulturowej o wymiarze zgoła paradygmatycznym. Z racji swej wagi zostaje ona przez Rorty'ego określona jako „ostatnia rewolucja pojęciowa w dziejach społecznej i politycznej myśl Zachodu”². Wyznacznikami transformacji są 1) zastąpienie klasycznej metafizyki antyfundamentalizmem, 2) zastąpienie kategorii faktu paninterpretacjonizmem. W efekcie transformacji likwidacji winna ulec prześladowająca ludzkość od zarania jej dziejów „głęboka potrzeba metafizyczna”³.

Same kategorie antyfundamentalizmu oraz paninterpretacjonizmu z pewnością wymagają doprecyzowania. Tyle tylko, że równałoby się ono z koniecznością szczegółowego referowania poszczególnych wizji ponowoczesności, bowiem w każdej z nich zostają pojęte nieco inaczej. Ograniczymy się zatem do sposobu, w jaki prezentuje kategorię antyfundamentalizmu Andrzej Bronk. Ma to być mianowicie „stanowisko głoszące, że całe poznanie ludzkie bez wyjątku ma charakter tymczasowy (hipotetyczny), odwoływalny (fallibilny) oraz instrumentalny (operacyjny)”⁴. W tak określonej formule mieścić się będą interesujące nas tutaj neopragmatyzm oraz hermeneutyka.

Gdy idzie o paninterpretacjonizm, odwołajmy się do sformułowania Andrzeja Szahaja, wedle którego stanowisko to zakłada, iż:

„[...] tak jak nie ma faktów poza teorią (każda teoria ma swoje własne fakty), tak nie ma struktury semiotycznej poza

² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Pospowski, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2009, s. 109.

³ Tamże, s. 84.

⁴ A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” t. XXXVI z. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 1988.

interpretacją (każda interpretacja wykreuje, jeśli trzeba, potrzebną dla siebie swoją własną strukturę semiotyczną)”⁵.

W ten sposób pojęty paninterpretacjonizm stanowi konsekwencję radykalnego kulturalizmu⁶ wskazującego kulturę jako warunek możliwości wszelkiego znaczenia⁷. Dla paninterpretacjonisty wszelkie znaczenie jest kulturowo zdeterminowaną konstrukcją, kulturową kreacją a nie rejestracją obiektywnego faktu. Elementem paninterpretacjonizmu jest aksjologiczny konstruktywizm, zgodnie z którym:

[...] brak możliwości uzyskania absolutnego ugruntowania jakichkolwiek wartości nie jest równoznaczny z dowolnością moralną, lecz jest skutecznie równoważony przez zaangażowanie w wartości. Zaangażowanie to konstituuje dla mnie sens tego, kim jestem i z kim czuję się solidarny⁸.

Przyznanie kluczowego znaczenia pojęciu interpretacji, ale przede wszystkim pojmowanie jej jako procesu kulturowej kreacji wspólnoty rozumienia, w którym uczestniczy indywidualum, stanowić ma nie tylko wspólny mianownik dla neopragmatyzmu i hermeneutyki, ale też fundament nowego porządku sensów konstytuującego społeczeństwo ponowoczesne.

Przedstawiona przez Rorty’ego w *Filozofii a zwierciadle natury* perspektywa hermeneutycznej transformacji to zatem sytuacja, w której hermeneutyka zajmuje miejsce metafizyki. W miejscu zlikwidowanych, tradycyjnych, silnie metafizycznie ufundowanych wspólnot sensu pojawić się mają nowe rodzaje więzi społecznej oparte o kategorie ściśle hermeneutyczne, takie, jak: dialog i otwartość na obce horyzonty. Dla Szahaja nie

⁵ A. Szahaj, *O interpretacji*, Universitas, 2014, s. 64.

⁶ Tamże, s. 55.

⁷ Tamże, s. 53.

⁸ Tamże, s.52.

ulega wątpliwości, że taka hermeneutykacja życia jest równoznaczna z procesem estetyzacji kultury⁹.

Refleksja estetyczna od zawsze znajdowała się w centrum filozofii hermeneutycznej. W końcu najwładniejszym przedmiotem dla interpretacji są dzieła sztuki. Estetyzacja życia nie przypadkiem zatem okazuje się ważnym aspektem hermeneutykacji. Najkrócej mówiąc, idzie nie tylko o pojmowanie sztuki jako procesu kreacji sensu, ale traktowanie doświadczenia sztuki jako narzędzia konstytucji wspólnot rozumienia, będących po prostu społecznymi formami życia. Konstytuujący wspólnotowość moment kreacji artystycznej szczególnie podkreślany jest przez Hansa-Georga Gadamera, dla którego właściwym zadaniem artysty jest „tworzenie potencjalnej wspólnoty”¹⁰. Dla Rorty’ego z kolei, kluczową rolę odgrywa zdolność powieści (oraz dzieł etnograficznych) do uwrażliwiania na „cierpienie ludzi niemówiących naszym językiem”¹¹. Określa on nawet „powszechną podatność na upokorzenie” jako „jedyną więź społeczną”, której potrzebuje społeczeństwo ponowoczesne¹². Jest jasne, że tak określona integrująca funkcja doświadczenia sztuki zostaje przeciwstawiona tradycji metafizycznej, która pragnęła fundamenty więzi społecznej lokować w „filozoficznych czy religijnych traktatach”¹³. Jednak, na ile poważnie winniśmy traktować ów postulat do wyłączności przyznany przez Rorty’ego estetycznie upowszechnianej wrażliwości na cierpienie?

Gdy wyjdziemy od kluczowego dla niego, politycznego rozróżnienia przemoc-perswazja¹⁴, dość łatwo przyjdzie nam

⁹ A. Szahaj, *Ironia i miłość: neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1996, s. 219.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 52.

¹¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 153.

¹² Tamże, s. 148.

¹³ Tamże, s. 293.

¹⁴ Tamże, s. 137.

skojarzenie metafizycznej tradycji z opresją, a ponowoczesnej wspólnoty wrażliwości z perswazją. Jak wiele jednak perswazja ma wspólnego z estetycznym zapośredniczeniem obcości? Z pewnością właściwymi narzędziami odpowiedzialnymi za perswazyjny tryb wyłaniania sfery sensu wspólnotowego są dla Rorty'ego tradycyjne instytucje liberalnej demokracji, takie jak „maksymalizacja jakości edukacji, wolność prasy, szanse kształcenia się, możliwość wywierania wpływu politycznego”¹⁵. Problemem pozostaje jednak teoretyczne zaplecze owego instytucjonalnego porządku. „Ostatnia rewolucja pojęciowa Zachodu” polegać ma na oderwaniu instytucjonalnego porządku liberalizmu do wszelkich, jawnie- i krypto-metafizycznych uzasadnień teoretycznych, oraz przyznaniu prawa do współistnienia niesprowadzalnym do żadnego wspólnego teoretycznego mianownika obszarom prywatnej ironii i publicznej solidarności¹⁶. Teoretycznym zapleczem instytucji liberalnych ma być „upoetyczniona kultura”¹⁷. W jej ramach niewspółmierność prywatnej ironii oraz publicznej solidarności przestaje być problemem. Jeśli celem liberalnych procedur perswazyjnych jest solidarność:

Można go osiągnąć nie poprzez dociekania, lecz za pomocą wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych nam ludziach cierpiących bliźnich. Solidarności nie odkrywa się dzięki refleksji, lecz stwarza ją. Stwarza się ją przez uwrażliwienie nas na poszczególne przypadki cierpienia i upokorzenia obcych nam osób¹⁸.

Solidarność społeczna okazuje się nie tylko formą konsensusu osiąganego dzięki instytucjom liberalnej demokracji, ale wytworem aktu kreacji, który mocą wyobraźni zapośredni-

¹⁵ Tamże, s. 114.

¹⁶ Tamże, s. 15

¹⁷ Tamże, s. 116.

¹⁸ Tamże, s. 17.

cza obce cierpienie. Kultura poddana estetyzacji ma być najlepszym z możliwych środowisk dla zinstytucjonalizowanych procedur demokratycznej perswazji. W jej ramach dochodzi nie tylko do estetycznego fundowania instytucjonalnych procesów integracji społecznej, ale przede wszystkim do ujawnienia autentycznej postaci ludzkiego bycia w świecie.

[...] w Nietzscheańskim ujęciu, które odrzuca rozróżnienie rzeczywistość-zjawisko, zmiana sposobu mówienia oznacza zmianę tego, czym sami dla siebie jesteśmy. [...] Nietzscheańskie zastąpienie odkrywania autokreacją stanowi zamianę obrazu ludzkości krok po kroku przybliżającej się ku światłu na wizję zadeptujących się nawzajem, zachłannych pokoleń¹⁹.

Transformacja paradygmatyczna okazuje się przejściem do epoki językowej autokreacji bycia nie tylko w wymiarze wspólnotowym, ale i indywidualnym. Rozpoznając swą hermeneutyczną istotę, człowiek staje się ośrodkiem procesu interpretacyjnego, który jego samego powołuje do istnienia. Idea autokreacji, zgodnie z którą „tworzenie nowych obrazów samego siebie jest najdonioślejszą zdolnością człowieka”²⁰ jest dla Rorty’ego tożsama z Gadamerowską kategorią *Bildung*.

O zasadności hermeneutycznych filiacji Rorty’ego może świadczyć odczytanie „Nietzscheańskiej wizji zadeptujących się pokoleń” jako metafory ponowoczesnej przestrzeni powszechnej permisji. Odrzucenie wielkiej narracji kumulatywnego rozwoju nadaje rzeczywistości społecznej postać anarchicznego uniwersum prywatnych, niezobowiązujących i doraźnych aktów autokreacji, w którym wolność indywidualnej mocy twórczej staje się wprost proporcjonalna do likwidacji centrum systemowej kontroli. Powstający w ten sposób model uniwersum posiada charakter ściśle hermeneutyczny, bo składa się wyłącz-

¹⁹ Tamże, s. 46.

²⁰ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013, s. 286.

nie z wielości równoprawnych i niewspółmiernych perspektyw interpretacyjnych.

Tak zarysowana idea uniwersum hermeneutycznego pozwala zorientować się w pewnej problematyczności projektu estetycznej neutralizacji sprzeczności pomiędzy porządkiem prywatnym i publicznym. Wiemy już, że dychotomia autokreacji i sprawiedliwości jest niepokonywalna dla teorii etycznych i metafizycznych²¹, przestaje jednak być problemem w ramach upoetycznionej kultury, chociaż nie znika, bo autokreacja nie może nie być egoistyczna, autoteliczna i niezobowiązująca. W uniwersum pozbawionym fundamentów nie istnieją również fundamenty moralności. Możliwe są jedynie dobrowolne, doraźne i autoteliczne przestrzenie solidarnych perspektyw interpretacyjnych. Że przestrzenie takie powstają w wyniku demokratycznych procedur uzgadniania odmiennych perspektyw interpretacyjnych nie ulega kwestii, jednak Rorty zdaje się postulować ich wzbogacenie o jakiś międzyperspektywiczny izomorfizm emocjonalny generowany kreacyjną mocą wyobraźni. To on staje się źródłem wskazywanych przez Szahaję indywidualnych aktów zaangażowania w wartości. Ponieważ jednak nie każda manifestacja kreacyjnej mocy wyobraźni posiada moc integracji, przedmiotem estetycznego zapośredniczenia winien być obiekt jedyny w swoim rodzaju. Właśnie dlatego ma się nim stać obce cierpienie.

Występując jako moment niezobowiązującej, fallibilnej autokreacji, której właściwym sensem jest wyłącznie manifestacja mocy twórczych indywiduum, estetyczne zapośredniczenie cierpienia uzyskuje funkcję konstytuowania zinstytucjonalizowanej, publicznej, powszechnie obowiązującej sieci zobowiązań moralnych. Można odnieść wrażenie, że chodzi o coś więcej niż tylko korelację czy izomorfizm. Cierpienie zdaje się u Rorty'ego uzyskiwać rangę wykraczającą poza logikę uniwersum hermeneutycznego.

²¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 15.

Świat może nas na ślepo i bez słowa zmiążyć; niema rozpacz, dotkliwe wewnętrzne cierpienie może doprowadzić nas do samouniżenia. [...] Stając wobec tego, co pozaludzkie, pozajęzykowe, tracimy zdolność przezwyciężania przygodności i bólu poprzez zawłaszczenie i przekształcenie, pozostaje nam jedynie zdolność u z n a n i a przygodności i bólu²².

Cierpienie zostaje tutaj określone wprost jako fenomen pozajęzykowy. Ale przecież poza granicą autokreacji leży wyłącznie to, co, jako pozajęzykowe, nie podlega sensotwórczej mocy człowieka. Tak pojęte cierpienie nie może być przetwarzane, trawestowane ani neutralizowane estetycznie. Mimo swej niewyraźności winno jednak pozostawać treścią doświadczenia sztuki. Ma to umożliwiać sytuacja, w której autokreacja z pomocą ironii poczyna kwestionować swój egoistyczny charakter, ujawniając że:

[...] nasze dążenie do autonomii, nasze prywatne obsesje związane z osiągnięciem jakiegoś rodzaju doskonałości mogą czynić nas obojętnymi na cierpienie i upokorzenie, których stajemy się przyczyną²³.

Czy doświadczenie sztuki, ukazujące, że autokreacja stanowi przeszkodę w doświadczaniu pozajęzykowego cierpienia Innego nie pełni jednak funkcji poznawczej? I jeśli to ono ma być zwornikiem solidarności, czy sensotwórcza integracja nie wymaga złamania zasad paninterpretacjonizmu?

2. Poznawczy aspekt integracji estetycznej

Krytycy stawiania znaku równości pomiędzy postmodernizmem, neopragmatyzmem i hermeneutyką bez problemu wymieniają liczne różnice prezentowanych w ich ramach wizji transformacji paradygmatycznej. Jedną z owych różnic jest

²² Tamże, s. 76.

²³ Tamże, s. 218.

kwestia „antyfundamentalistycznego fundamentu” ponowoczesnej więzi społecznej. Przykładem filozofa, który zgadza się z Rortym, gdy idzie o rolę, jaką w tworzeniu postmetafizycznej więzi społecznej odrywa dialog i doświadczenie sztuki, ale odrzuca wiązanie tej roli wyłącznie z indywidualną mocą kreacji, jest wspomniany już wcześniej Hans-Georg Gadamer. Jego twierdzenie, iż „byt jest językiem, tzn. autoprezentacją”²⁴ wydaje się dopuszczać genetyczną zależność pomiędzy *Bildung* i autokreacją. Jednak w gruncie rzeczy, sprowadzenie autoprezentacji do autokreacji nie jest możliwe, ponieważ „bytu, który jest językiem” w żaden sposób nie można utożsamić z indywidualium stanowiącym podmiot autokreacji.

Podstawowym kontrargumentem jest tutaj sama struktura doświadczenia hermeneutycznego, oraz jego wzorców – doświadczenia sztuki²⁵ i doświadczenia gry²⁶. W ich ramach własna autoprezentacja indywidualium stanowi element autoprezentacji nadsubiektywnej całości sensu gry i może być dana tylko łącznie z nią²⁷. Treścią doświadczenia hermeneutycznego jest właśnie ujawnienie podległości indywidualnej perspektywy interpretacyjnej względem nadsubiektywnej całości sensu wyższego rzędu. Dla Gadamera nie ulega żadnej wątpliwości, że na tym polega wartość poznawcza owego doświadczenia. Oczywiście nie chodzi tu o prawdę w sensie klasycznym, tym niemniej, istotą aktu sensotwórczej integracji jest epifania prawdy *aletheicznej*. W autoprezentacji stanowiącej medialny sens gry „ujawnia się to, co jest”, oraz zostaje „ukazane w pełnym świetle, coś, co się zwykle stale skrywa i umyka”²⁸.

Autoprezentacji gry nie można mylić z indywidualną autokreacją z powodu jej nadsubiektywnego wymiaru oraz wartości

²⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 651.

²⁵ Tamże, s. 157.

²⁶ Tamże, s. 157.

²⁷ Tamże, s. 167.

²⁸ Tamże, s. 172.

poznawczej tej pierwszej. Zniesienie dychotomii prywatnego i publicznego polega w takim razie na rozpoznaniu, że perspektywa indywidualna jest zaledwie złudzeniem subiektywności sztucznie wyabstrahowanej z nadsubiektywnego procesu sensotwórczej integracji²⁹.

Jeśli jednak poznawczym sensem doświadczenia sztuki miałyby być ujawnienie nadsubiektywnej całości sensu, która determinuje perspektywę indywiduum, należy zastanowić się, co właściwie oprócz wielości form autokreacji miałyby konstituować uniwersum hermeneutyczne? A także, czy owo Gadamerowskie nadsubiektywne centrum międzyperspektywicznej integracji może mieć coś wspólnego z cierpieniem stanowiącym zwornik autokreacyjnych izomorfizmów?

Zarówno dla hermeneutyki jak i neopragmatyzmu integracja estetyczna zostaje pojęta jako permissywna alternatywa dla tradycyjnych, opresywnych, metafizycznie ufundowanych rodzajów więzi społecznej. Jednak przecież jest nią nie tylko dla nich. Jak zauważa Zygmunt Bauman, znacznie bardziej efektywnym i efektownym poprzednikiem „płynnej” nowoczesności była „stała” nowoczesność, czyli mechanizmy integracji administracyjnej i ideologicznej, prowadzonej przez systemy nowoczesnych państw w oparciu o nowoczesną racjonalność naukowo-techniczną³⁰. Również sama nauka zostaje rozpoznana jako „dominująca forma rozumu modernistycznego”³¹. Ponowoczesna transformacja paradygmatyczna zostaje zorientowana nie tylko przeciw tradycyjnym wspólnotom sensu, ale też przeciwko nowoczesnym formom zinstytucjonalizowanej integracji państwowej. Konieczność ich eliminacji uzasadnią się w nie poddający się zakwestionowaniu sposób – poprzez

²⁹ Tamże, s. 197.

³⁰ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 40

³¹ A. Szahaj, *Ironia...*, s. 148.

odwołanie do doświadczenia wielkiej historycznej katastrofy moralnej.

A jednak w czasach takich jak czasy Oświęcimia, kiedy historia znajduje się w punkcie zwrotnym, a tradycyjne instytucje i wzorce zachowania załamują się, pragniemy czegoś, co mieści się poza historią i instytucjami. Cóż innego może tym być, aniżeli ludzka solidarność, wzajemne rozpoznanie w sobie wspólnego nam człowieczeństwa³²?

Przywołując Holokaust, Rorty dokonuje dziejowej lokalizacji doświadczenia cierpienia, który wcześniej uczynił przedmiotem zapośredniczenia estetycznego. Jako katastrofa historyczna o wyjątkowym ciężarze moralnym, Holokaust staje się zwornikiem dziejowej dyskredytacji metafizycznych, naukowych oraz państwowych form integracji życia społecznego. Nie tylko moralnie dyskwalifikuje ufundowany metafizycznie, tradycyjny porządek społeczny, ale i będący jego pochodną, nowoczesny paradygmat cywilizacji Zachodu. Staje się niepodważalną przesłanką konieczności określenia nowego modelu cywilizacyjnego.

W tym kontekście nieco zaskakująco jawi się charakterystyczna dla Rorty'ego afirmacja instytucji liberalnej demokracji. W końcu stanowiły one kluczowy elementu cywilizacyjnego porządku Zachodu co najmniej od XVIII wieku. Musimy albo uznać systemową dyskredytację nowożytności i nowoczesności za wybiórczą, albo przyjąć, że transformacja paradygmatyczna zasadniczo zmienia charakter instytucji liberalnych.

Niezależnie od tego, jest jasne, że dla filozofów ponowoczesnych, takich jak Rorty i Bauman radykalna rewizja dotychczasowych zasad cywilizacyjnych, jawi się jako jedyny środek zabezpieczający świat przed recydywą dziejowej katastrofy³³.

³² R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 289.

³³ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, przeł. Franciszek Jaszucki, Biblioteka Kwartalnika Masada, Warszawa 1992, s. 131.

Jednocześnie, modelem nowego, bezpiecznego porządku społecznego pozostaje uniwersum hermeneutyczne, z którego wykluczona zostaje możliwość jakiegokolwiek nadrzędnej struktury koordynującej spontaniczną, autokreacyjną aktywność indywiduów. Jak pisze Bauman:

[...] nieliczni, rozproszeni i samotnie działający ludzie, którzy oparli się wszechpotężnej, pozbawionej skrupułów sile [...] ryzykując własną zagładę próbowali ratować ofiary Holocaustu. Bezskutecznie można by poszukiwać społecznych, politycznych czy religijnych „determinant” ich rzadkości³⁴.

Gdyby potraktować poważnie rozpoznania Baumana możnaby odnieść wrażenie, że jedyne realne zabezpieczenie przed dziejową katastrofą stanowi ochrona prywatnych nisz indywidualnej autokreacji, albowiem tylko one, dzięki swej mocy kontestacji tradycyjnych i nowoczesnych form metafizycznej opresji są w stanie zablokować wszelkie próby totalitaryzacji życia społecznego. Wszelkie instytucjonalne dodatki, łącznie z perswazyjnymi i deliberatywnymi narzędziami liberalnej demokracji mogą pełnić co najwyżej rolę bezpieczników, chroniących obszary prywatności przed państwowymi próbami wymuszania solidarności.

Jak jednak widać, choćby na przykładzie Rorty'ego, kwestia niezbędności odgórnej, instytucjonalnej pracy nad kreacją solidarności pozostaje sprawą otwartą. Sam Bauman w swoich późniejszych pracach jasno opowiada się za koniecznością stworzenia systemu oddającego „globalne siły ekonomiczne pod polityczną kontrolę i etyczny nadzór”³⁵. Nawet jednak w tym przypadku, celem globalnego systemu kontroli gospodarczej ma być zapewnienie uczestnikom płynnej nowoczesno-

³⁴ Tamże, s. 234.

³⁵ Z. Bauman, *Spółczesność w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2006, s. 21.

ści „poczucia bezpieczeństwa, bycia uznawanymi w swojej godności i respektowanymi w swoich stylach życia”³⁶.

Koniec końców, niezależnie od efektywności i zasięgu odgórnego systemu gwarantującego zachowanie niewspółmierności i równorzędności perspektyw tworzących hermeneutyczne uniwersum, właściwym źródłem solidarności oraz zabezpieczeniem przed recydywą historycznej katastrofy pozostaje scedowanie odpowiedzialności za emocjonalne i aksjologiczne izomorfizmy poszczególnych perspektyw na estetyczne zapośredniczenie fenomenu obcego cierpienia, którego przypadkiem szczególnym i najbardziej spektakularnym pozostaje sama historyczna katastrofa.

3. *Mechanizacja jako katastrofa*

Filozoficzne teorie czyniące sztukę medium doświadczenia katastrofy historycznej, a także wiążące doświadczenie katastrofy z transformacją paradygmatyczną nie pojawiły się jednak dopiero w wyniku Holokaustu. Zagadnienia te były podejmowane wcześniej przez Stanisława Ignacego Witkiewicza. W jego filozofii odnaleźć można wszystkie wcześniej omawiane elementy, które pojawiają się u teoretyków ponowoczesności.

Pierwszym z nich jest idea transformacji paradygmatycznej. Witkiewicz był przekonany, że żyje w czasach bardzo szczególnych, w „chwili przewalania się naszej historii w drugą jej część”³⁷, a więc w epoce zasadniczego przełomu dotyczącego mentalności, aksjologii, wrażliwości estetycznej ale przede wszystkim form integracji społecznej. Kluczowym obszarem przełomu była filozofia. Ulegała ona relatywizacji, pragmatyzacji i logicyzacji, te zaś promieniowały na pozostałe rejonry kultury. Efektem stawała się likwidacja metafizyki.

³⁶ Tamże, s. 22.

³⁷ S. I. Witkiewicz, *Pisma filozoficzne i estetyczne*. [T. I] *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne*. Teatr, PIW Warszawa 1974, s. 107.

Szło jednak nie tylko o usunięcie tradycyjnego działu filozofii, ale przede wszystkim, o tak później zalecaną przez Rorty'ego „likwidację potrzeby metafizycznej”.

Relatywizację kultury pojmował Witkiewicz jako likwidację kategorii Prawdy Absolutnej oraz wprowadzenie nakazu tolerancji wielości odmiennych punktów widzenia. Pragmatyzacja polegała na uznaniu komfortu indywidualnego, szczęścia powszechnego oraz sprawiedliwości społecznej za wyłączne koordynaty aksjologiczne³⁸. Konsekwencją relatywizacji stanowiła likwidacja kompetencji poznawczych indywidualium, efektem pragmatyzacji była utrata jego wrażliwości estetycznej, zaś obie łącznie oznaczały niwelację indywidualności oraz zdolności twórczych jednostki.

Równoległe do filozoficznej charakterystyki przełomu paradygmatycznego, Witkiewicz stworzył jego obraz odwołujący się do doświadczenia dziejowej katastrofy. To ono stanowiło przedmiot teorii historiozoficznej, ono też obiektywizowało się w twórczości literackiej.

Historiozoficzna wersja katastrofy to teoria mechanizacji ludzkości, w ramach której, w pierwszym etapie ludzkość „poprzez męki uciśnionych” tworzy „wyższą kulturę” by na etapie drugim poddać ją niwelacji i mechanizacji maksymalizujących szczęście powszechne³⁹. Podstawą kultury był dla Witkiewicza klasyczny paradygmat filozofii z kategorią Prawdy Absolutnej, realizmem metafizycznym oraz kumulatywną koncepcją wiedzy, on też musiał zostać zlikwidowany by wznieść ludzkość na najwyższy – zmechanizowany – etap rozwoju⁴⁰. Katastrofą cywilizacyjną była tutaj sama mechanizacja. Właściwa charakterystyka katastrofy musiałaby ujmować ją właśnie jako transformację paradygmatyczną – przejście od paradygmatu klasycznego do paradygmatu mechanizacji.

³⁸ Tamże, s. 121.

³⁹ S. I. Witkiewicz, *Narkotyki...*, s. 254.

⁴⁰ S. I. Witkiewicz, *Pisma filozoficzne i estetyczne*. [T. I] *Nowe...*, s. 121.

Dla momentu przełomu charakterystyczny był dualizm perspektywiczny. Samą katastrofę ukazywała jedynie perspektywa klasyczna, rozpoznająca mechanizację jako degradację kulturową i osobową⁴¹. Ta sama mechanizacja, po zastosowaniu nowej perspektywy, jawiła się jako optimum rozwojowe ludzkości, równoznaczne z maksymalizacją jej zdolności szczęściotwórczych⁴². Sam Witkiewicz operował obiema perspektywami. Odrazę wobec nadciągającego szczęścia powszechnego odczuwał stosując paradygmat klasyczny, zasadność i nieuchronność takiego finału dziejów uznawał, gdy, mimo wstrętu, usiłował wpaść w rolę uczestnika mechanizacji.

Konkretnym historycznym wydarzeniem wskazywanym przez Witkiewicza jako dziejowa katastrofa a jednocześnie zasadnicza transformacja paradygmatyczna była rewolucja bolszewicka⁴³. Na jej przykładzie wyraźnie widoczne stawało się zjawisko dualizmu perspektywicznego. Z rewolucyjnego punktu widzenia, to, co było stratą dla perspektywy klasycznej (degradacja kulturowa i poznawcza, ludobójstwo, masowe niszczenie dóbr kultury) okazywało się realizacją szczęścia powszechnego (likwidacja narzędzi opresji, kulturowych atrybutów nierówności, osobowych źródeł zła społecznego). Sam Witkiewicz deklarował się jako bierny wprawdzie „z powodu swych schizoidalnych zahamowań”⁴⁴ i obecny tylko w początkowej fazie, ale jednak afirmujący uczestnik owego „na fantastycznie wielką skalę zrobionego eksperymentu”⁴⁵.

Powiązanie transformacji paradygmatycznej z doświadczeniem katastrofy stanowi wspólny element teorii mechanizacji oraz ponowoczesności. Z tym, że w pierwszym przypadku

⁴¹ Tamże, s. 110.

⁴²

S. I. Witkiewicz, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, PIW, Warszawa 2015, s. 158.

⁴³ S. I. Witkiewicz, *Narkotyki...*, s. 264.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 261.

mamy do czynienia z ich utożsamieniem, w drugim zaś z uznaniem katastrofy za przesłankę transformacji. W obu teoriach, strukturalnym wzorcem nowego społeczeństwa jest uniwersum hermeneutyczne. Relatywizacja oraz pragmatyzacja niemniej skutecznie niż paninterpretacjonizm i antyfundamentalizm prowadzą do wizji wielości równorzędnych monad zorientowanych na intensyfikację prywatnego komfortu. Szczęście powszechne staje się sumą owych błogostanów indywidualnych. Różnica pomiędzy mechanizacją a ponowoczesnością dotyczy czynników odpowiedzialnych za integrację uniwersum.

Myśl, iż dzięki swej funkcji integrującej sztuka może zastąpić próżnię powstałą po zlikwidowaniu tradycyjnych wspólnot sensu nie jest dorobkiem postmodernistów. Stanowiła kanon modernistycznego estetyzmu i jako taka została zakwestionowana przez Witkiewicza⁴⁶. Podobnie jak w neopragmatyzmie Rorty'ego, Witkiewicz uznaje sztukę za sprawę ściśle prywatną, wręcz za ekspresję indywidualności. Ponieważ akt twórczy nie jest tylko wyrazem, ale kreacją niepowtarzalności indywiduum, mamy prawo uznawać go za autokreację. Witkiewicz jest jednak konsekwentny: prywatny obszar sztuki nie może być fundamentem publicznej solidarności. A nie może nim być dlatego, że inaczej niż u Rorty'ego, sztuka pełni funkcję poznawczą.

Na pierwszy rzut oka wydaje się to niemożliwe, bo przecież Czysta Forma, jako pozbawiona treści, żadnego poznania zaoferować nie może. Jednak „treścią” Czystej Formy są uczucia metafizyczne, stanowi ona obiektywizację doświadczenia Tajemnicy Istnienia⁴⁷, to zaś polega na spektakularnej, bolesnej i przerażającej konfrontacji indywiduum z przerastającą jego zdolności poznawcze i praktyczne nieskończonością bytu⁴⁸. Na

⁴⁶ J. Błoński, *Witkacy na zawsze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 53.

⁴⁷ S. I. Witkiewicz, *Pisma filozoficzne i estetyczne*. [T. I] *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, PWN, Warszawa 1974, s. 11.

⁴⁸ M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 35.

ile doświadczenie Tajemnicy Istnienia jest tożsame z doświadczeniem katastrofy?

Z pewnością, jego skutkiem jest rozpoznanie świata społecznego jako elementu kosmicznej całości, podlegającej procesom mechanizacji⁴⁹. Określenie mechanizacji jako procesu o wymiarze ontologicznym posiada tutaj kluczowe znaczenie. Według Witkiewiczowskiego materializmu biologicznego, to, co jawi się nam jako „materia martwa” jest mnogością biologicznych monad zintegrowanych w martwe całości „na mocy statystycznego zsumowania działań”⁵⁰. A zatem, już od poziomu elementarnego, dokonuje się kosmiczny proces integracji, transformujący różnorodność żywych indywiduów w mechaniczne agregaty „znielowanych” i bezwolnych elementów. Przy tym, sam sposób łączenia się biologicznych monad w jednostki wyższego rzędu zostaje określony jako leżąca poza zasięgiem ludzkich władz poznawczych, strukturalna tajemnica bytu, będąca jednocześnie „faktem pierwotnym, jedynym realnym naprawdę faktem”⁵¹.

Ponieważ intensywność mechanizacji jest odwrotnie proporcjonalna do intensywności uczuć metafizycznych (podatności na doświadczenie Tajemnicy Istnienia) konfrontacja indywiduum z całością bytu jest jednocześnie daremną obroną jednostkowej autonomii i mocy twórczej. Zdolność kreacji artystycznej oraz wrażliwość metafizyczna okazują się wyznacznikami podmiotowej suwerenności indywiduum. O tożsamości doświadczenia Tajemnicy Istnienia i doświadczenia katastrofy stanowi ich treść, którą jest proces ontologiczny zorientowany na niwelację niepowtarzalności indywiduum. Ponieważ obiektywizacją Tajemnicy jest Czysta Forma, mamy prawo postrzegać proces twórczy jako manifestację podmiotowej i kreatyw-

⁴⁹ S. I. Witkiewicz, *Narkotyki –Niemyte dusze*, PIW Warszawa 1979, s. 249.

⁵⁰ Tamże, s. 219.

⁵¹ Tamże.

nej mocy indywiduum. Twórczość formistyczna okazywałby się wówczas rodzajem autokreacji „istnienia poszczególnego”. Antytezą owej autokreacji byłyby – jako mechanizacja – wszelkie społeczne procesy integracji.

Analogicznie jak u Rorty’ego, dychotomia autokreacji i integracji byłaby nieprzekraczalna. I na tym musiałby polegać Tajemnica Istnienia, czyli tajemnica „jedności w wielości”. O różnicy z Rorty’em stanowiłby stosunek do postulatu usunięcia problematyczności tej dychotomii. Obaj zgodziliby się, że pragnienie takie napędza transformację paradygmatyczną. Ale sam Witkiewicz, za wszelką cenę starał się ową problematyczność ocalić. Bo dopóki pozostawała ona problemem, indywiduum, doświadczając Tajemnicy, broniło swej mocy twórczej i niepowtarzalności.

Jednak pojęcie autokreacji nie pasuje do formistycznego procesu twórczego. Pamiętajmy, że paninterpretacjonistyczna kreacja jest konstruowaniem sensu, który nie posiada żadnego obiektywnego korelatu (choć może go konstruować). Tymczasem antyteza Witkiewiczowskiej autokreacji to mechanizacja czyli proces o ściśle obiektywnym statusie. Warunkiem formistycznej autokreacji jest realizm metafizyczny. On też jest dla Witkiewicza warunkiem możliwości doświadczenia katastrofy. Doświadczenie katastrofy i doświadczenie cierpienia to manifestacje destrukcyjnej mocy samej rzeczywistości, danej jako proces likwidacji indywiduum. Takie zagrożenie nigdy nie może zostać uznane za iluzję. Autentyczne cierpienie ani prawdziwa katastrofa nie posiadają instrumentalnego statusu. Nie mogą być momentem ani tworzywem, a zatem stanowią antytezę autokreacji.

Na tym jednak nie wyczerpują się skutki rozpoznania metafizycznego realizmu jako warunku możliwości cierpienia i katastrofy. Otóż, w ramach doświadczenia katastrofy podmiot owego doświadczenia zdaje się posiadać bardzo specyficzną formułę. Właściwa jest dlań rola bezsilnej ofiary, czy też bezradnego obserwatora niepokonywalnej, zniewalającej grozy.

Prawdziwa katastrofa tym się różni od katastrofy urojonej, że nie daje się powstrzymać. Tam, gdzie katastrofa poddaje się kreującej władzy człowieka, musi rodzić się podejrzenie, że jest tylko manipulacją bądź urojeniem.

Doświadczenie katastrofy zakłada realizm i wyklucza aktywizm. W jego ramach zdyskwalifikowane muszą zostać nie tylko estetyczne ale i pozaestetyczne próby neutralizacji grozy realności. Dlatego wszelkie postaci inżynierii społecznej mające powstrzymać lub opóźnić mechanizację zostawały przez Witkiewicza rozpoznawane jako jej zamaskowane formy⁵². Ostatecznie, najwłaściwszymi dla podmiotu doświadczenia formułami okazywały się, prześladowające Witkiewicza, figury bezradnego embriona, nieudacznika, improduktywa.

Dychotomia aktywizmu i pasywizmu wydaje się związana z paradygmatyczną dychotomią perspektywiczną. Ceną za uczestnictwo w nowym porządku społecznym jest dobrowolne wyrzeczenie się indywidualnych kompetencji poznawczych i estetycznych. Tymczasem koszt uzyskania kompetencji poznawczych i estetycznych dających możliwość rejestracji katastrofy to alienacja społeczna i paraliż praktyczny. Tak czy owak, obserwator mechanizacji musi okazać się improduktywem.

Ale to nie koniec związków katastrofy z realizmem metafizycznym. Uznając fikcyjność integracji estetycznej Witkiewicza nie kwestionuje realności samej integracji. Społeczeństwo zmechanizowane stanowić ma finalną fazę integracji, tożsamej z procesami zachodzącymi w strukturze samego bytu⁵³.

Zinstytucjonalizowana integracja administracyjna socjalistycznego państwa okazuje się kosmicznym procesem tworzenia nadsubiektywnego organizmu wyższego rzędu. Niezależnie od trafności owego rozpoznania, docenić należy przenikliwość

⁵² Tamże, s. 258.

⁵³ S. I. Witkiewicz, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933-1939)*, Warszawa 2014, s. 62.

Witkiewicza, rozpoznającego, jako właściwy czynnik integracji zrelatywizowanych i pragmatycznych społeczności nie doświadczenie sztuki, lecz administrację państwową. Z tego punktu widzenia, kluczowym problemem transformacji paradygmatycznej okazuje się konflikt o utrzymanie podmiotowego statusu indywiduum pomiędzy nim a nadsubiektywnym centrum sensotwórczej integracji.

Właśnie taką utratę moralnej podmiotowości jednostki i zastępowanie jej odpowiedzialnością techniczną uznał za istotę totalitaryzmu i źródło katastrofy historycznej Zygmunt Bauman⁵⁴. W tym względzie Baumanowska charakterystyka odpowiedzialności technicznej okazuje się zastanawiająco zbieżna z Gadamerowskim opisem kondycji uczestnika gry. Zarówno gra, jak administracyjnie zarządzana interpretacyjna wspólnota państwa totalitarnego, posiadają względem jednostki status nadsubiektywnego centrum koordynacji o własnej podmiotowości. Urok uczestnictwa w grze i powab totalitarnej moralności polegają na scedowaniu podmiotowości indywiduum na rzecz nadsubiektywnej całości sensu (gry lub państwa). Przeniesieniu podmiotowości towarzyszy likwidacja kompetencji poznawczych. Zadaniem jednostki nie jest, jak w paradygmacie klasycznym, odkrywanie obiektywnego sensu, lecz podporządkowanie się dynamicznemu procesowi sensotwórczej transformacji ostentacyjnie koordynowanemu przez państwowe centrum kontroli. Sam sens traci status obiektywności i staje się zrelatywizowaną do okoliczności, dynamiczną manifestacją kreacyjnej mocy nadsubiektywnej podmiotowości. Powinnością indywiduum jest internalizacja bieżącej wykładni sensu. W zasadzie mamy tu do czynienia z Rorty'ańską kategorią autokreacji wzniesioną do poziomu nadsubiektywnego.

⁵⁴ Z. Bauman, *Nowoczesność...*, s. 148.

4. Podsumowanie

Niezależnie od sposobu rozstrzygnięcia relacji pomiędzy integrującą oraz poznawczą funkcją sztuki, teoretycy ponowoczesności przypisują estetycznemu zapośredniczeniu doświadczenia cierpienia i katastrofy zdolność permissywnej integracji. Przytoczyliśmy argumenty Stanisława Ignacego Witkiewicza przekonujące, że autentyzm owego doświadczenia uzależniony jest od przyjęcia, jako jego warunku, realizmu metafizycznego. Jeśli jednak Witkiewicz ma rację, doświadczenie katastrofy musiałoby być niedostępne dla opartych na paninterpretacjonizmie oraz antyfundamentalizmie autokreacyjnych form zapośredniczenia estetycznego. W takim wypadku, integracja estetyczna oparta o to doświadczenie winna okazać się wyłącznie narzędziem maskowania rzeczywistych podmiotów procesów sensotwórczych.

Jednym z celów transformacji paradygmatycznej miało być wyeliminowanie możliwości recydywy katastrofy historycznej. Nieosiągalność autentycznej postaci doświadczenia w sposób oczywisty stanowiłaby przeszkodę dla takich wysiłków. W tym kontekście, wskazywanie doświadczenia sztuki jako medium doświadczenia cierpienia przy jednoczesnym odmawianiu mu wartości poznawczej jawi się jako działanie kontradiktoryczne.

Propozycja zastąpienia prawdy w sensie klasycznym prawdą *aletheiczną* również nie wydaje się zadowalającym rozwiązaniem. Jego elementem jest przecież dokonujące się w trakcie doświadczenia hermeneutycznego przeniesienie poznawczych kompetencji indywidualium na nadsubiektywną podmiotowość wspólnoty interpretacyjnej. Jeśli struktura uniwersum hermeneutycznego ma być spełnieniem transformacji paradygmatycznej prowadzącej od opresywnej/totalitarnej do permissywnej/hermeneutycznej więzi społecznej, to trudno nie zorientować się, że towarzysząca jej redukcja indywidualnych kompetencji poznawczych uniemożliwia rzetelną kwalifikację

moralną nadsubiektywnych centrów konstytucji sensu. Wówczas jednostka nie jest w stanie zorientować się, czy uczestniczy w opresywnej czy permissywnej wersji uniwersum. Tym bardziej, jeśli każda, rejestrowalna w ramach jej perspektywy forma cierpienia może zostać zdyskredytowana jako fallibilny moment autokreacji.

Mimo wszystko, równie trudno zaakceptować konsekwencje rozstrzygnięć dokonanych przez Witkiewicza. Jeśli podmiotem doświadczenia katastrofy może być tylko jednostka, a jego skutkiem rozpad więzi społecznej, to wiedza, płynąca z owego doświadczenia nie posiada żadnego znaczenia praktycznego, a efektem realizacji funkcji poznawczej jest wyłącznie paraliż indywiduum. Zgodnie z tezami jego teorii rozwoju społecznego, taka sytuacja oznacza powrót do tej postaci doświadczenia Tajemnicy Istnienia, której przewyciężenie było powołaniem filozofii, religii i sztuki, oraz początkiem rozwoju kultury. Ponieważ u kresu kultury, poznanie filozoficzne może występować jedynie w formie bezsilnej rejestracji katastrofy, warunkiem aktywizacji indywiduum staje się likwidacja kompetencji poznawczych, zapomnienie o katastrofie i kolektywna praca w szczęśliwym, mechanicznie zintegrowanym społeczeństwie.

Koniec końców, doświadczenie katastrofy okazuje się dość problematycznym elementem wszelakich projektów melioracji życia społecznego. Być może, zgodnie z sugestią Stefana Morawskiego, by utrzymać nadzieję na możliwość działania, winniśmy ideę katastrofy zastąpić pojęciem kryzysu⁵⁵. Czy jednak diagnoza kryzysu jest wystarczająco silnym argumentem dla podtrzymania trudu transformacji paradygmatycznej?

⁵⁵ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 323.

Bibliografia

- Bauman, Zygmunt, *Nowoczesność i zagłada*, przeł. Franciszek Jaszuński, Biblioteka Kwartalnika Masada, Warszawa 1992.
- Bauman, Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Sic! Warszawa 2006, s. 21.
- Bronk, Andrzej, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” t. XXXVI z. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 1988.
- Błoński, Jan, *Witkacy na zawsze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003
- Gadamer, Hans-Georg, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 2004.
- Morawski, Stefan, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999
- Rorty, Richard, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. Michał Szczubińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013.
- Rorty, Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Waław Jan Popowski, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994.
- Soin, Maciej, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Szahaj, Andrzej, *Ironia i miłość: neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1996.
- Szahaj, Andrzej, *O interpretacji*, Universitas, 2014.
- Virilio, Paul, *Wypadek pierwotny*, przeł. Krystyna Szeżyńska-Mačkowiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy, *Narkotyki –Niemyte dusze*, PIW Warszawa 1979.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy, *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne (1933-1939)*, Warszawa 2014.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy, *O czystej formie i inne pisma o sztuce*, PIW, Warszawa 2003.

Witkiewicz, Stanisław Ignacy, *Pisma filozoficzne i estetyczne*. [T. I] *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, PWN, Warszawa 1974.

Witkiewicz, Stanisław Ignacy, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, PIW, Warszawa 2015.

Dr Mariusz Oziębłowski
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie
mozibowski@gmail.com

