

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA

ZMIERZCH ELIT – ZMIERZCHEM SENSU?
ELITARYZM W KONTEKŚCIE REFLEKSJI O KRYZYSIE
KULTURY W POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ
DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO

UWAGI WSTĘPNE

Wieloznaczność terminu „sens” upoważnia do przyjęcia jakiejś wykładni. Na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuję za *Leksykonem filozofii klasycznej* następujące rozumienie sensu: „jako uporządkowanie, zrozumiałość, racjonalność, wartościowość czegoś (zachowania się, życia, dziejów, przedmiotu sfery rzeczywistości itp.)”¹. Pytanie o sens pojawia się najczęściej w życiu potocznym, w naukach humanistycznych i w większości kierunków filozoficznych. Dodałabym tu jeszcze psychologię i psychiatrię o nastawieniu humanistycznym, czego przykładem są zainteresowania badaczy V.E. Frankla czy lubelskiej szkoły logoteorii i logoterapii². Takich zagadnień na ogół nie podejmują nauki przyrodnicze, chociaż trzeba przyznać, że W. Heisenberg, fizyk (i filozof zarazem), zwraca uwagę na wartość i wartościowość m.in. w tekście *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Generalnie jednak można, jak sądzę, przyjąć, że wraz z ukonstytuowaniem się nauk o kulturze – jako nauk swoistych, o odrębnym przedmiocie i metodologii, w wyniku „rewolucji” (według określenia J. Szackiego) antypozytywistycznej, pytania o sens, jak i poszukiwania ich odpowiedzi wzrosły niepomierne. Przełom antypozytywistyczny przyniósł bowiem twierdzenie: „przyrodę wyjaśniamy, kulturę rozumiemy” (Wilhelm Dilthey). Co więcej, jak podkreślał Bogdan

Dr hab. BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA, prof. UMCS – pracownik Zakładu Kultury Polskiej w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: Pl. M. Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin.

¹ J. HERBUT. *Sens*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin: TN KUL 1997 s. 476.

² Zob. K. POPIELSKI (red.). *Człowiek – wartości – sens*. Lublin: Wydawnictwo KUL 1998.

Suchodolski w *Przebudowie podstaw nauk humanistycznych*, 1928), bez poznania jakiegoś elementu czy aspektu przyrody byłibyśmy ubożsi o pewną część wiedzy, bez rozumienia kultury przestalibyśmy być ludźmi. Postulat „rozumienia” kultury ma więc założoną strukturę sensu na wielu poziomach: podstawowym, odkrywającym znaczenia, pozwalającym na komunikację, i wyższym, złożonym, prowadzącym do wielostronnych interpretacji naukowych. Myślę, że nie jest to tylko struktura intelektualna, lecz obejmująca całość, w tym także przeżycie i twórczość (ekspresję). Antypozytywizm bardzo mocno wyeksponował antropologię w badaniach nad kulturą, toteż na tym gruncie pojawiają się tezy takie, jak: 1) związek kultury z życiem, 2) związek kultury z osobowością, 3) związek kultury z wychowaniem.

Towarzyszy temu silne powiązanie z aksjologią, a tym samym z wartościami, które nadają sens życiu, człowiekowi i procesowi wychowania, niektóre z nich, jak u Sprangera, stanowią podstawę typologii życia i człowieka (*Formy życia*). Ukazywano też, jak te związki realizują się w procesach interioryzacji treści kultury i eksterioryzacji, tworzenia i wzbogacania świata dzieł ludzkich. Złożoność tych procesów, opartych na funkcjonującym do dziś przekonaniu: „człowiek twórcą i wytworem kultury”, ujawniała zarówno sens całościowy struktury, jaką jest kultura, a w jej obrębie poszczególnych części, czyli dziedzin kultury, jak i sens działalności człowieka. Efektem było tworzenie wielu dyscyplin filozoficzno-kulturoznawczych, jak i eksplozja wręcz nowych metod badania i poznawania kultury. Tworzyły się podwaliny Wielkiej Humanistyki pierwszej połowy XX wieku, która – poprzez uczniów – promieniowała do lat 70.-80. tegoż stulecia.

Paradoksem kulturowym możemy nazwać fakt, że w dobie rozkwitu nauk o kulturze pojawia się również silny nurt krytyki kultury, głoszący tezy o jej kryzysie, zmierzchu czy upadku³. Kryzys kultury to zjawisko przede wszystkim w sferze wartości; wszystko inne, zjawiska i objawy byłyby pochodną kryzysu głównego rdzenia kultury. Jeśli zaś wartości, to wiąże się z tym załamanie celów i – w efekcie – struktury sensu danej kultury, człowieka jako podmiotu kultury (twórcy i odbiorcy), istoty – według określenia Bogdana Nawroczyńskiego⁴ – „celodążnościowej”, tworzącej bądź urzeczywistniającej wartości, preferowane bądź obowiązujące w danej zbiorowości czy kulturze.

³ B. TRUCHLIŃSKA. *Dwudziestowieczne koncepcje kryzysu kultury a zagadnienie wartości*. W: J. GAJDA (red.). *Pedagogika kultury*. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998 s. 195-206.

⁴ B. NAWROCZYŃSKI. *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*. Warszawa-Kraków: Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski 1947.

Nasuwa się tu szereg pytań: czy refleksja o kryzysie bądź upadku kultury to zarazem apoteoza obecności bezsensu? Jaka jest rola i miejsce twórców, uczonych i artystów w procesach sensotwórczych i niszczących dotychczasowy sens kultury?

Problematyka kryzysu kultury w myśli europejskiej rozwijała się w kilku etapach, począwszy od drugiej połowy XIX wieku aż po dzień dzisiejszy. Zastanawiająca jest trwałość tej kwestii, być może fakt ten sprzął się z doświadczeniami historycznymi, w które obfitował wiek XX, a także z zagrożeniami czy skutkami ubocznymi rozwoju techniki, urbanizacji i industrializacji. W pierwszej połowie XX wieku, a na tej się skupiam w niniejszym tekście, najbardziej traumatycznym dla Europy był wybuch I wojny światowej. O ile wcześniej przyczyn kryzysu upatrywano w różnych przejawach nowoczesności i refleksja była zabarwiona nutką sceptycyzmu i relatywizmu, to etap drugi – czas wojny i powojenny – przypadający na czas klęski Niemiec i Austrii, przyniósł nie maskowany pesymizm. Intelktualiści europejscy znaleźli się w sytuacji wręcz depresyjnej – załamania się wiary w naukę i jej etos, czemu dał wyraz Edmund Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*. Znane są także wysiłki i apele Marii Curie-Skłodowskiej do społeczności międzynarodowej, by ocalić jednak ten etos i poczucie sensu. Sens nauki wiązał się wówczas z przekonaniem o pewnej misyjności kulturalno-cywilizacyjnej uczonych. Stąd też bardzo ważne jest zagadnienie elit twórczych, ich etosu, postaw i jakości – zwłaszcza w sytuacji zagrożeń kulturowo-cywilizacyjnych. Przy tym chciałam tu zaznaczyć, że przez elity rozumiem twórców, uczonych i artystów – jest to konieczne podkreślenie w sytuacji zawłaszczenia tego terminu obecnie przez polityków i media im towarzyszące.

Stawiam sobie za cel rekonstrukcję konceptualizacji elit i ich znaczenia w pismach polskich filozofów i filozofów kultury okresu dwudziestolecia międzywojennego, reprezentujących różne orientacje filozoficzno-światopoglądowe, m.in. Wincentego Lutosławskiego, Jerzego Brauna, Józefa Pastuszki, Floriana Znanieckiego, Stanisława Ignacego Witkiewicza i innych. Reprezentowali oni różnie pojmowany elitaryzm, żywo interesowali się kulturą oraz perspektywami rozwojowymi kultury polskiej w sytuacji zagrożeń ze Wschodu i z Zachodu. Chciałabym tu postawić kilka pytań (a przynajmniej zasygnalizować problem): czy zmiany w statusie i funkcji elit wpływają w jakimś stopniu na ujęcie zjawiska kryzysu kultury? W jaki sposób elity twórcze są odpowiedzialne za poczucie bezsensu i schyłkowości epok i cywilizacji? Czy zanik elit (a więc demokratyzacja kultury) wiąże się z kryzysem kultury, czy jest to szansa na jej nowe sensy?

I. ELITARYZM WINCENTEGO LUTOSŁAWSKIEGO

Wincenty Lutosławski (1863-1954), znakomity znawca Platona (ustalił chronologię pism na podstawie analizy stylistycznej, tzw. stylemów), był reprezentantem indywidualizmu spirytualistycznego (monadyzm), ale i zarazem neomesjanizmu, po przełomie duchowym, którego doświadczył po spotkaniu z wcześniej nieznaną mu poezją polskich wieszczów romantycznych. Swój elitaryzm, wyniesiony z badań nad Platonem, usytuował w perspektywie (1) twierdzeń metafizycznych, (2) przekonań społecznych. Lutosławski odrzucił zasadę równości i przyjął jako wręcz oczywistą tezę o nierówności wszystkich bytów. Pluralistyczna różnorodność bytów (monad) jest zarazem ujęta hierarchicznie, a centralną pozycję zajmuje człowiek jako osoba (nb. Lutosławski na początku XX wieku napisał studium pt. *Il personalismo*), też zhierarchizowana. O występowaniu bytów ponadludzkich poświadcza na przykład natchnienie, czyli pojawienie się nagle myśli, poglądów i idei, których autorem nie mogła być własna jaźń⁵. Kryterium hierarchizacji stanowi tu stopień doskonałości monad. Perfekcjonizm to wyróżnik poglądów Lutosławskiego, w aspekcie antropologicznym wyznacza on cel i sens ludzkiego życia. Hierarchizacja świata ludzkiego opiera się więc na postrzeżeniu różnorodności ludzkiej, różnic w stopniu doskonałości, a więc różnic w poziomach intelektualnych i moralnych, różnic możliwości twórczych. Trzeba podkreślić, że Lutosławski nie kwestionował rozwoju. Zakładał więc, że istnieje możliwość przekroczenia uwarunkowań i osiągnięcia ponadprzeciętnego poziomu, chociaż – jak zaznaczał – w społeczeństwie dominują ludzie przeciętni.

Za taką ponadprzeciętną grupę w okresie wcześniejszym (przed faktem nawrócenia) uważał filozofów, później zaś także proroków i świętych. Miał tu miejsce podział ludzi na (1) filozofów i niefilozofów oraz (2) ludzi nauki i nieuków, czyli masy pracujące (*Bolszewizm a Polska*, 1920). Z tym podziałem wiąże się też rola oddziaływania monady najdoskonalszej, czyli Boga, ale odsyłam w tej kwestii do pracy Lutosławskiego pt. *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej* (1929). Sygnalizuję tu tylko zmianę zapartywań w różnych okresach na pojęcie Boga, jak i na relację wiedzy i wiary.

W ostateczności wolność jaźni nie tylko nie została ograniczona, ale Lutosławski wręcz przyznaje, że dzięki relacji z Absolutem zyskała możliwość rozwinięcia swych mocy twórczych.

⁵ H. FLORYŃSKA. *Wincenty Lutosławski – metafizyka jaźni i narodu*. W: B. SKARGA (red.). *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 3. Warszawa: Książka i Wiedza 1977.

Hierarchiczność i perfekcjonizm wymagały od Lutosławskiego przyjęcia dwóch tez: (1) o wzajemnym oddziaływaniu na siebie monad oraz (2) o ich odpowiedzialności. Duchy stojące wyżej w hierarchii są zobowiązane do stwarzania wzorów, formułowaniu celów i ideałów dla istot stojących niżej. Tak więc przynależność do elity jest zobowiązaniem. Genialne jednostki są, według Lutosławskiego, czynnikiem kulturotwórczym i narodotwórczym; są nośnikami świadomości narodowej, wyrażającej się w najwyższej przezeń cenionym światopoglądzie, tj. mesjanizmie. Był w dwudziestoleciu międzywojennym kontynuatorem tego o romantycznej proveniencji światopoglądu, polemizując z innym neomesjanistą, ale o racjonalistycznej wykładni – Jerzym Braunem, twórcą Instytutu Mesjanistycznego.

W realizacji celów życiowych największą przeszkodę życiową stanowiła troska o byt materialny, o codzienną egzystencję. Lutosławski podjął próbę praktycznego wcielania w życie idei eleuteryzmu poprzez tworzenie związków, doskonalących intelektualnie i moralnie, m.in. Elsów i Kowali. Owa akcja podnoszenia „niższych” duchów na wyższy poziom strawiła znaczną część jego majątku. Najwybitniejszym Elsem był historyk literatury o rodowodzie chłopskim, profesor Stanisław Pigoń (1885-1968), który w książce *Z Komborni w świat* (1946) oraz we wspomnieniach z obozu koncentracyjnego podkreślał zasługi i znaczenie dla jego życia Lutosławskiego. Z jego związkami związani byli początkowo Aleksander i Olga Małkowscy, twórcy harcerstwa polskiego; za spadkobierców uważać możemy bohaterów książki Aleksandra Kamińskiego *Kamienie na szaniec*. Mimo tych zasług Lutosławski nie czuł satysfakcji. Jego autobiografia *Jeden łatwy żywot* (1933) nie kryje żalu i rozgoryczenia. Te, przykryte warstwą uzasadnień, odwołujących się do koncepcji preegzystencji i zasług, przyczyniły się do rezygnacji z „pracy u podstaw” jako chybionej w swej intencji. Sądzę, że utrata poczucia sensu w tym praktycznym aspekcie odpowiedzialności za „duchy niższe” wiąże się z jego problematycznym i budzącym kontrowersje przekonaniem o władztwie duchów wyższych. Stopień doskonałości stanowi więc przesłankę elity władzy, przy czym kryterium decydującym jest też wyższość moralna i intelektualna zarazem oraz zdolność do współdziałania. Wyższość duchów nie może, zdaniem Lutosławskiego, prowadzić do ucisku czy prześladowań.

Negacja przemocy ma swe uzasadnienie w eleuteryzmie – w filozofii wolności Lutosławskiego. Każdy jest obdarzony wolnością, toteż jednostki wyżej stojące w rozwoju intelektualnym i moralnym nie mogą zarazem w swych działaniach używać przemocy, respektują bowiem i cenią wolność innych, nie nadużywając przy tym własnej, bo wolność duchów wyższych

też jest ograniczona. Jedynym przymusem, któremu podlegają jaźnie niektórych jednostek, jest twórczość. „Geniusz – jak twierdził w *Nieśmiertelności duszy* – jest celem i kresem rozwoju ducha”. W etapie ziemskim (przypomnę, że Lutosławski był zwolennikiem teorii reinkarnacji, co nie przeszkadzało mu łączyć pewne elementy filozofii Wschodu z chrześcijaństwem) geniusz jest przewodnikiem narodu, uświadamia mu jego cele, w tym także soteriologiczne; odgrywa też rolę wzorca osobowego, ukazującego możliwość zespolenia ze wspólnotą i Bogiem. Za takie genialne osoby uważał poetów romantycznych, odkrywających mesjanistyczne posłannictwo Polski. W dziedzinie polityki taką rolę odgrywali bohaterowie, w religii zaś święci. Wielcy ludzie, genialni twórcy, są jego zdaniem rezultatem wielu pokoleń – ewolucji twórczej ducha. Wynikiem takich przekonań jest podział jaźni na jaźnie istotne i nieistotne; w przypadku tych pierwszych cechą charakterystyczną jest myślenie, działanie, tworzenie.

Koncepcja jaźni miała, według Lutosławskiego, przeciwstawić się pesymizmowi i katastrofizmowi przełomu wieków XIX/XX. Uposażenie w takie cechy egzystencjalne jak wolność, nieśmiertelność, miłość oraz przekonanie, że jest ona siłą twórczą świata, czyniło otaczający świat czymś bliższym, pozbawiało obcości. Świat kultury, historia, stosunki międzyludzkie są wytworem człowieka, projekcją jaźni – podmiotu. Tworzenie tego ludzkiego świata, jak wspomniałam, jest jedynym przymusem, ale i zarazem urzeczywistnieniem wolności.

II. STANISŁAW IGNACY WITKIEWICZ – KONCEPCJA ELIT A TRAGIZM ISTNIENIA

1. PRZECIW STEREOTYPOM INTERPRETACYJNYM

Twórczość, postawy i poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza (1885-1939) cechowała zawsze tendencja do ujmowania zjawisk w ich dwoistości. Z pewnością pozostawał on w opozycji do przeobrażeń społeczno-kulturowych XX wieku, z ich prymatem masy i kolektywności, relatywizacją i mechanizacją społeczeństwa, zanikiem ideałów i zmaterializowaniem. W jego twórczości ma miejsce zderzenie linii obiektywnej (ujęcie procesów kulturowych nieakceptowalnych) z subiektywnymi konceptualizacjami, które winny być, a których nie będzie z powodu nieubłaganej „logiki” zachodzących zjawisk i procesów. Już w tym „zderzeniu” tkwi pewien tragizm świadomego twórcy, tragizm – można rzec – egzystencjalno-etyczny.

Należałoby zwrócić uwagę, że ta kategoria o proveniencji modernistycznej (Młodej Polski) jest bardziej stosowna w odniesieniu do Witkacego niż katastrofizm. Niemniej szkoła polonistyczna z prof. Janem Błońskim na czele, narzuciła tę wykładnię i stanowi ona trudny do przewyciężenia stereotyp interpretacyjny, tę wykładnię podchwycili bowiem niektórzy filozofowie⁶. Miałabym tu pewne wątpliwości, które wynikają z moich badań materiałów źródłowych (tj. tekstów Witkacego) i ustalenia pewnych danych. Otóż Witkacy – jako racjonalista i absolutysta – jest w pewnym momencie, analogicznie jak Hegel, choć się na niego nie powołuje, autorem podobnej hierarchizacji dziedzin kultury: religia, sztuka, filozofia. Co więcej, przestrzega „czystości” tych dziedzin, a nawet „rozdzielności” ich uprawiania. Najwyżej stojąca w hierarchii filozofia jest tu zarazem czynnikiem dostarczania inspiracji poznawczych, światopoglądowych, narzędzi i kategorii pojęciowych. Stąd też teksty *O znaczeniu filozofii dla literatury* i *O znaczeniu filozofii dla krytyki literackiej* (1931). Nie znajduję natomiast tekstów idących „z dołu”, tj. od literatury; powieść zresztą traktował jako twór niedoskonały – być może ze względu na realizm i naturalizm w nich panujący, których był wrogiem. Witkacy uwydatniał też różnicę między prawdą a fikcją. Zwolennik absolutyzmu, poszukiwacz prawdy przez duże „P”, nie przystałby, jak sądzę, na utożsamianie wypowiedzi postaci fikcyjnych (bohaterów dzieł literackich) z własnymi poglądami filozoficznymi. Rekonstruowanie filozofii Witkacego na podstawie tych wypowiedzi uważam za działanie nieuprawnione i niezgodne z intencją Witkacego. Ma tu też źródło przekonanie o katastrofizmie, albowiem dramaty Witkacego odkrywały tragizm egzystencjalny i sytuacyjny człowieka współczesnego, a co za tym idzie – kulturowy. Ten tragizm jednak ma wymiar estetyczny, może nie na miarę tragedii antycznych, ale na miarę czasów nam współczesnych. Jeżeli przystalibyśmy na katastrofizm, to na jakiej podstawie? Tekstem wręcz „sztandarowym”, którym szermują zwolennicy tych przekonań, są *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia* (1919), pisane w czasie wojny i rewolucji rosyjskiej. Dochodzą tu też tropy młodopolskie, mówiące o śmierci religii i sztuki. Zwracam uwagę, że Florian Znaniecki mniej więcej w tym czasie pisał *Upadek cywilizacji zachodniej* (1921) – było to zapotrzebowanie czasu, próba racjonalizacji kryzysu czy nawet krachu kultury i cywilizacji zachodniej, jakim była I wojna światowa.

⁶ Por. L. GAWOR. *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998.

Była to jednakże jedyna tego typu praca filozoficzna Witkiewicza. Ani w tzw. *Główniaku*, ani w *Zagadnieniu psychofizycznym* czy artykułach nie znajdziemy wyraźnej afirmacji katastrofizmu. Wręcz przeciwnie: w jednym z fragmentów pisał: „wyraźny postęp tak w stawianiu problemów, jak i w metodach ich rozwiązywania, wskazujący na to, że w niedługim czasie (może 200-300 lat) osiągniemy system Prawdy Absolutnej – według mnie z przewagą realizmu, i to w kierunku biologicznego monadyzmu”,⁷ a więc tych składowych, które sam wyznawał i współtworzył. Wytyczanie celów przyszłościowych, wiara w postęp nauki, w prawdę, dostrzeżenie perspektyw rewolucji biologicznej – to wszystko koliduje z katastrofizmem. W każdym zaś razie z jego wersją katastrofizmu konsekwentnego. Poglądy te, związane z projektem filozofii absolutnej, są próbą usensownienia przyszłości społeczeństwa masowego. Chciałabym zwrócić jeszcze raz uwagę na sprawę samobójczej śmierci Witkacego. Już wiele lat temu pisałam, że nic to nie wносиło (wbrew teorii niektórych autorów, że to ukoronowanie katastrofizmu) do wyjaśnienia twórczości⁸, poza budowaniem legendy, i nie jest pewne, czy to było samobójstwo, czy śmierć, o którą było łatwo po 17 września 1939 r. na Kresach. Najnowsze badania IPN wykazują, że 18 września (dzień śmierci Witkacego) w Jeziorach (miejsce jego śmierci) grupy mniejszościowe dokonały napadu na polskie placówki. W obliczu tych ustaleń rewizji wymaga cała gama bezsensownych zabiegów, tak akademickich jak i politycznych, związanych z udowodnieniem samobójczej śmierci⁹, jak i oficjalnymi (państwowymi) uroczystościami ekshumacji i przewiezienia rzekomych zwłok Witkiewicza do Zakopanego. Tak więc argumenty biograficzne przemawiające za katastrofizmem są też mocno chwiejne.

⁷ S.I. WITKIEWICZ. *Zagadnienie psychofizyczne. Pisma filozoficzne i estetyczne*. T. 4. Oprac. B. Michalski. Warszawa: PWN 1978 s. 381.

⁸ B. TRUCHLIŃSKA. *Czy Witkacy był katastrofistą?* W: *Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości*. Kielce: Oficyna Wydawnicza STON 2 2001.

⁹ W 100-lecie urodzin Witkiewicza na konferencji w Krakowie wystąpił pan Włodzimierz Ziemiański, który jako dziecko był świadkiem pogrzebu. Świadka tego odkrył autor doktoratu o Witkacym, napisanego podczas studiów w Moskwie, nieżyjący już profesor Jan Sarna. Do utrwalenia poglądu o planowanym samobójstwie przyczynił się Tadeusz Witkiewicz, a powtórzył za nim – Daniel Geroud w pracy *Stanisław Witkiewicz jako pisarz* (1981).

2. ZMIERZCH ELIT

Zderzenie dwóch planów rozwoju kultury – faktycznego i idealnego – zawocowało podjęciem zagadnienia podmiotu kultury, w sensie twórcy i odbiorcy, a więc szerokiego kręgu społecznego, jaki zaczął się wyłaniać w toku przeobrażeń powojennych. Trzeba podkreślić, że Witkiewicza nie interesowało oddziaływanie na publiczność, był zdecydowanym przeciwnikiem przypisywania sztuce jakiegokolwiek pozaartystycznej funkcji – wychowawczej, społecznej czy ideologicznej. Usiłowania więc twórców awangardowych, ich próby zaangażowania, traktował jak coś bezsensownego, sprzecznego z istotą sztuki i powołaniem artysty. W latach 1921-1922 opublikował *Parę zarzutów przeciw futurystom*. Tekst ten był protestem przeciw zatracaniu indywiduum w tłumie, przeciw afirmacji i kokietowaniu mas przez twórców. Sens sztuki ujawniał się, według Witkacego, w indywidualizmie i artyzmie. Sztuka jest czymś *par excellence* indywidualnym, a jedyną funkcją artysty jest tworzenie dzieł sztuki¹⁰. Jawił się nam więc jako zwolennik autonomii i autotelizmu sztuki – zaangażowanie artysty uważał za coś nieuprawnionego, a nawet za brak instynktu artystycznego. Spór między zwolennikami autonomii a rzecznikami idei zaangażowania trwał od czasów modernizmu i nie znikł wraz z odzyskaniem niepodległości, chociaż poeci „wieszczili”: „Ojczyzna moja wolna, wolna, więc zrzucam z siebie płaszcz Konrada” (Antoni Słonimski)¹¹. Wracając do Witkacego, zauważyć trzeba, że według jego rozumienia instynkt artystyczny jest z natury arystokratyczny, w sensie arystokratyzmu ducha, będący przejawem indywidualizmu, wiąże się też z takimi stanami jak obcość, odrębność, samotność (a więc pewnymi symptomami tragizmu i tajemnicy istnienia). W sytuacji rozrostu i presji mas Witkacy sformułował nawet prawo do samotności, mające stanowić podwaliny twórczości. W świetle jego przekonań jest ono konsekwencją istnienia, jak i warunkiem twórczości. Pisał bowiem:

Twórczość artystyczna jest bezpośrednim potwierdzeniem prawa do samotności, jako tego, za cenę czego istnienie w ogóle jest możliwym i to potwierdzeniem nie tylko dla siebie, ale i dla innych Istnień Poszczególnych, tak jako ono samotnych¹².

¹⁰ Por. S.I. WITKIEWICZ. *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publiczne*. Oprac. J. Degler. Warszawa: PIW 1976.

¹¹ Por. B. TRUCHLIŃSKA. *Dylematy autonomii i zaangażowania*. W: *Między afirmacją a sceptycyzmem*. Kielce: Oficyna Wydawnicza STON 2 1995.

¹² S.I. WITKIEWICZ. *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*. Warszawa: PWN 1959 s. 20-21.

Witkiewicz czyni tu też rozróżnienie między pojęciem samotności i osamotnienia. Przed stanem osamotnienia broni sztuka i jej wartość naczelną, jaką jest piękno. Autor *Nowych form* zauważył: „piękno jest czymś co daje nam poczucie metafizycznej tajemnicy bez potwornego osamotnienia we wszechświecie”¹³. Jest to więc druga, obok prawdy, wartość, która nadaje sens istnieniu. Istnieniu w ogóle, jak i istnieniom poszczególnym. To wszystko głosi Witkiewicz w tym samym tekście, w którym objawia się jako prorok „śmierci sztuki”. Paradoxy, niekonsekwencja, alogiczność? Wprawdzie wszystko to u Witkacego można znaleźć, ale w tym momencie jest też możliwość pogodzenia tych rozbieżnych przekonań. Przydatny do tego jest tu podwójny schemat rozwoju kultury (*resp.* sztuki) – idealny (własny) i realny (obiektywny) – z ostrą diagnozą współczesności, zmierzającej ku społeczeństwu masowemu. Presji masowości towarzyszy zanik głębszych potrzeb (a więc i uczuć metafizycznych). Oznacza to odcięcie społeczeństwa od źródeł twórczości, to także – zmierzch indywiduum, a więc twórczych jednostek. W swych pracach Witkiewicz podkreślał, że kultura i jej twórcy nie wynikają wcale w sposób konieczny z pojęcia istnienia. Są pewnego rodzaju luksusem, wybrykiem, anomalią w całości istnienia¹⁴. Na jego koncepcję elity twórczej wpłynęły zarówno osobiste doświadczenia (własna osobowość), doświadczenia wojenno-rewolucyjne, jak i modna wtedy koncepcja Lombroso – łącząca geniusz z szaleństwem. Teoria degeneracji (jak ją można określić) przejawia się również u Witkacego. Za przykład wielkości twórczych uznawał Gauguina, van Gogha i Piccassa; tacy „nienasyчени szaleńcy” są, jego zdaniem, wyrazem epoki. Towarzyszy temu przekonanie, że w naszych czasach prawdziwa wielkość może objawiać się jedynie poprzez jakąś perwersję czy istnienie na granicy obłądzenia, artysta współczesny – to „zdechłak o roztrzęsionych nerwach”. Z pewnością był to wynik doświadczeń wojennych i rewolucyjnych. Pisząc w 1921 r. o poezji w „Skamandrze”, zauważył pojawienie się w niej niespotykanego dotychczas zjawiska, mianowicie „bez-sensu”. Bezsens w poezji pojawił się, według niego, prawdopodobnie z potrzeb czysto formalnych, ale i w wyniku zmian neuropsychicznych w mózgu współczesnego człowieka, po traumie wojennej¹⁵. Łączy z tym także – w filozofii – falę irracjonalizmu, zwłaszcza bergsonizmu, który oskarża o „sponie-

¹³ Tamże s. 129.

¹⁴ S.I. WITKIEWICZ. *O realizmie i idealizmie*. W: *Pisma filozoficzne i estetyczne*. T. 3. Oprac. B. Michalski. Warszawa: PWN 1977 s. 282.

¹⁵ Zob. TENŻE. *Teoria czystej formy w poezji*. W: A. LAM. *Polska awangarda poetycka. Manifesty i protesty*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1969.

wieranie intelektu”¹⁶. Poprzez konstatację zaniku wyższych duchowych potrzeb, umasowienie, unifikację społeczeństwa, jak i degenerację jednostek twórczych Witkiewicz konstatuje regres kulturowy, ale nie katastrofę w sensie dosłownym. Jego krytyka i diagnoza społeczno-kulturowa jest próbą usensownienia bezsensu. Jednocześnie wskazuje na rolę artystów – żadnej misji poza tworzeniem, skupionym na realizacji różnorodnych form artystycznych, ukazującym wszakże pewną – poza opozycją – jedność metafizyczną z bytem. Jest to wszakże próba ocalenia źródła twórczości artystycznej, jak i filozoficznej w tak niemetafizycznych czasach. Obydwaj filozofowie – indywidualiści, zarówno Lutosławski, jak i Witkiewicz, dostrzegli także konieczność budowania wspólnot dla swych „samotnych monad” – jeden w postaci utopijnej „eleuterii” i propozycji uniwersytetów dla indywidualistów, drugi – w sławetnym haśle: „monadyści wszystkich krajów łączcie się”. Przypomina to trochę renesansowe koncepcje wspólnot uczonych i artystów („republica litterariae”, „republika muz”), wspólnot ponad podziałami i konfliktami epoki. Próby te to także przejaw nadziei na ocalenie elit przed katastrofą; reszcie społeczeństwa pozostawiono funkcje biologiczne. To, co obu filozofów łączy, to rozrodczość, którą wskazano jako rys charakterystyczny i sens życia mas.

III. ELITARYZM A UNIWERSALIZM JERZEGO BRAUNA

Jerzy Braun (1901-1975), filozof absolutysta, rzecznik i propagator mesjanizmu w wersji racjonalistycznej, późniejszy współtwórca ekumenizmu, był również zwolennikiem uniwersalizmu. Za podmiot kultury przyjmował „ludzkość samostwarzającą się”, jak to określi w książce pt. *Metafizyka pracy i twórczości*.

Zastanawia więc problem: jak jest możliwy elitaryzm w kontekście przyjętej perspektywy uniwersalistycznej? Co pozwala dokonywać podziałów i hierarchizacji? Elitaryzm swój Braun oparł na różnicy funkcji poszczególnych osób, grup czy warstw. Nie ukrywał, że interesowały go przede wszystkim kreacje geniuszu narodowego w obrębie uniwersalistycznej całości. Jednakże w pracy historyzoficznej pt. *Zagadka dziejowa Polski* dokonuje podziału na elity i masy ludowe, ludzi twórczych („ludzi idei”) i wytwórców („metafizyczną przyrodę ludzką”); jest to odpowiednik dwu sił, które nazwał

¹⁶ Por. S. BORZYM. *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum 1984.

Logos i Bios. Przyczyny tej nierówności wywodzi z grzechu pierworodnego, z „katastrofy moralnej”, jaka się wówczas wydarzyła. Pojęcie pracy i twórczości urasta u Brauna do rangi wręcz antynomii, która w kulturze polskiej zyskała swój wyraz w antagonizmie pozytywizmu i romantyzmu. Ten podział w dwudziestoleciu nie stanowi też czegoś pozytywnego. Zaostrza konflikty społeczne i ideowe. Współczesność Braun diagnozował jako stan kryzysu i chaosu. W obrazie tym na czoło wysuwają się dwa wątki: 1) konstatacja tendencji, prowadzących do wywoływania i wzmacniania kryzysu, usytuowanie się w opozycji wobec wszelkiej twórczości kulturowej, tj. przeciwko prawu, państwu, instytucjom, Kościołowi, religii, filozofii i sztuce; 2) niewywiązywanie się elit ze swej historycznej i kulturowej funkcji. Można tu dostrzec analogię do stanowiska José Ortegi y Gasset, ale ten jako przedstawiciel filozofii życia również byłby zaliczony do „kryzysotwórców” (wyrażenie moje – B.T.). Braun ujawnił negatywne oddziaływanie niektórych prądów filozoficznych, takich jak irracjonalizm, agnostycyzm, relatywizm, immoralizm. Jest tu wyraźne twierdzenie o destrukcyjnej roli części elit intelektualnych, odsłonięcie podwójnego oblicza filozofii, jak i uruchomienie argumentów z zakresu spiskowej teorii dziejów. Konstatacja „nie-mocy rozumu” prowadzi Brauna do projektu przewyciężenia tego stanu. Kultura jest tu rozumiana jako świadome uczestnictwo w tworzeniu prawdy i dobra, toteż Braun postuluje uwolnienie kultury spod wpływu „improduktów intelektualnych” i „indyferentów etycznych”¹⁷. Ze stwierdzeniem kryzysu kultury idzie w parze krytyka inteligencji polskiej, podobnie jak u Stanisława Brzozowskiego w *Legendzie Młodej Polski*¹⁸, bardzo ostra i krzywdząca. Rozziew między tym, co jest, a tym, co być powinno, ujawnia się w świetle zapatrywań Brauna na rolę elit. We *Wstępie* do pierwszego numeru „Zet” (1932), czasopisma redagowanego i wydawanego przez Brauna (nb. to tu opublikował większość swoich prac Stanisław Ignacy Witkiewicz, nikt inny bowiem nie chciał ich wydawać), Braun przypisuje elitom ważką cywilizacyjną rolę, ujętą w kategorii misyjności. W ujęciu prospektywnym łączona jest ze współtworzeniem nowej ery („unii absolutnej” państw, narodów i religii). Na marginesie trzeba podkreślić, że ten unionizm wiązał później z ekumenizmem; efektem tych idei było zaproszenie go na Vaticanum II

¹⁷ Zob. J. BRAUN. *Wyzwolenie kultury*. „Zet” 1939 nr 6.

¹⁸ Najnowsze badania wskazują na wielkie zaangażowanie i bezinteresowność inteligencji w tworzenie podstaw kultury i oświaty w odrodzonej Polsce. Zob. M. SKOTNICKA. *Działalność kulturalna inteligencji polskiej dwudziestolecia międzywojennym w świetle pamiętników i wspomnień*. W: B. TECHMAŃSKA, M. ZAWADKA (red.). *Kultura 2010*. Opole–Wrocław–Lubin: Wydawnictwo Instytut Śląski 2011.

jako eksperta. Elita twórcza, zdaniem Brauna, pojmuje kulturę jako wspólnotę dóbr, myśli kategoriami ogólnymi, właściwie rozumie sens człowieczeństwa, dąży do ładu moralnego pozwalającego na wszechstronny kreatywny rozwój człowieka. Ten zarys właściwych celów elity zakorzeniony jest mocno w XIX-wiecznym etosie inteligencji jako grupy realizującej uniwersalne wartości kultury, wyłaniającej z siebie elitę. W obrębie dwudziestolecia, trzeba przyznać, nastąpiła pewna zmiana w zapatrywaniach Brauna. W sytuacji kryzysu kultury dostrzegł konieczność zmiany relacji elita – masy ludowe i ich ścisłego, harmonijnego powiązania. Koniec lat trzydziestych przynosi podkreślenie znaczenia historycznego „mas ludowych”. Wy-suwa też postulat pod adresem państwa, by te dwie warstwy uczynić przedmiotem szczególnej troski. Kategorie konfliktu, antynomii czy walki klasowej zostały tu odrzucone na rzecz idei solidaryzmu. Braun dochodzi do wniosku, że ścisła współpraca elit i mas w narodzie jako „zorganizowanej zbiorowości” to warunek realizacji uniwersalistycznych przyszłych celów – powszechnego pokoju i wychowania nowego człowieka, uspołecznionego i kreatywnego. W tworzeniu takiej kultury przyszłości udział swój będzie miała kultura polska, chociaż jej aktualny stan na to nie wskazywał¹⁹.

Negatywny stan kultury narodowej Braun traktował jako stan przejściowy, wynikający częściowo z wyczerpania energii duchowej narodu, skupionego na odzyskiwaniu i odbudowie własnej państwowości, częściowo zaś z podatności na obce idee. Nihilizmowi i teoriom zagłady przeciwstawił „myślenie afirmatywne” jako wyróżnik polskiej mentalności, tak pomocne w realizacji projektu wskazanego wcześniej, tj. powszechnej unii narodów i kultur²⁰. Potrzeba tu więc silnego sprzężenia ludzi pracy i ludzi nauki. W realizacji nowych powołań Polski odrodzonej elita intelektualna (w tym filozofowie i artyści) musi podjąć, zdaniem Brauna, heroiczną wyśięk wydawania nowego człowieka, którym jest człowiek twórczy, przeciwstawiony koncepcjom „geniusza i zbrodźca”. Braun rzucił więc wyzwanie autorytetowi uniwersyteckiemu, jakim był Florian Znaniecki. Spróbujmy więc przyjrzeć się propozycjom autora *Upadku cywilizacji zachodniej* (1921).

¹⁹ J. BRAUN. *Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej*. Warszawa: [b.w.] 1937.

²⁰ Idee unionizmu rozwijał w okresie okupacji, nie tylko teoretycznie. Służyła temu organizacja pod nazwą Unia, działająca w Warszawie, Krakowie i Częstochowie. Oddziałem Unia Kultury zarządzał A. Górski; w jej ramach działał Teatr Rapsodyczny Mieczysława Kotlarczyka, a w nim Karol Wojtyła. Zob. B. TRUCHLIŃSKA. *Polskie źródła myśli personalistycznej Karola Wojtyły*. „Lumen Poloniae” 2008 nr 2 s. 39-56.

IV. ARYSTOKRATYZM DUCHA I SPOŁECZNE ROLE UCZONYCH FLORIANA ZNANIECKIEGO

Kryzys społeczno-polityczny i bunt mas w postaci rewolucji w Rosji, jak i prób jej wywołania w niektórych krajach Zachodu²¹ legły u podstaw przekonania o kryzysie cywilizacji Floriana Znanieckiego (1882-1958), m.in. w *Upadku cywilizacji zachodniej* (1921). Znaniecki, jak podkreślają niektórzy badacze, w sytuacji załamania się wiary w poznanie naukowe przed zwątpieniem i całkowitym relatywizmem bronił się refleksją nad wartościami, kulturą, humanizmem²².

Humanistyczna nadzieja zarysowana była już w *Upadku*, mimo bowiem pesymistycznej oceny bieżących wydarzeń, jak i konstatacji pojawienia się destrukcyjnych prądów i światopoglądów, wyrażał również wiarę w moc twórczą elity („arystokracji ducha”), jej zdolność do takiego pokierowania ewolucją społeczną, by uchronić cywilizację zachodnią przed zagładą. Główny problem książki *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, w której też podejmuje tematy kryzysologiczne, to: jak zmienić człowieka, by był zdolny do zachowania równowagi mimo szybkiego tempa przemian i perspektywy chronicznych kryzysów? To niebezpieczeństwo grozi bowiem z dwóch powodów: 1) innowacji (wręcz erupcji twórczej we wszystkich dziedzinach kultury, której nie można zahamować pod groźbą regresu społecznego), 2) nieodpowiadającego temu procesowi typu struktury cywilizacji. Wysuwa więc pod adresem cywilizacji postulaty: „uduchowienia cywilizacji”, „upłynnienia cywilizacji” (plastyczności struktur), taką ich wewnętrzną organizację, by zmienność była czymś normalnym i zamierzonym. Proponował więc w miejsce schematyzmu i skostnienia – otwartość systemów kulturowych na wszelkie innowacje techniczne i gospodarcze.

Są to jednakże jeszcze nie wystarczające warunki. Nieodłącznym czynnikiem przemian jest postawa człowieka i reorientacja jego zachowań – od materializmu ku kulturze duchowej, zainteresowanie twórczością, a nie produkcją i zyskiem. Jak wielu ówczesnych humanistów (m.in. Bogdan Nawroczyński, Bogdan Suchodolski), Znaniecki przypisuje funkcję formowania nowej cywilizacji (cywilizacji przyszłości) w y c h o w a n i u. Z konstatacji

²¹ Por. efekt ich obserwacji i analizy: E. CANETTI. *Masa i władza*. Tłum. E. Borg i M. Przybyłowska, Wstęp L. Budrecki. Warszawa: Czytelnik 1996.

²² Zob. S. BORZYM. *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem*. „Studia Filozoficzne” 1976 nr 7 s. 98. Idąc tym tropem, G. Godlewski ukazał poglądy Znanieckiego jako lekcję kryzysu. Zob. G. GODLEWSKI. *Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*. Warszawa: Wydawnictwo KR 1997.

kryzysu i krytyki dotychczasowej cywilizacji wyprowadza wnioski uniwersalistyczne. Idealem jest tu cywilizacja ludzkości, której nie osiągnie się na drodze rewolucyjnych przemian, ale poprzez wychowanie ludzi mądrych i dobrych, ludzi twórczych. Twórczość jest bowiem nieodłącznym składnikiem cywilizacji przyszłości i normalną funkcją nowego człowieka. Wśród tych ludzi wybijają się ludzie genialni, wizjonerzy, ludzie, którzy wyrastają ponad epokę, wytyczają nowe drogi. Na ich określenie Znaniecki użył niezbyt fortunnego określenia „nadnormalni zboczeńcy”, co wywołało w świecie naukowym konsternację i krytykę. Tego określenia nie spotykamy już w *Społecznych rolach uczonych*, a zwłaszcza w artykule pt. *Uczeni polscy a życie polskie* (1936)²³. Znaniecki dokonuje tu podziału społeczeństwa na: ludzi twórczych, ludzi czynu, szerokie masy społeczne. Przedmiotem analiz i refleksji uczynił uczonych polskich uważanych za elitę kraju, ze względu na ich funkcję społeczną. Zauważył jednak, że uwarunkowania społeczno-polityczne (powstanie społeczności państwowo-narodowej) doprowadziły do zmiany tych funkcji – ze społecznej na zawodową, której celem jest kształcenie społeczeństwa. Uczonych dzieli na erudytów (elitę odtwórczą) i nielicznych uczonych – twórców (elitę twórczą). Pierwsi swoimi badaniami dopełniają tylko wiedzę, drudzy zaś wprowadzają nowe idee i teorie do nauki. Wiąże się to z przyjęciem przez Znanieckiego rozumienia nauki jako twórczości, a nie tylko obiektywnego stanu badań. Zmiana funkcji, wykształcenie elity odtwórczej i przyjęcie przezeń zadań edukacyjnych – to wszystko stanowi, zdaniem Znanieckiego, nieporozumienie i ogromne marnotrawstwo potencjału intelektualnego uczonych. Do głosu dochodzi tu pragmatyczne nastawienie Znanieckiego – w krytyce typu kształcenia w Polsce, zwłaszcza ogólnokształcącego czy filozoficznego, ze względu na rozbieżność między teorią a praktycznym zastosowaniem. Znaniecki odrzucił tu także swoje wcześniejsze przekonanie o arystokracji duchowym pewnych grup, w tym przypadku inteligencji. Za złudzenie uważa bowiem mniemanie, że uczeni stanowią ognisko, z którego wiedza promieniuje na całe społeczeństwo. W tych rolach, jakie państwo polskie nadaje swoim uczonym, są oni „dla rozwoju życia polskiego prawie bezużyteczni”.²⁴ Wyodrębnia tu kategorię ludzi czynu, decydujących o rozumnej organizacji i postępie kulturalnym nowoczesnego życia. Uczeni winni wspierać ludzi czynu, „wskazywać kierunki i możliwości jakich nie tylko jeszcze nie

²³ F. ZNANIECKI. *Společne role uczonych*. Wybór, wstęp, przekład z j. ang. i redakcja naukowa J. Szacki. Warszawa: PWN 1988.

²⁴ Tamże s. 235.

zamierzali, ale o jakich prawdopodobnie sami nigdy by nie pomyśleli”²⁵. Nie chodzi tu więc o eksperckość, większość uczonych to „niedołęgi życiowe”, twierdził Znaniecki. Tak więc nie o doradztwo w sprawach praktycznych tu idzie, lecz o kreślenie tych przyszłościowych wizji. W tym ukierunkowaniu upatruje Znaniecki różnicę między uczonymi a ludźmi czynu – ci są bowiem „ludźmi terażniejszości”. Tak więc Znaniecki za najważniejszą funkcję uczonych uważa nie „bezużyteczne nauczanie”, ale „planowe regulowanie życia polskiego”²⁶, mające dwa cele: 1) badanie całej rzeczywistości; 2) przekształcanie, doskonalenie i rozwijanie życia kulturalnego społeczności. Łączy się z tym postulat współpracy uczonych i zespołu czynnych przywódców, kierowników państwa i narodu, z uznaniem przez tych drugich konieczności „poddania się intelektualnemu przodownictwu zespołu uczonych”²⁷ – ze względu na swą większą niezdolność do planowej regulacji ewolucji życia.

Znaniecki podejmuje też problem zróżnicowania uczonych na odtwórców (czyli erudytów) i twórców. Neguje tezy o odrębności „od urodzenia”. Przyznaje też, że nie ma jakiejś ogólnej postawy osobistej uczuciowo-wolicjonalnej ani też różnic w poziomach intelektualnych, które uprawomocniałyby ten podział. „Niewątpliwie jednak uczony-twórca w swojej dziedzinie stanowi odrębny typ kulturalny [...]”²⁸. Różnią ich postawy. Uczony-erudyta pragnie pewności i stałości, drugi zaś podejmuje ryzyko i doskonale się czuje w prądzie zmian. W społeczeństwie polskim brak jest odpowiedniej roli dla tego typu uczonych. Twórczych czynności poznawczych nikogo się nie nauczy – konstatuje autor.

Znaniecki zauważył także brak społecznej akceptacji dla twórców i wynalazców, stanowią oni bowiem dla każdego ładu (społecznego, politycznego czy ekonomicznego itp.) zagrożenie i niebezpieczeństwo. Widzi jedyne wyjście w przygotowaniu młodzieży do podjęcia takiej współpracy w planowej organizacji życia. Jest to ciąg dalszy ujawniającej się w *Ludziach terażniejszych* koncepcji wychowania do twórczości (wychowania innowacyjnego). Pozwoli to na zachowanie równowagi struktury społecznej wobec naporu zewnętrznych prądów i wynalazków. Ale też marzy mu się, by takich twórczych Don Kichotów i wizjonerów zaangażować do pracy na rzecz narodu – nad wytyczaniem nowych dróg rozwojowych.

²⁵ Tamże s. 241.

²⁶ Tamże s. 242.

²⁷ Tamże s. 245.

²⁸ Tamże s. 251.

W pismach Znanięckiego dostrzec można znak czasu – reakcję na zmiany społeczno-kulturowe. Pojęcie elity (w sensie nielicznych, „niezwykłych jednostek”) ulega tu zmianie na rzecz grup ludzi twórczych, ludzi czynu; wśród nich pojawiają się politycy („przywódcy i kierownicy państwa”). Ulega też zmianie etos uczonego – z poszukiwacza prawdy na rzecz wytwórcy użytecznej wiedzy, ale nie jednostki, lecz zespołu. Pozostał tu jednakże sentyment do społecznej (a więc powinnościowej) roli elit. Sądzę, że Znanięcki ocalał misyjność elit – w postaci konieczności przeciwdziałania kryzysowi i wytyczania przyszłościowych perspektyw rozwoju społeczno-kulturalnego. Jednakże pluralizm elit, społeczny podział ról, uzawodowienie to także odwrót od przekonań o wyższości wąsko pojętej „arystokracji ducha”.

V. WĄTKI ELITARYSTYCZNE W KATOLICKIEJ FILOZOFII KULTURY

Teza o nierówności, stanowiąca podstawę elitaryzmu myślicieli o światopoglądzie religijnym, oparta jest o źródła teologiczno-filozoficzne i psychologiczne. Stąd też czerpana jest argumentacja uzasadniająca. Feliks Koneczny, usiłujący naukowo ustalić „prawa dziejowe” w *Wielości cywilizacji* (1935), równość uważał za „utopijny absurd”, nierówność zaś, za św. Tomaszem, za warunek sprawiedliwości i stawiał tezę o nieusuwalności nierówności dwóch rodzajów: biologicznej i społecznej. Brak nierówności świadczyłby o niskim stopniu cywilizacji, rozwój bowiem to nic innego, jak postępujące różnicowanie się form życia społecznego, w płaszczyźnie jednostkowej zaś personalizacja i tworzenie się osobowości, oparte na duchowym wyróżnianiu się. Równość więc wiodłaby do regresu kulturowego i odpersonalizowania człowieka, a w efekcie do wytworzenia się człowieka kolektywnego²⁹. Stanowisko elitarystyczne znaleźć możemy u takich myślicieli katolickich, jak Józef Pastuszka, Henryk Romanowski, Jan Stepa i inni, podejmujących zagadnienia z zakresu refleksji o kulturze i cywilizacji. Zagadnienie kultury to pewne novum w polskiej myśli katolickiej. Poświadczają to idea uniesprzecznienia chrześcijaństwa z kulturą, pojawiająca się i rozwijana w wielu publikacjach z tego okresu, jak i przekonywanie o pozy-

²⁹ Por. J. SKOCZYŃSKI. *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1991; L. GAWOR. *Feliksa Konecznego historia nauki o cywilizacji*. W: L. GAWOR (red.). *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1992 i inne.

tywnej roli kultury (zwłaszcza duchowej i intelektualnej) dla procesów odrodzenia chrześcijaństwa w Polsce.

Spotykamy się tu z dwoistą krytyką: krytyką poziomu chrześcijaństwa w Polsce³⁰ oraz krytyką nowoczesności, pewnych negatywnie waloryzowanych prądów, płynących z Zachodu. Operowano tu opozycjami, przeciwstawiając kulturę chrześcijańską kulturze nowoczesnej oraz „człowieka nowoczesnego” „człowiekowi religijnemu”. Nie będę tu rozwijała tego aspektu krytyki i diagnozy kryzysotwórczych zjawisk, omówiłam je w innej publikacji³¹. Wspomnę natomiast, że podjęto też po raz pierwszy krytykę kultury masowej jako niskiej, płytkiej, skierowanej do ludzi o niewybrednych gustach. Z tą diagnozą możemy spotkać się na gruncie polskiej pedagogiki kultury, m.in. u Bogdana Suchodolskiego, jak i w publikacjach na łamach „Kultury i Wychowania”, redagowanej przez niego w latach 1933-1939, kwartalnika, stanowiącego załączek pisma dialogowego³², w którym zamieszczali teksty również uczeni o światopoglądzie religijnym, m.in. Jan Ciemniński czy Józef Pastuszka.

Pastuszka włączył się w nurt krytyki kultury masowej i zjawiska masowości. Masa składa się z przeciętnych, mało uduchowionych ludzi, często nawet z dyplomami uniwersyteckimi. Są oni wręcz obcy chrześcijaństwu – konstatował w studium *Chrześcijaństwo a kultura*, zamieszczonym w pracy zbiorowej *Kultura i cywilizacja*, będące efektem konferencji zorganizowanej w KUL w 1937 r. Podkreślał w swym wystąpieniu, że nawet nowe ruchy religijne czy wielkie religie tworzyły wybitne osobistości, a nie szare masy. Podkreśla też rolę intelektualistów, rolę rozumu w procesach powstawania negatywnych prądów, skupionych w dwóch nurtach: nowoczesności i masowości. Stan aktualny określa mianem „rozumu na rozdrożu”. Pejoratywna ocena mas i podkreślenie roli nielicznych jednostek prawdziwie uzdolnionych występuje wielokrotnie w pracach Pastuszki. W tekście pt. *Kryzys kultury* stanowisko swoje nieco łagodził poprzez odwołanie do dogmatów

³⁰ Por. J. WORONIECKI. *U podstaw kultury katolickiej*. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1935; S. ŚWIEŻAWSKI. *Uprawa intelektu*. Lublin: [b.w.] 1936. J. Woroniecki wskazał na płytkość, powierzchowność, sentymentalizm, populizm i fideizm polskiego katolicyzmu. Jest to wynik zaborów i braku stosownej wtedy edukacji duchowej. Obydwaj autorzy proponują intelektualizację katolicyzmu. Odrodzenie wymaga więc kultury wysokiej, opartej o filozofię racjonalistyczną, tę zaś tworzą wybitne jednostki z warstw inteligentkich przede wszystkim.

³¹ B. TRUCHLIŃSKA. *Religia i kultura w kontekście rozważań o nowoczesności w polskiej myśli dwudziestolecia*. W: T. PTASZEK, M. PIWOWARCZYK (red.). *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.

³² Zob. B. TRUCHLIŃSKA. *Przeszłość przyszłości. Kultura i Wychowanie jako pismo dialogu intelektualnego*. W: J. GAJDA (red.). *Pedagogika kultury*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

o nieśmiertelności duszy i łasce Bożej. Sformułował koncepcję równości wobec Boga, którą nazwałam egalitaryzmem transcendentnym. Zderzenie dwóch porządków rzeczywistości umożliwiło pogodzenie idei chrześcijańskich z elitaryzmem kulturowym w porządku empirycznym. Afirmacja zasady nierówności miała również uzasadnienie psychologiczne jako nierówność uzdolnień (przypomnę, że Józef Pastuszka zajmował się również psychologią). Tym przekonaniom towarzyszyła też inna teza. Antoni Szymański (profesor KUL) w pracy *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, też zamieszczonej w *Kulturze i cywilizacji*, wysunął tezę o szczególnym przeznaczeniu kulturalnym. Zdaniem lubelskiego uczonego tylko nieliczne jednostki zostały powołane przez Boga na twórców kultury; tylko przed nielicznymi zostały postawione zadania twórcze. Jest to zarazem akt wyboru z całości społeczeństwa. Reszta jest przeznaczona do szarej codziennej pracy. Nosi to znamiona odwołania do Tomaszowego podziału działalności ludzkiej na *labor* (praca uciążliwa) i *operatio* (praca twórcza)³³. Szymański nie deprecjonuje wszakże pracy nietwórczej czy niżej stojącej w hierarchii społecznej i kulturalnej mas.

W myśli katolickiej problem mas nie był jednoznacznie potraktowany, spotykamy, m.in. u Jana Stepy, postulat kulturalizacji mas. Dostrzeżono potrzebę dialogu³⁴, jak i potrzebę wsparcia w tragicznych warunkach bytowych (Franciszek Sawicki)³⁵ oraz konieczność reform, m.in. Jan Piwowarczyk³⁶. Większość propozycji reformatorskich, po uprzedniej krytyce kapitalizmu jako składowej nowoczesności, skłaniała się ku rozwiązaniom korporacjonistycznym (pracę Antoniego Szymańskiego) i personalistycznej koncepcji własności (Ludwik Górski, KUL).

Generalnie jednak polemizowano z ideą i zasadą równości, z demokratyzmem, wyrastającym z „niezdrowej mistyki Rousseau”³⁷, jak i z popularnym w tym czasie „mitem proletariackim”³⁸.

³³ Por. Cz. STRZESZEWSKI. *Filozofia pracy*. W: *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*. Lublin: TN KUL 1978.

³⁴ J. CIEMNIEWSKI. *Kultura a demokratyzm*. „Kultura i Wychowanie” 1934/1935 z. 1.

³⁵ F. SAWICKI. *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1937 s. 26.

³⁶ J. PIWOWARCZYK. *Kultura wsi*. W: *Kultura i cywilizacja*. Praca zbiorowa. Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1937; TENŻE. *Katolicyzm a reforma rolna*. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1938.

³⁷ J. STEPA. *Wolność a autorytet*. Lwów: Wydawnictwo Instytutu Wyższej Kultury Religijnej 1939.

³⁸ J. STEPA. *Prądy społeczne a duch kultury*. Włocławek: Drukarnia Diecezjalna 1938.

Najciekawszą koncepcję elit możemy znaleźć u Henryka Romanowskiego, lublinianina, w *Filozofii cywilizacji* (1934). Na pojęcie elity składają się trzy typy osobowości, decydujące o charakterze cywilizacji. Są to geniusz, talent i wielcy ludzie. Pierwszy typ to nieprzeciętna indywidualność, którą cechuje wielka wyobraźnia, zdolności intuicyjno-poznawcze, oryginalność, dar inicjatywy. Jego dziedziny działania to polityka, nauka, literatura, sztuka, niekiedy ekonomia. Talent to „pomniejszony geniusz”, o zdolnościach twórczych i wynalazczych. Wielcy ludzie mają uposażenie polityczne – dzięki swej silnej woli przewyżniają trudności i wcielają idee w czyn. Romanowski wyeksponował dwoistą rolę wybitnych jednostek – pozytywną i negatywną. Wśród tych ostatnich znaleźli się filozofowie, m.in. Wolter, Kant, Hegel, Nietzsche, Marks, Freud, Bergson; pisarze: Boccaccio, Zola, Dumas, France; politycy: Machiavelli, Katarzyna II, Robespierre, Napoleon I, Wilhelm II, Lenin; reformatorzy religijni: Luter, Kalwin. Autor zdaje sobie też sprawę, że wiele pożytecznych wynalazków czy dzieł literackich, dzieł sztuki, ulepszeń technicznych nie mogłoby funkcjonować bez udziału mas. W sferze społeczno-politycznej tym samym masom odmawia jednak jakichkolwiek praw; wprowadza postulat ograniczania konsumpcji, umotywowany statusem społecznym, w sferze oświaty – zostawia jedynie „minimum oświatowe”. Stosunek do szerokich mas społecznych był, można rzec, z „ducha” wręcz niechrześcijański, toteż Romanowski spotkał się z krytyką ze strony duchowieństwa, m.in. Józefa Pastuszki.

Podsumowując, trzeba podkreślić, że filozofowie katoliccy dostrzegli konieczność refleksji nad kulturą i jej elitami. W ich pracach wyraża się świadomość swoistych, nowych zjawisk kulturowych XX wieku, takich jak, z jednej strony, kryzys kultury (wartości), napór idei kultury nowoczesnej, z drugiej zaś kształtowanie się kultury masowej i popularnej.

Towarzyszy temu ukazanie dwoistej roli dotychczasowych elit – kulturotwórczej i destrukcyjnej. Katoliccy filozofowie kultury wypracowali dwoisty schemat interpretacyjno-ocenny w stosunku do zjawisk współczesności. Jako kryterium ocenno-typologiczne przyjęto zgodność z założeniami i wartościami teologiczno-filozoficznymi. W konstatacjach kryzysu kultury dominuje przekonanie, że dotyczy on przede wszystkim kultury nowoczesnej i człowieka nowoczesnego, ale dostrzeżono też niebezpieczeństwo negatywnych oddziaływań idei nowoczesności na kulturę chrześcijańską i człowieka religijnego, w postaci także konfliktu wartości i dezintegracji. Stąd też próby wypracowania instrumentów orientacyjnych w tym złożonym świecie kultury, takich jak zwrot ku filozofii realistyczno-racjonalistycznej,

koncepcja *homo religiosus, sensus catholicus* czy filozofia miłości³⁹. Na uwagę zasługuje nie tylko intelektualizacja katolicyzmu, ale i projekt kulturalizacji mas. Było to zjawisko praktyczne, szeroka akcja propagandowa, związana z Akcją Katolicką, powstawanie czasopism katolickich, na których łamach dyskutowano nad kulturą i jej dziedzinami, m.in. na temat powieści katolickiej i szerzej piśmiennictwa katolickiego. Sens tych działań i programów (tak teoretycznych, jak i praktycznych) przejawia się poprzez próby przewyciężenia kryzysu, podniesienia na wyższy poziom kultury religijnej, jak i kultury ogólnej tak elit, jak i mas; poprzez danie odporu zjawiskom negatywnym, prowadzącym do podwójnej moralności i dysharmonii człowieka oraz projekt ewangelizacji kultury, pojętej jako powrót do idei ładu i harmonii.

UWAGI KOŃCOWE

1. Odpowiedź na pytanie o związek zmierzchu elit z zagadnieniem kryzysu kultury oraz pojęciem sensu jest uzależniona od przyjętych postaw filozoficzno-światopoglądowych danego myśliciela czy kierunku. Przy dychotomicznym podziale kultury na chrześcijańską i niechrześcijańską (antychrześcijańską, materialistyczną, czyli nowoczesną) i towarzyszącej mu opozycyjnej aksjologii przyjęto, że kryzys obejmuje przede wszystkim kulturę nowoczesną, a jej zdegenerowane elity są nośnikami bezsensu, ujawniającego się w postaci nihilizmu, agnostycyzmu, immoralizmu, skrajnego relatywizmu; w płaszczyźnie społeczno-politycznej poprzez liberalizm, jak i totalitaryzm i komunizm. Elity związane z kulturą chrześcijańską są też zagrożone przez oddziaływanie elit nowoczesnych i negatywnych zjawisk kulturowych, stąd też propozycje odnowy kultury w duchu chrześcijańskim z personalistycznie pojmowanym człowiekiem, z programem przebudowy społecznej, różnie rozumianej, ale dostrzegającej konieczność realnych (w sensie praktycznym) reform społeczno-gospodarczych.

2. Wielość różnorodnych koncepcji kultury z dwudziestolecia⁴⁰ zmusiła do wyboru i prezentacji niektórych postaci i stanowisk. W oparciu o dotych-

³⁹ Por. F. SAWICKI. *Filozofia miłości*. Poznań : Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1934. Tę pracę uważam za źródło inspiracji dla Karola Wojtyły w dziedzinie etyki seksualnej, wyłożonej w książce *Miłość i odpowiedzialność*.

⁴⁰ Zob. B. TRUCHLIŃSKA. *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchii wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918-1939*. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998.

czasowe wyniki mogą stwierdzić, że zmierzch elit wiązano z następującymi czynnikami i okolicznościami:

- jako wynik biologicznych praw rządzących kulturą;
- wyczerpanie się duchowej mocy (Zdzisław Dębicki, Ignacy Chrzanowski, Jerzy Braun), biologiczne wyniszczenie narodu; zanik „uczuć metafizycznych”, a więc też wyczerpanie się duchowości, redukcja człowieka do poziomu biologicznego (Stanisław Ignacy Witkiewicz),
- uleganie cudzym wpływom, brak „wybicia się na niepodległość” w sferze ducha (Jerzy Braun, Wincenty Lutosławski),
- Złożoność czynników światopoglądowych, społecznych i edukacyjnych, obumarcie dawnych ról i konflikty aksjologiczne, kulturalne, których źródłem jest rywalizacja (Florian Znaniecki).

Warto odnotować też zmiany stosunku do szerokich mas. W dwudziestolecie pojawiły się koncepcje „uspołecznienia” mas (Jan Stanisław Bystron, Bogdan Suchodolski i inni), „unarodowienia” (Zdzisław Dębicki – teoretyk kultury narodowej), a każda z nich wiązała się projektem kulturalizacji. Alternatywą bowiem były „niszczycielski antagonizm” lub głęboka i wszechstronna solidarność (określenia według Floriana Znanieckiego), wiodąca do „harmonii kulturalnej”. W tej harmonii kulturalnej, różnie artykułowanej, widziano sens działań kulturotwórczych i potrzebę elit. Kryzys (a więc poczucie chaosu, dysharmonii, dezintegracji, konfliktu wartości) był impulsem do przezwyciężenia, ocalenia i przebudowy w odpowiedzi na problemy współczesności.

3. Chciałabym też zwrócić uwagę na fakt, że wielość różnych orientacji (indywidualizm spirytualistyczny, indywidualizm biologiczny, uniwersalizm filozoficzno-religijny, uniwersalizm i personalizm, socjologizm i kulturalizm) wiedzie do różnych ujęć zarówno elit, jak i kryzysu. Natomiast jest pewna swoistość polskich recepcji idei upadku Zachodu. W latach 1918-1922 taką ideę rozprzestrzeniła praca Oswalda Spenglera pt. *Upadek Zachodu*. Filozofię tego dzieła można określić mianem neomesjanizmu niemieckiego, przynoszącego wizję „tysiącletniej ery zwycięskiego cezaryzmu” za cenę wyzbycia się kultury na rzecz cywilizacji, czyli techniki i polityki. Pierwszym krytykiem Spenglera na gruncie polskim był Bogdan Suchodolski w tekście pt. *Oswald Spengler i jego krytycy*⁴¹. Na łamach redagowanej przez niego „Kultury i Wychowania” zdiagnozowano tę książkę Spenglera jako pisaną „ku pokrzepieniu serc” po przegranej przez Niemcy wojnie (E. Romahn). Ducha mesjanizmu niemieckiego dostrzegł w niej również

⁴¹ „Przegląd Współczesny” 9:1929 nr 24 s. 132-139.

współczesny badacz Spenglera Andrzej Kołakowski⁴². Trzeba tu podkreślić odrębność warunków historyczno-kulturowych w Polsce i w Europie Zachodniej, nie mówiąc już o Wschodniej. Odzyskanie niepodległości po stukilkudziesięciu latach niewoli to zupełnie inna sytuacja aniżeli przegrana przez Niemcy wojna i rozpad potęgi cesarstwa austro-węgierskiego. Zachód miał więc powody do pesymizmu i zatruwania atmosfery intelektualnej tezami o swoim upadku. Krach kultury zachodniej to także główne założenie filozofii „proletkultowskiej” w Rosji porewolucyjnej; na gruzach burżuazyjnej kultury miała powstać kultura proletariacka o zasięgu ogólnoswiatowym. Poglądy o kryzysie, upadku, zagładzie, pesymistyczne i katastroficzne, otaczały nas z obu stron i sączyły, jak pisał Jerzy Braun, „myślenie negatywne”. Jednakże wbrew pozorom i potężnej „bibliotece” kryzysologicznej przekonania o katastrofizmie czy pesymizmie jako o dominującym rysie umysłowości i świadomości polskiego dwudziestolecia są mylne; co więcej, powiedziałabym, że szkodliwe. Odbudowa i budowa własnej państwowości, stworzenie od podstaw systemu oświatowego własnych instytucji kultury (pierwszym ministrem w Ministerstwie Kultury i Sztuki był Zenon Miriam-Przesmycki, twórca i estetyk Młodej Polski, który podkreślał zawsze, że to masy trzeba podnosić do poziomu kultury, a nie kulturę zniżyć do poziomu mas), wykształcenie przez uczelnie własnej inteligencji – to wszystko sprzyjało konstruktywnemu nastawieniu: budować, tworzyć, a nie niszczyć, bo trzeba przyznać rację Braunowi, że filozofie pesymistyczno-katastroficzne działają destrukcyjnie.

Wiara w rozum, prawdę i dobro, w oświatę, postęp duchowy i kulturalny społeczeństwa i jego elit z jednej strony, z drugiej zaś praca i odpowiedzialność to była także odpowiedź na tezy Kazimierza Twardowskiego, uczonego, tworzącego w dobie dwudziestolecia podstawy kultury umysłowej kraju.

BIBLIOGRAFIA

- BORZYM S.: Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum 1984.
- BORZYM S.: Młody Znaniecki: między pragmatyzmem a neokantyzmem. „Studia Filozoficzne” 1976 nr 7.
- BRAUN J.: Kultura polska na bezdrożach. O nowy kształt polskiej kultury narodowej. Warszawa: [b.w.] 1937.

⁴² O. SPENGLER. *Historia. Kultura. Polityka. Wybór pism*. Tłum. A. Kołakowski. Warszawa: PIW 1990.

- BRAUN J.: Wyzwolenie kultury. „Zet” 1939 nr 6.
- CANETTI E.: Masa i władza. Tłum. E. Borg i M. Przybyłowska, Wstęp L. Budrecki. Warszawa: Czytelnik 1996.
- CIEMNIEWSKI J.: Kultura a demokratyzm. „Kultura i Wychowanie” 1934/1935 z. 1.
- FLORYŃSKA H.: Wincenty Lutosławski – metafizyka jaźni i narodu. W: B. SKARGA (red.). Polska myśl filozoficzna i społeczna. T. 3. Warszawa: Książka i Wiedza 1977.
- GAWOR L.: Feliksa Konecznego historia nauki o cywilizacji. W: L. GAWOR (red.). Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1992.
- GAWOR L.: Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998.
- GODLEWSKI G.: Lekcja kryzysu. Źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego. Warszawa: Wydawnictwo KR 1997.
- HERBUT J.: Sens. W: Leksykon filozofii klasycznej. Lublin: TN KUL 1997.
- NAWROCZYŃSKI B.: Życie duchowe. Zarys filozofii kultury. Warszawa–Kraków: Księgarnia Wydawnicza F. Pieczętkowski 1947.
- PIWOWARCZYK J.: Kultura wsi [w:] Kultura i cywilizacja. Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej 1937.
- POPIELSKI K. (red.): Człowiek – wartości – sens. Lublin: Wydawnictwo KUL 1998.
- SAWICKI F.: Filozofia miłości. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1934.
- SAWICKI F.: Kryzys kultury a religia chrześcijańska. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1937.
- SKOCZYŃSKI J.: Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego 1991 1991.
- SKOTNICKA M.: Działalność kulturalna inteligencji polskiej dwudziestolecia międzywojennym w świetle pamiątek i wspomnień. W: B. Techmańska, M. Zawadzka (red.). Kultura 2010. Opole–Wrocław–Lublin: Wydawnictwo Instytut Śląski 2011.
- STRZESZEWSKI A.: Filozofia pracy. W: Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne. Lublin: TN KUL 1978.
- SPENGLER O.: Historia. Kultura. Polityka. Wybór pism. Tłum. A. Kołakowski. Warszawa: PIW 1990.
- SUCHODOLSKI B.: Oswald Spengler i jego krytycy. „Przegląd Współczesny” 9:1929 nr 24.
- ŚWIEŻAWSKI S.: Uprawa intelektu. Lublin: [b.w.] 1936.
- TRUCHLIŃSKA B.: Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchii wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918-1939. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998.
- TRUCHLIŃSKA B.: Czy Witkacy był katastrofistą? W: Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości. Kielce: Oficyna Wydawnicza STON 2 2001.
- TRUCHLIŃSKA B.: Dylematy autonomii i zaangażowania. W: Między afirmacją a sceptycyzmem. T. 2. Kielce: Oficyna Wydawnicza STON 2 1995.
- TRUCHLIŃSKA B.: Dwudziestowieczne koncepcje kryzysu kultury a zagadnienie wartości. W: J. GAJDA (red.). Pedagogika kultury. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998.
- TRUCHLIŃSKA B.: Polskie źródła myśli personalistycznej Karola Wojtyły. „Lumen Poloniae” 2008 nr 2 s. 39-56.
- TRUCHLIŃSKA B.: Religia i kultura w kontekście rozważań o nowoczesności w polskiej myśli dwudziestolecia. W: R.T. PTASZEK, M. PIWOWARCZYK (red.). Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności. Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- TRUCHLIŃSKA B.: Przeszłość przyszłości. „Kultura i Wychowanie” jako pismo dialogu intelektualnego. W: J. GAJDA (red.). Pedagogika kultury. Lublin: Wydawnictwo UMCS 1998.
- WITKIEWICZ S.I.: Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publiczne. Oprac. J. Degler. Warszawa: PIW 1976.

- WITKIEWICZ S.I.: Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne. Warszawa: PWN 1959.
- WITKIEWICZ S.I.: O realizmie i idealizmie. W: Pisma filozoficzne i estetyczne. T. 3. Oprac. B. Michalski. Warszawa: PWN 1977.
- WITKIEWICZ S.I.: Teoria czystej formy w poezji. W: A. LAM. Polska awangarda poetycka. Manifesty i protesty. T. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1969.
- WITKIEWICZ S.I.: Zagadnienie psychofizyczne. Pisma filozoficzne i estetyczne. T. 4. Oprac. B. Michalski. Warszawa: PWN 1978.
- WORONIECKI J.: U podstaw kultury katolickiej. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1935.
- ZNANIECKI F.: Społeczne role uczonych. Wybór wstęp, przekład z j. ang. i redakcja naukowa J. Szacki. Warszawa: PWN 1988.

ZMIERZCH ELIT – ZMIERZCHEM SENSU?
ELITARYZM W KONTEKŚCIE REFLEKSJI O KRYZYSIE KULTURY
W POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ DWUDZIESTOLECIA

Streszczenie

Artykuł niniejszy podejmuje ważne zagadnienie związków między tezami o upadku (kryzysie) kultury Zachodu a koncepcją elit twórczych i ich rolą – w świetle polskiej myśli filozoficznej dwudziestolecia międzywojennego. Elitaryzm przejawia się w indywidualizmie Wincentego Lutosławskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza, w uniwersalizmie Jerzego Brauna, w katolickiej filozofii kultury Józefa Pastuszki oraz w myśli kulturo-socjologicznej Floriana Znanieckiego. Pogląd ten wiąże się z przypisaniem funkcji społecznej bądź artystycznej, często misji kulturalnej, wybitnym jednostkom. W dwudziestoleciu, wraz z pojawieniem się kryzysu kultury oraz zjawiska masowości, dostrzega się dwoistą rolę elit: pozytywną (kulturo- i osobotwórczą) i negatywną (destrukcyjną). Polscy filozofowie kultury nie ulegają presji pesymizmu i katastrofizmu, formułują prognozy i projektują kulturę przyszłości, próbując ustalić prawidłowe relacje między elitą a masami. W tym programie przezwyciężenia kryzysu upatrywać można misji elit, jak i poszukiwania nowego sensu kultury, podkreślającego jej pozytywny aspekt i silniejszy związek z życiem, także szerokich mas społeczeństwa polskiego w nowo odrodzonym państwie (idea uspołecznienia kultury).

Streściła Bogumiła Truchlińska

Słowa kluczowe: elita, kryzys kultury, hierarchie wartości, masy, uspołecznienie kultury.

IS THE TWILIGHT OF THE ELITES A TWILIGHT OF SENSE?
ELITISM IN THE CONTEXT OF THE REFLECTION ON THE CRISIS OF CULTURE
IN THE POLISH PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE INTERWAR PERIOD

Summary

This article treats the important issue of the relationships between the theories of the fall (crisis) of Western culture and the concept and the role of creative elites—as reflected in the Polish philosophical thought of the interwar period. Elitism appears in the individualism of Wincenty Lutoslawski and Stanisław Ignacy Witkiewicz, in the universalism of Jerzy Braun, in the Catholic philosophy of culture of Józef Pastuszka and in the socio-cultural thought of Florian Znaniecki. This view involves the assignment of a social or artistic function, and frequently, cultural missions, to prominent individuals. In the two decades, with the advent of the crisis of

culture and the mass phenomenon, we can notice the dual role of elites: a positive (cultural and personality forming) and negative (destructive) one. Polish philosophers of culture are not subject to the pressure of pessimism and catastrophism. They predict and design the culture of the future, trying to determine the proper relationships between the elites and the masses. We can see this program of overcoming the crisis as the elites' mission and the search for a new sense of culture. This search emphasizes a positive aspect of culture and a stronger relationship with life, also as regards the broad masses of the Polish community in the reborn country (the idea of socialization of culture).

Translated by Krzysztof Modras O.P.

Key words: elites, crisis of culture, hierarchies of values, masses, socialization of culture.