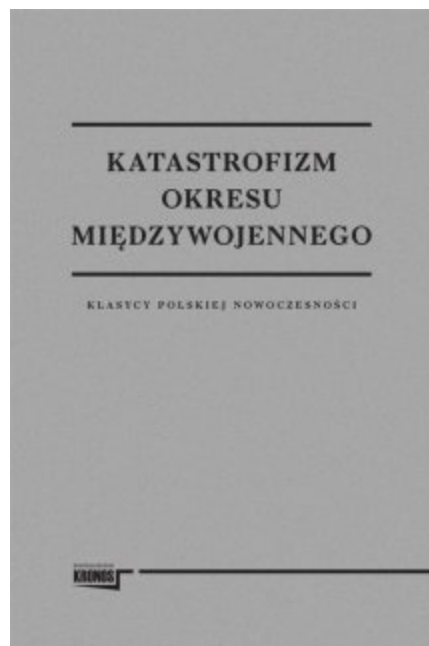


# Katastrofizm okresu międzywojennego

Antologia Katastrofizm okresu międzywojennego to wybór najważniejszych tekstów diagnozujących stan polskiej kultury w latach międzywojennych. Wśród autorów znaleźli się m.in. Napoleon Cybulski, Ryszard Świątochowski, Marian Zdziechowski, Marian Massonius, Florian Znaniecki, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Jerzy Braun, Zygmunt Wasilewski.



Antologia

*Katastrofizm*

*okresu*

*międzywojennego* to wybór najważniejszych tekstów diagnozujących stan polskiej kultury w latach międzywojennych. Wśród autorów znaleźli się m.in. Napoleon Cybulski, Ryszard Świątochowski, Marian Zdziechowski, Marian Massonius, Florian Znaniecki, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Jerzy Braun, Zygmunt Wasilewski.

**Andrzej Kołakowski - wybór, wstęp, opracowanie**

Katastrofizm okresu międzywojennego

**rok wydania:** 2014

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

Katastrofizm jako postawa kulturowa

\*

Katastrofizm wyrasta z prób oswojenia, zrozumienia i usensownienia dziejów, zlokalizowania w nich i usprawiedliwienia zła, cierpienia, lęku, jest zatem pochodną problematyki historiozoficznej, odsyła zarówno do teodycei, jak i do historiodycei[1]. Jest przy tym banalnym stwierdzeniem, że przekonanie o naturalności i regularności powstawania i ginięcia, narodzin i śmierci, upadku i odrodzenia jest tak stara jak ludzkie myślenie. Grecka legenda o odradzającym się z popiołów ptaku Feniksie została przejęta z Indii lub Arabii, a obecna była także w Egipcie. Refleksja skupiała się przede wszystkim na regularności diachronicznego porządku świata przyrody, natomiast w synchronicznym porządku świata społecznego poszukiwano tego, co trwałe, niezmiennie, zasadnicze. W starożytnej Grecji i Rzymie istniała wspaniała historiografia kronikarska, brak było jednak rozbudowanych koncepcji historiozoficznych snujących refleksję nad porządkiem, sensem, kierunkiem i celem wydarzeń historycznych. Proces kształtowania się historiozofii jest jednym z istotnych wątków historii europejskiej filozofii.

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

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

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

Tak więc historyczna droga do katastrofizmu współczesnego prowadzi przez ukształtowanie się zlaicyzowanej, autonomicznej myśli historiozoficznej, przez ukształtowanie się wyraźnej opozycji progresu i regresu, postępu i rozwoju oraz upadku i załamania; ukształtowanie się przekonania, że ludzkość oznacza europejskość, a następnie rozpad tak rozumianego uniwersalnego podmiotu dziejów. W efekcie tego mogła wyłonić się wizja dekadencji i upadku kultury europejskiej oraz mogły pojawić się próby ekstrapolacji tej wizji na całość dziejów, bytu, świata, a co za tym idzie poszukiwania uniwersalnych prawidłowości rodzących załamanie, zmierzch i katastrofę. Powstawanie współczesnego katastrofizmu wyznaczały zarówno czynniki historyczne, jak i logika rozwoju poglądów, reguły dyskursu intelektualnego. Wśród tych pierwszych należy wymienić gwałtowne przemiany porządku społecznego i politycznego: rewolucję francuską, wojny napoleońskie, rewolucję rosyjską, wojny światowe, przekształcanie się społecznego podmiotu dziejów i kultury, postępujące procesy denaturalizacji czy raczej kulturalizacji, „usztucznienia” środowiska ludzkiej działalności, a wreszcie postępujący, także w efekcie tych oddziaływań, proces laicyzacji historii i kultury. Wśród tych drugich zwrócić trzeba uwagę na schemat poszukiwania usensownienia procesów historycznych: ponad historią – w Bogu, Opatrzności, Absolucie – pod historią – w naturze, przyrodzie, czynnikach biologicznych czy geograficznych – w historii samej – w działaniach twórców i uczestników procesu historycznego, w rozwoju oświecenia, w pracy, przemianach sposobów produkcji, w sposobach organizowania życia społecznego, w formach i regułach życia politycznego. Istotne są także przejawy mechanizmu oscylacji między absolutyzmem a relatywizmem (historycznym czy naturalistycznym) oraz między monizmem (monocentryzmem) a pluralizmem (policentryzmem) kulturowym.

\*

Etymologia greckiego terminu *katastrophe* wskazuje, że pochodzi on od słów *kata* – przeciw, w tył, w dół – oraz *strephein* – obracać, skręcać. Pierwotnie oznaczał on punkt zwrotny, rozwiązanie w dramacie, wydarzenie rozstrzygające o losach bohatera; samo *strephein* oznaczało także przejście chóru z jednej strony orkiestry na drugą – był to zatem termin z dziedziny teatralnej. Z czasem termin „katastrofa” przeszedł ze sceny do historii i zaczął oznaczać wydarzenia rozstrzygające, ale też groźne, budzące trwogę oraz do rozważań nad życiem ludzkim porównywanym do spektaklu, w którym przychodzi nam grać różnorakie role. Natomiast termin „katastrofizm” zaczął być używany w filozofii dziejów na oznaczenie jednego z możliwych w niej stanowisk, a wykorzystywany jest także przez badaczy literatury, psychologów społecznych, historyków.

Próba dokonania typologii koncepcji katastroficznych, w których istotną rolę odgrywa idea załamania, upadku, końca, a więc katastrofy, pozwala wyróżnić rozmaite postacie katastrofizmów niepełnych, pozornych, stanowiących prefigurację takiego stanowiska, które będzie można uznać za katastrofizm właściwy, *sensu stricto*. Wśród tych pierwszych można wyodrębnić takie koncepcje, jak:

Katastrofizm naturalistyczny, według którego zjawiska ginięcia, śmierci, katastrof żywiołowych są typowymi przejawami praw przyrody znajdującymi swe odbicia we wszystkich formach życia ludzi, społeczeństw, kultur. Zjawiska te powtarzają się w nieuchronnych cyklach prowadzących od narodzin do śmierci, od powstania do upadku, wyznaczających rytm przemian zachodzących w przyrodzie i podporządkowujących sobie wszelkie przejawy życia. Ten rodzaj katastrofizmu, stawiający świat ludzkiej historii i kultury wobec widma zagłady znajdującego się poza zasięgiem działania i odpowiedzialności ludzi, jest jedną z dróg prowadzących do ukształtowania się katastrofizmu właściwego.

Katastrofizm eschatologiczny, według którego przewidywana katastrofa jest warunkiem, środkiem do zrealizowania ostatecznego celu świata, ludzkości, bytu, celu umieszczanego poza rzeczywistą historią lub jako jej zwieńczenie. Ma on charakter konstruktywny, wyłania z siebie utopię lub otwiera perspektywę eschatologiczną, głosi konieczność przebycia drogi przez zniszczenie, cierpienie, by dojść do szczęścia, sama zaś katastrofa pojawia się spoza sfery działań i odpowiedzialności ludzi. Ten rodzaj katastrofizmu występuje w orbicie wpływów myśli chrześcijańskiej, w mesjanizmach i millenaryzmach, zawiera wyraźnie zaznaczony wątek cykliczności przemian zachodzących w świecie. Także i te koncepcje trzeba uznać za zapowiedzi, prefiguracje właściwej postaci katastrofizmu.

Katastrofizmem *sensu stricto* jest natomiast – moim zdaniem – katastrofizm kulturalistyczny, który, dla tkwiącej w samej istocie bytu konieczności załamania, upadku, kresu, szuka swoistych form właściwych światu ludzkich dziejów i kultury. Wskazuje on na zjawiska

wyczerpywania się bądź całkowitej realizacji możliwości zawartych w kulturze, na alienację ideałów, zasad i wartości konstytutywnych dla kultury, a wreszcie na autodestrukcję, do której mogą prowadzić działania samych ludzi. Ma on charakter destrukcyjny, nie tworzy wizji utopijnych, lecz raczej antyutopie czy utopie negatywne. Ten typ katastrofizmu pojawia się wówczas, gdy proces stawania się dziejów całością autonomiczną, bytem samoistnym o własnych immanentnych prawidłowościach wytwarzanych w toku ludzkich działań, przełamującym naturalną cykliczność przemian, zaszedł tak daleko, by odsłonić swe konsekwencje i ujawnić niesione przez siebie niebezpieczeństwa.

Charakterystyka koncepcji katastroficznych powinna uwzględnić także takie ich odmiany i właściwości, jak:

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

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

Katastrofizm może mieć także formę transcendentalistyczną, gdy sytuuje zagrożenia na zewnątrz danej całości w postaci karzącego Boga, złowrogiej natury, ale też – w wypadku katastrofizmów partykularnych – w postaci najazdu ze strony wrogiej nacji, grupy społecznej czy kultury. Ale może mieć on także formę immanentystyczną, gdy upatruje zagrożenia wewnątrz danej całości, w przebiegu procesów zachodzących w jej obrębie.

Można wreszcie zauważyć, że we współczesnych katastrofizmach rysują się dwa zasadnicze kręgi wartości zagrożonych: tych, które wyznaczone są przez mit kultury chrześcijańskiej, mediocentryczny („nowego średniowiecza”), teocentryczny, sakralny, oraz tych, które wyznaczone są przez mit kultury śródziemnomorskiej – renesansowy, antykocentryczny, antropocentryczny, laicki. Oba te kręgi wartości traktowane są jako konstytutywne dla całości kultury europejskiej, ale zarazem wyznaczające jej dynamikę, wewnętrzne napięcia, rozdzielenia, konflikty, niebezpieczeństwo pęknięcia.

Różnorodne są także postawy ujawniające się „w obliczu końca” wypływające z różnych odmian myślenia katastroficznego. Ucieczka w eschatologię, postulat odrodzenia religijności, „nowego średniowiecza” wyraża przeświadczenie, że skoro, jeśli żyje się tu i teraz, grzęźnie się w zło, to dobro i szczęście można odnaleźć jedynie w transcendencji, w innym absolutnym, boskim porządku. Pogodzenie się z perspektywą katastrofy może przybierać postać mesjanistycznego przekonania, że zło i cierpienie stanowią niezbędny warunek dla realizacji ostatecznego i powszechnego celu i szczęścia w królestwie Bożym na ziemi. Może też przybrać postać desperackiego heroizmu nakazującego całkowite zatopienie się w schyłkowej faktyczności, doraźności (także politycznej) bez żadnej dalszej perspektywy, pogodzenie się z losem oraz aktywne jego spełnianie. Ucieczka w utopię jest charakterystyczna przede wszystkim dla katastrofizmów hipotetycznych (pedagogicznych), stanowi wskazanie perspektywy wykorzystania możliwości tkwiących jeszcze w degenerującej się kulturze i tym samym odwrócenia sygnalizowanego niebezpiecznego biegu rzeczy. Postawa łagodnej tolerancji zasadza się na pluralistycznym przeświadczeniu o istnieniu wielości kultur, o możliwości ich hierarchizowania, o nieuchronności załamania się jednych i wzrastania innych całości kulturowych, o większej trwałości kultur wyższych, bogatszych, a mniejszej kultur niższych, uboższych. Ujawnia się wreszcie postawa tragizmu, rozdarcia, oscylacji między upadającą w toku swych dziejów kulturą a umykającym, nieosiągalnym absolutem oraz nieprzekraczalną i ograniczającą naturą. Można zatem mówić o postawach wyrażających dążenie do absolutu, poszukiwanie zakorzenienia dla tego, co uległo rozchwianiu, wyrwaniu z bezwzględnie trwałego podłoża oraz o postawach wyrażających

pogodzenie się z autonomią, samoistnością dziejów i kultury jako czegoś kruchego, nietrwałego i skończonego, a wreszcie o tragicznym rozdarciu pomiędzy tymi dwoma perspektywami.

Katastrofizm nie jest zatem – moim zdaniem – nurtem czy stanowiskiem filozoficznym, nazwałbym go postawą kulturową wyrastającą z prób oswojenia historii. Ma on bowiem zarazem charakter diagnostyczny i prognostyczny, ocenia, wartościuje i przewiduje, wyraża emocjonalny stosunek do rzeczywistości, jest silnie nacechowany aksjologicznie, odwołuje się do wartości, a nie tylko do wiedzy, apeluje o realizowanie wartości, skłonny jest do pouczania, dyktowania zachowań, wywoływania określonych reakcji emocjonalnych. Jest odpowiednikiem postaw indywidualnych, życiowych, psychospołecznych; daje się zamykać w hasłach-drogowskazach: żyć życiem doczesnym tu i teraz, żyć dla przyszłości, dla następnych pokoleń, szukać więzi z boskim absolutem, odwoływać się do ostatecznego porządku i celu świata; hasłami też epatuje odbiorców swoich nauk: „zmierzch Zachodu”, „bunt mas”, „nowe średniowiecze”, „zanik uczuć metafizycznych”, „upadek cywilizacji”. Możemy wśród tych postaw spotkać kwietyzm i agresję, oportunistę i cynizm, desperację i heroizm, tragizm i euforię. Wewnętrzne sprzeczności i dwoistości postaw katastroficznych prowadzą do wniosku, że konsekwentny katastrofista powinien głosić zagładę wszystkiego i bez żadnej dalszej perspektywy – ale wówczas powinien przestać wypowiadać cokolwiek, gdyż nie ma już sensotwórczego układu odniesienia, albo też powinien odebrać sobie życie indywidualnie czy w ramach zaaranżowanego samobójstwa zbiorowego, gdyż życie owo utraciło już jakiegokolwiek usensownienie. Wobec nieuchronnej i nieodwracalnej perspektywy katastrofy trzeba by zamilknąć albo zniknąć. Na szczęście spektrum postaw katastroficznych jest szerokie.

\*

Punktami zwrotnymi w procesie kształtowania się współczesnego katastrofizmu były rewolucja francuska i wojny napoleońskie, a jego zwieńczeniem I wojna światowa i rewolucja rosyjska oraz pojawienie się groźby totalitaryzmu ucieleśnianej w bolszewizmie i faszyzmie. W obu tych momentach narastającemu poczuciu nadciągającej katastrofy towarzyszyło powstawanie nowego optymizmu, nowej wiary w postęp i rozwój – oświecenie francuskie, socjalizm utopijny, marksizm-leninizm. Od rewolucji francuskiej do rewolucji rosyjskiej, od wyodrębnienia się autonomicznej, kreowanej przez ludzi historii do uświadomienia sobie możliwego punktu dojścia tego procesu, jego ostatecznych konsekwencji w postaci totalitarnych projektów urządzenia szczęśliwego świata dla ludzi i przez ludzi, a choćby i wbrew ludziom, od optymizmu, wiary w postęp, w moc sprawczą ludzi do pesymizmu, uświadomienia sobie ceny i możliwych konsekwencji postępu i ludzkiej mocy sprawczej, od idei wolności, swobody w kreowaniu przez ludzi własnych dziejów do uświadomienia sobie i przeżycia zniewolenia w dziejach i poprzez dzieje – prowadził proces przeistaczania się, alienacji, wyobcowywania konstytutywnych wartości kultury europejskiej. W ostatecznym rachunku dochodzimy do wizji ogólnego kryzysu kultury europejskiej jako jednej z wielu kultur światowych i historycznych oraz do prób bądź jej przebudowy (utopiści XIX wieku, Karol Marks, Friedrich Nietzsche), bądź konstatacji grożącego jej załamania (Jacob Burckhardt), a nawet końca (Oswald

Spengler, Stanisław Ignacy Witkiewicz), bądź postulowania powrotu do perspektywy eschatologicznej, wykroczenia poza dzieje tej kultury (Nikołaj Bierdiajew, Marian Zdziechowski).

Dla opisanego przejawów postaw katastroficznych w okresie międzywojennym XX wieku może być przydatne pojęcie buntu, które znalazło się w tytule jednej ze sztandarowych dla tej epoki krytyk współczesnej kultury – *Buntu mas* José Ortegi y Gasset. Analogicznie do sygnalizowanych już stanowisk naturalistycznych, providencjalistycznych i kulturalistycznych można przedstawić te współczesne koncepcje jako wizje buntu człowieka przeciw naturze, buntu człowieka przeciw Bogu oraz buntu człowieka przeciw kulturze, który stawia go na progu katastrofy.

Wizję buntu człowieka cywilizacji zachodniej przeciw naturze najbardziej wyraziście przedstawił Spengler w rozprawie *Człowiek i technika* (1931), ukazującej z perspektywy naturalistycznej człowieka jako istotę przyrodniczą powołaną do życia i powodowaną prawami natury. Technikę rozumie w niej jako taktykę życia biologicznego inną wśród świata roślin, inną wśród zwierząt roślinożerców, najwyższą zaś wśród drapieżników, na których szczycie stoi człowiek jako drapieżnik traktujący cały świat jako swój łup. Wśród ludzi tworzących wyższe kultury rodzące się, rozwijające i zamierające w przyrodniczym rytmie narodzin, rozkwitu i śmierci szczególną pozycję zajęli przedstawiciele faustowskiej w swej istocie kultury europejskiego Zachodu. Stworzyli oni technikę maszynową, która stała się najskuteczniejszym narzędziem buntu człowieka przeciw naturze gwałconej, manipulowanej, okradanej ze swych sił, traktowanej jak łup przez drapieżnika. Natura jednak jest silniejsza i ten bunt musi zakończyć się katastrofą i upadkiem faustowskiej kultury Zachodu, katastrofą

następującą w konwulsjach konfliktów wewnętrznych między masami i elitami, utratą efektywności właściwej jej techniki maszynowej obracającej się przeciw jej twórcom, a wreszcie konfliktami z ludami innych kultur, którym udostępnione zostały narzędzia wytworzone w kulturze Zachodu. Walka przeciw przyrodzie jest beznadziejna, a w tej kulturze i naszych czasach praktycznie dobiegła końca.

Jak zobaczymy, wśród polskich katastrofistów reprezentujących stanowisko naturalistyczne dominowało przekonanie o podporządkowywaniu się ludzi prawom rządzącym przyrodą, bez eksponowania owego buntowniczego nastawienia – przykładami takich koncepcji są rozważania Napoleona Cybulskiego i Ryszarda Świętochowskiego.

Wizja konsekwencji buntu człowieka przeciw Bogu znalazła szczególny wyraz w twórczości Bierdiajewa, a wieloznacznym symbolem zagrożeń i nadziei stał się tytuł jego książki: *Nowe średniowiecze* (1924). W nawiązaniu do poglądów Spenglera i w polemice z nimi do czynników destrukcyjnych dla kultury w postaci cywilizacyjnej dominacji życia praktycznego, technicznego mechanicyzmu i przemysłowo-kapitalistycznego mieszczaństwa dodaje on zanik kultu religijnego, zaznaczając jednak, wbrew Spenglerowi, że droga od kultury prowadzi nie tylko do cywilizacji, lecz także do religijnego przemienienia. I właśnie opisowi tej drogi poświęcone są rozprawy zamieszczone w jego głośnej książce: *Koniec renesansu, Nowe średniowiecze* oraz dodana później: *Los człowieka we współczesnym świecie*. Renesans, którego koniec w naszych czasach wieści Bierdiajew, to dzieje wzlotu i upadku europejskiego humanizmu, czyli epok wiary w potęgę człowieka, jego samowystarczalność, trwających od odrodzenia przez oświecenie po współczesny pozytywizm, to dzieje buntu człowieka przeciw Bogu i

eliminowania jego roli z kultury. Człowiek bez Boga miota się między skrajnym indywidualizmem symbolizowanym przez Nietzschego a skrajnym kolektywizmem symbolizowanym przez Marksa; zmierza od myślenia o świecie w kategoriach organizmu do myślenia o nim w kategoriach racjonalistycznego mechanicyzmu, od istnienia w harmonii z naturą do życia w sztucznej cywilizacji. Przyszłą epokę nowego średniowiecza symbolizuje noc przeciwstawiona słońcu rozświetlającemu zgubny humanizm, będzie to epoka odnowionej religijności, nadracjonalizmu i uniwersalizmu, epoka powrotu do natury, rolnictwa, życia wiejskiego, rzemiosła, kooperacji i korporacji, właściwa jej będzie hierarchiczność w miejsce atomizacji, praca traktowana jako twórczość, a przede wszystkim sakralny symbolizm zamiast technicznego mechanicyzmu. Bierdiajew kreśli obraz kryzysu nowożytnej kultury, ale nie wieści katastrofy, ostrzega przed nią i wskazuje perspektywę religijnego odnowienia kultury.

Jak zobaczymy, wśród polskich diagnoz opisujących bunt przeciw Bogu znajdziemy perspektywę katastrofy zamiast odrodzenia religijnego u sympatyka Bierdiajewa, Mariana Zdziechowskiego, natomiast bliżsi wiary w przewyciężenie owego buntu przez odnowienie religijności będą inni polscy myśliciele – Józef Pastuszka, Andrzej Krzesiński.

Najniebezpieczniejszemu rodzajowi buntu płynącemu z wnętrza kultury i niszczącemu jej ramy i zasady, buntowi przeciw samej kulturze symboliczny charakter nadał Ortega y Gasset w dziele *Bunt mas* (1929). Hiszpański filozof zwrócił uwagę na niesłychany zakres ilościowych zmian zachodzących w nowożytnej kulturze europejskiej: eksplozja demograficzna, gwałtowne spotęgowanie możliwości zaspokajania potrzeb, „rozrost życia” w czasie i przestrzeni prowadzący do globalizacji to czynniki, które spowodowały powstanie nowego

zjawiska społecznego i antropologicznego – człowieka jako członka masy. Aglomeracja oznaczająca przepelnienie, skupienie, ujednolicenie, hiperdemokrację, zrównywanie poziomów kulturowych, narzucanie wzorców akceptowanych przez masy to syntetyczne określenie tego nowego zjawiska. Człowiek masowy chce wieść życie łatwe i bezproblemowe, które zapewnić ma liberalizm, nauka i technika, jego postawa ma charakter roszczeniowy, bierny, obca jest mu świadomość trudu i poczucie odpowiedzialności za źródła i efekty cywilizacyjnego postępu i dobrobytu. Dobrodziejstwa współczesnego życia człowiek masowy traktuje jak element przyrody organicznej, a nie jako wynik i konsekwencję organizacji. Cywilizacja europejska, tworząc człowieka masowego, zrodziła zatem ów bunt mas przeciw kulturze, przeciw respektowaniu jej reguł i zasad i skłoniła ludzi do opowiadania się za rozstrzygnięciem konfliktów siłą, przez narzucanie poglądów, nie zaś przez starcie racji. Współżycie społeczne zostaje zastąpione przez wrogość i rozproszenie, masa nienawidzi bowiem wszystkiego, co nie jest nią samą. Groźba upadku kultury to zanik moralności, kult młodości, ahistoryzm myślenia, perspektywa totalnego upaństwowienia wszystkich przejawów życia, lecz Ortega y Gasset nie wieści katastrofy, tylko ostrzega przed niebezpieczeństwami niesionymi przez ów bunt mas przeciw kulturze, zwracając uwagę na tkwiące w niej samej siły umożliwiające przezwyciężenie kryzysu przez ukształtowanie światopoglądu historyzmu promującego odpowiedzialność, twórczość, dokonywanie rozumnych wyborów wzorców ludzkiej egzystencji.

Jak zobaczymy, ów bunt przeciw kulturze, jej zagrożenie przez wewnętrzne mechanizmy tkwiące w niej samej i tworzone przez jej twórców były stanowiskiem najczęściej reprezentowanym przez

polskich filozofów kultury okresu międzywojennego, wśród nich zaś szczególną wartość przedstawiały poglądy Floriana Znanieckiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza.

[1] W treści tego szkicu wykorzystałem zarówno swoje artykuły opublikowane wcześniej w czasopiśmie: *Historia – kultura – katastrofa*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1995, nr 2; *Wizje katastrofy w myśli polskiej XX-lecia międzywojennego*, „Przegląd Religioznawczy” 1996, nr 2; *Katastrofa a rewolucja. Głosy myślicieli polskich o rewolucji rosyjskiej*, „Kronos” 2007 nr 4, jak też niektóre fragmenty mojej książki *Biblioteka polska*, Warszawa 2007 oraz haseł napisanych do pracy zbiorowej *Kulturologia polska XX wieku*, zespół redakcyjny G. Godlewski, A. Kołakowski, J. Kubicka, P. Majewski, A. Mencwel (przewodniczący), P. Rodak, M. Szpakowska, t. 1: A–K, t. 2: L–Ż, Warszawa 2013.

**Jest to wstęp Andrzeja Kołakowskiego do książki *Katastrofizm okresu międzywojennego***

**Spis treści książki**