



KAROL CHROBAK

O poczwórnym źródle dynamiki społecznej Filozofia społeczna Leona Chwistka

*On the Fourfold Root of Social Dynamics.
Leon Chwistek's Social Philosophy*

ABSTRACT: The aim of the essay is to reconstruct Leon Chwistek's views in social philosophy. The key point of reference for the proposed interpretation are Chwistek's methodological assumptions, which found their manifestation primarily in his logical, mathematical and philosophical works. On the basis of nominalistic and rationalistic assumptions, Chwistek formulates the conception of pluralistic epistemology, followed by the ideal of ethical relativism and worldview pluralism. They form the framework of social philosophy and philosophy of culture later formulated by Chwistek. The key categories which define his vision of society are "middle culture" and "high culture." Chwistek was convinced that the cultural development of society is dependent on the relations between two social groups representing both forms of culture. His view on this matter seemed to evolve from the elitist one – developed in the 1920s – to the egalitarian one, which is to be found in his texts from the mid-1930s.

KEYWORDS: nominalism • sound reason • theory of plurality of realities • worldview pluralism • avantgarde art

Gdyby chcieć opisać osobowość Leona Chwistka jednym słowem, można by za Witkacym powiedzieć, że był on osobowością demoniczną.

Jeśli do czyjegoś intelektu – pisał Witkacy – można zastosować epitet 'demoniczny', to chyba do intelektu jednego Leona Chwistka. Sama postać jego jest groźna w swej bawolej wprost potędze, gdy porusza się chwając się jakby z nadmiaru panującego we wnętrzu jej duchowego ciśnienia. Ale nade wszystko poczucie metafizycznej grozy budzi w widzu niesamowity łeb jego, nabity guzami mądrości nadludzkiej jakiejś, pod którego sklepieniem, jak kopuła Bramantego, czołem, wybałuszone na bezmiar tajemnicy oczy-gały zdają się promieniować fluidem spreparowanym z zamaryłych promieni – to najwidoczniej logistyka¹.

¹ S. I. Witkiewicz, *Leon Chwistek – Demon intelektu*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, oprac. B. Michalski, Warszawa 1977, s. 136.

Słowa te jednak więcej mówią o Witkacym oraz jego stosunku do niegdysiejszego przyjaciela, niż o samym Chwistku. Ten jest w jego oczach uosobieniem nieludzkiej mocy, które, jako że przekraczają wszelką ludzką miarę, sprawiają wrażenie przerażające. Wewnętrzny napór trapiących Chwistka problemów znajduje bowiem nieomal fizyczną manifestację w jego fizjonomii i posturze. Na domiar wszystkiego całe to wewnętrzne ciśnienie kontrastuje z zimnym, wykalkulowanym spojrzeniem logika i matematyka. Wizja ta – gdyż opisem jej raczej nazwać nie można – daje nam pewien powierzchowny wgląd w to, kim był Chwistek. Przedstawia go jako osobowość żywiołową, zaangażowaną w różnorodność zagadnień, rozpaloną poczuciem intelektualnego obowiązku. Żywiołowość ta miała być jednak wtłoczona w formy logicznego myślenia. Ale wtłaczana była – co podkreśla Witkacy – z niejakim brakiem sukcesu, gdyż wąska forma nie była w stanie sprostać całemu bezmiarowi kwestii, pytań i wątpliwości, które napędzały Chwistka. Ta szczególna nieprzystawalność treści myśli do formy myślenia jest u Chwistka widoczna na każdym nieomal kroku. Zwraca na nią uwagę wielu krytyków jego dorobku, którzy często zarzucają mu brak precyzji i pośpiech. Tak na przykład, Kazimierz Pasenkiewicz stwierdza, że:

problemy, którymi zajmował się Chwistek, nie były przemyślane do końca. Metody uważane przez niego za podstawowe w filozofii [...] nigdy nie były ściśle opisane [...]. Koncepcje i teorie wcześniej były ogłaszane niż sprawdzone².

Stając w obronie Chwistka, należałoby powiedzieć, że to nie tyle brak precyzji, lecz właśnie owo „panujące we wnętrzu duchowe ciśnienie” kazało mu przeć naprzód pomimo tego, że grunt nie był jeszcze gotowy, że metoda nie była jeszcze do końca sprawdzona. Chyba w żadnej innej dziedzinie to wewnętrzne poczucie presji czy obowiązku nie manifestowało się w sposób bardziej widoczny niż w jego refleksji o sztuce, kulturze i społeczeństwie. Brak w pełni wypracowanego warsztatu badawczego czy też brak obiektywnego rozeznania sytuacji nie mógł go powstrzymać od zabrania głosu w tych ważnych dla niego debatach.

Można by zatem stwierdzić, że Chwistek miał osobowość reformatora; a może nawet więcej: rewolucjonisty. Przykłady na poparcie tej tezy można

² K. Pasenkiewicz, *Przedmowa*, [w:] L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, red. K. Pasenkiewicz, PWN, Warszawa 1961, s. VII. Podobną opinię znajdujemy u Jana Bełkota: „[...] trudność w interpretacji poglądów Chwistka stanowi niedoprecyzowanie terminologiczne. [...] część wypowiedzi ma charakter wyraźnie impresyjny, przynosi zaledwie sugestię, projekt, albo już gotowy wniosek bez koniecznej argumentacji” (*Leona Chwistka myśli o odrodzeniu kultury*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, z. CXXVI, 1982, s. 32.

znaleźć w samej jego biografii. Nie trzeba głęboko wnikać w zawiloci jego życiorysu, by wiedzieć, iż był to jeden z czołowych teoretyków polskiego ruchu awangardowego. Jako członek grupy „Formiści” opublikował w jej obronie szereg artykułów, mających wykazać, że tradycyjna wizja sztuki realizuje tylko mały wycinek spośród licznych możliwości, jakie oferuje forma artystyczna. Pod powierzchnią stonowanych rozważań teoretycznych tętni równocześnie krytyka o wymowie psychologiczno-społecznej. Opór przeciwko nowym tendencjom w sztuce nie odbiega wcale od sprzeciwu wobec przełomowych teorii w takich dziedzinach, jak matematyka (geometrie nieeuklidesowe) czy biologia (teoria ewolucji). Wszędzie tam mamy bowiem do czynienia z opozycją wobec prądów, które zagrażają panującemu porządkowi, które zmuszają nas do krytycznego spojrzenia na założenia leżące u podstaw naszego światopoglądu (naukowego, estetycznego bądź potocznego). Chwistek nie traktuje swojego wystąpienia jako sprowadzającego się tylko do rozważań teoretyczno-artystycznych, lecz widzi w sobie krytyka negatywnych postaw społecznych, które w jego przekonaniu stanowią istotną przeszkodę dla rozwoju polskiej kultury i nauki. Można nawet sądzić, że Chwistek przypisywał sobie rolę wyjątkową, rolę proroka nowych prądów artystycznych i naukowych. Podczas lektury eseju *Wrogowie formizmu i ich psychologia*, nie można mieć najmniejszych wątpliwości, po której stronie tego kulturowego starcia opowiada się Chwistek:

Każde pokolenie wydaje swoich proroków nowej filozofii, nowej nauki, nowej sztuki, którzy z bezwzględnym entuzjazmem niszczą obowiązujące reguły, torując miejsce swoim pomysłom – każde pokolenie ma obrońców starego systemu, którzy do końca życia oburzają się, gromią i zwalczają nowatorów³.

Prorok jest tutaj rozumiany nie tylko w kategoriach wizjonera, lecz również kogoś, kto osobiście przeciera nowe ścieżki i otwiera nowe perspektywy. Chwistek nie tylko występował w obronie formistów jako teoretyk, lecz również jako artysta propagował tę awangardową tendencję własną twórczością. W latach trzydziestych otwarcie określał ówczesne zabiegi mianem „walki”⁴. Konfrontacyjny ton powyższego cytatu może to tylko potwierdzić.

Choć walka prowadzona przez Chwistka na przełomie lat dziesiątych i dwudziestych się zakończyła – dodajmy: porażką formistów – to jednak potrzeba bycia orędownikiem przyszłości towarzyszyła mu przez całe życie.

³ L. Chwistek, *Wrogowie formizmu i ich psychologia*, [w:] tenże, *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, red. K. Estreicher, Warszawa 1960, s. 89.

⁴ Por. *idem*, *Moja walka o nową formę w sztuce*, „Wiadomości Literackie”, t. 12, 1935, nr 51–52, s. 5.

W jednym z esejów, które ukazywały się na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, później zaś złożyły na książkę *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, Chwistek tak wykladał swoje zamierzenie podjęcia problemu przyszłości polskiej kultury.

Chodzi mi nie o przeszłość ani o teraźniejszość, ale o przyszłość.
Chodzi mi nie o to, czy tak właśnie jest, czy trochę inaczej, ale o to, co należy robić, żeby w przyszłości było jak najlepiej⁵.

Trudno słowa te uznać za emblematyczne dla postawy naukowej, należy jednak również pamiętać, że Chwistek z pewnością nie był emblematycznym naukowcem. Choć trudno dzisiaj odpowiedzieć na pytanie, jakie impulsy i motywacje stały za napisaniem tej serii artykułów, to można się pokusić o zrekonstruowanie kontekstu biograficznego, w jakim eseje te powstawały. Można przypuszczać, że pierwsze szkice Chwistek zaczął opracowywać po zakończeniu niełatwych batalii habilitacyjnych w Krakowie, na Uniwersytecie Jagiellońskim, a zatem około połowy 1928 roku⁶. Co więcej, habilitacja została mu przyznana niejako warunkowo: warunkiem mianowicie było, że Chwistek nie będzie ubiegał się o katedrę w Krakowie. Było to w rzeczywistości równoznaczne z przymusem wyjazdu z Krakowa i przeprowadzką do innego ośrodka akademickiego. Nie jest wykluczone, że warunek ten został sformułowany już z góry z myślą o powstającej we Lwowie, na Uniwersytecie Jana Kazimierza, katedrze logiki matematycznej⁷. Chwistek zatem nie dość, że nie był już obciążony formalnościami związanymi z procedurą habilitacyjną, to dodatkowo porzucał środowisko krakowskie, w którym – od czasu niefortunnego udziału w roku 1921 w futurystycznej publikacji *Nuż w bżuhu* – był, łagodnie mówiąc, na cenzurowanym. To podwójne uczucie wyzwolenia mogło skłonić go do wyrzucenia z siebie przemyśleń, ale również emocji, które dojrzywały w nim skrycie od długiego już czasu.

Witkacy naśmiewał się z tego nagłego zwrotu w zainteresowaniach naukowych Chwistka. Po okresie wzmożonej pracy głównie nad kwestiami logicznymi, zwrócił się on bowiem ku zagadnieniom społecznym i kulturowym, które wydawały się o wiele bardziej przyziemne. Wytykał mu w związku z tym dyletantyzm oraz wyniosłość: „[...] oto ja – pisał Witkacy, wczuwając się prześmiewczo w Chwistka – wielki logik [...], zstępuję do was

⁵ *Idem, Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 150.

⁶ Przewód habilitacyjny Chwistka, na podstawie rozprawy *The Theory of Constructive Types*, odbył się dnia 11 maja 1928 roku.

⁷ Por. K. Estreicher, *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1944)*, Kraków 1971, s. 205.

nędnym i mówię zupełnie zrozumiale...”⁸. Jego optymizm co do wzrostu kultury materialnej w międzywojennej Polsce uważa za „gołosłowny”⁹, stojący w jaskrawej sprzeczności z rzeczywistością. Choć można częściowo z Witkacym się zgadzać i kwestionować naukowy charakter prowadzonych przez Chwistka refleksji na tematy społeczne i kulturowe – były mu one może nazbyt bliskie, by mógł nabrać względem nich postawy naukowej obiektywności – to jednak poważnym błędem byłoby dyskwalifikować je *en tout*. Wydaje się bowiem, że te niekiedy niekonwencjonalne rozważania zawarte zarówno w esejach zebranych w tomie *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, jak i w innych tekstach, szczególnie tych teoretyczno-artystycznych, składają się na spójną wizję społeczeństwa i kultury. Można polemizować, czy przytaczane przez Chwistka przykłady są adekwatne, czy też wynikają może z życzeniowego myślenia samego autora. Jednak stojące za nimi intuicje wydają się bardzo trafne i wnikliwe, i wiele mówią na temat kondycji społeczeństwa polskiego lat dwudziestych i trzydziestych. Celem niniejszego tekstu jest zrekonstruowanie filozoficzno-społecznych poglądów Chwistka przede wszystkim na podstawie jego koncepcji metodologicznych, bez pomijania równocześnie wątków filozoficznych, teoretyczno-artystycznych i w końcu tekstów krytyczno-społecznych.

Literatura dotycząca filozofii społecznej Chwistka liczy już sobie kilka pozycji, które warto w tym miejscu krótko przywołać. Podążając za porządkiem chronologicznym, na początku należy wspomnieć tekst autorstwa Jacka Juliusza Jadackiego zatytułowany *Ścisłe myślenie i wyobrażenia twórcza*¹⁰, gdzie znajdujemy interpretację Chwistkowej filozofii kultury opartą na jego wczesnej teorii przeżyć. Jadacki wyróżnia w koncepcji Chwistka dwie podstawowe sfery kultury: jedną irracjonalną, opartą na doświadczeniach narkotycznych, estetycznych i artystycznych, oraz drugą racjonalną, bazującą na doświadczeniach poznawczych, konstrukcyjnych oraz informacyjnych. Kolejnym tekstem godnym uwagi jest artykuł Jana Bełkota *Leona Chwistka myśli o odrodzeniu kultury*¹¹. Autor podejmuje kwestię poglądów społecznych Chwistka w szerszym kontekście sporu pomiędzy pesymistycznymi i optymistycznymi wizjami przyszłości kultury w polskiej myśli międzywojennej. Podkreśla, że jego pozytywne poglądy na społeczną rolę mas, znaczenie kultury popularnej oraz rewolucyjność przemian społecznych i politycznych znacznie odbiegały od dominującego wówczas arystokratycznego elitaryzmu.

⁸ S. I. Witkiewicz, *Leon Chwistek – Demon intelektu*, op. cit., s. 160.

⁹ *Ibidem*, s. 161.

¹⁰ J. J. Jadacki, *Ścisłe myślenie i wyobrażenia twórcza (O filozofii kultury Leona Chwistka)*, „Miesięcznik Literacki”, 1973, nr 10, ss. 47–54.

¹¹ J. Bełkot, *Leona Chwistka myśli o odrodzeniu kultury*, op. cit., zeszyt 126 (1982), ss. 29–50.

Nieco późniejszym opracowaniem tej samej problematyki jest esej Włodzimierza Kaczochy zatytułowany *Leona Chwistka interpretacje kultury*¹², w którym autor krytycznie odnosi się do interpretacji zaproponowanej przez Jadackiego¹³ i w jej miejsce proponuje interpretację opartą na pluralizmie teorii wielości rzeczywistości. Najnowszym, a także jak dotychczas najobszerniejszym i najbardziej systematycznym opracowaniem poruszanej kwestii jest jeden z rozdziałów książki Karola Chrobaka zatytułowanej *Niejedna rzeczywistość*¹⁴. Na uwagę zasługuje to, że jako dodatkowe źródło informacji na temat filozofii społecznej Chwistka została potraktowana jego późna powieść *Pałace Boga*. Autor periodyzuje myśl społeczną Chwistka na cztery okresy: artystyczny (1919–1922), kulturowy (1929–1933/34), społeczny (1933/34–1938) i marksistowski (1938–1944). Autor podkreśla, iż wczesne niepowodzenia na scenie sztuki awangardowej przełożyły się później na poszukiwanie przez Chwistka przyczyn tej sytuacji oraz możliwych sposobów ich usunięcia. Myśl tę zdaniem Chrobaka cechuje tendencja to stopniowego uogólniania zagadnień społecznych, aż po próbę sformułowania w pełni teoretycznego schematu dynamiki rozwoju społecznego.

Idea napisania kolejnej analizy filozofii społecznej Chwistka wynikła z dostrzeżenia potrzeby rozpatrzenia jego koncepcji w tym zakresie w dodatkowym jeszcze kontekście filozoficznym. Dotychczasowe opracowania tej tematyki odnosiły idee społeczne Chwistka przede wszystkim do jego teorii przeżyć, teorii wielości rzeczywistości, teorii sztuki czy w końcu jego twórczości literackiej. Tym, co umykało uwadze krytyków, były zagadnienia metodologiczne. Jeśli były one obecne, to tylko marginalnie, w kontekście ogólnego hasła walki z irracjonalizmem i dogmatyzmem. Poniżej postaram się wniknąć nieco głębiej w te aspekty metodologii Chwistka, które mogą rzucić nieco więcej światła na jego poglądy społeczne i kulturowe.

Walka o racjonalizm

Z perspektywy spisu treści *Granice nauki* stanowią wykład zagadnień matematyki, logiki i semantyki, a także metodologicznych zasad nauk ścisłych. Autor przedstawił w tej pracy między innymi zarys metamatematyki racjonalnej, którą wraz ze swoimi asystentami – Władysławem Hetperem i Janem Herzbergiem – rozwijał w latach trzydziestych na Uniwersytecie Jana Kazi-

¹² W. Kaczocha, *Kultura. Studia z historii myśli. Krzywicki, Abramowski, Czarnowski, Chwistek*, Warszawa–Poznań 1991, s. 87–105.

¹³ Por. *ibidem*, s. 90.

¹⁴ K. Chrobak, *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, Kraków 2004 (rozdział V: *Filozofia kultury Leona Chwistka jako filozofia społeczna*, s. 235–293).

mierza we Lwowie. Biorąc jednak pod uwagę generalne przesłanie tej pracy, stanowi ona obronę przeciwko największemu – zdaniem Chwistka – wrogowi porządku społecznego: irracjonalizmowi. Otwierają ją słowa: „Przeżywamy okres bezprzykładnego rozrostu irracjonalizmu”¹⁵. Nieco dalej zaś czytamy:

[...] historia kultury duchowej ludzkości da się sprowadzić do walki między wiarą w twórczą potęgę ścisłego myślenia a zwątpieniem i bezwładnym ukorzeniem się przed nieodpowiedzialnym obłędem fantastów, którzy nie próbowali rozwiązać jakiegokolwiek zagadnienia konkretnego i zrezygnowali z rozkoszy przewyżniania rzeczywistych trudności¹⁶.

Faktycznym zadaniem, jakie swojej książce przypisywał Chwistek, było dostarczenie środków wspomagających ściśle myślenie i umożliwiających mu przeciwstawienie się wszelkim „nieodpowiedzialnym obłędom fantastów”. W tym celu Chwistek pracował nad skonstruowaniem ścisłych narzędzi formalnych, mogących służyć krytyce myślenia potocznego. To ostatnie bowiem stanowiło w jego przekonaniu źródło nie tylko wszelkiego banału, przeciętności i zacofania, ale również wszelkiej zbrodni i okrucieństwa¹⁷.

Doświadczenie i myślenie rozpatruje Chwistek w kategoriach sądów i ich wzajemnych współzależności. W jego przekonaniu bowiem wszelkie doświadczenie może znaleźć swój wyraz w sędach elementarnych, myślenie zaś sprowadzalne jest do operacji na sędach. Jak sam stwierdzał:

[...] spomiędzy sądów, w których ktoś kiedykolwiek sformułował swoje doświadczenie, zatrzymać możemy tylko sądy elementarne. Żaden sąd, który otrzymać możemy z zasad logiki i z sądów elementarnych przez wykonanie operacji należących do systemu logiki, nie może być uważany za sformułowanie doświadczenia¹⁸.

Z tego względu Chwistek nie dopuszcza nawet możliwości istnienia doświadczeń, których nie można by wyrazić za pomocą języka. „Co najwyższej – pisał – można mówić o doświadczeniach, które łatwiej jest opisać i o doświadczeniach do opisanie trudniejszych”¹⁹. Do tych ostatnich zalicza

¹⁵ L. Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, Lwów–Warszawa 1935, s. III. W późniejszym wydaniu *Granic nauki*, pod redakcją K. Pasenkiewicza, rozdziału tego brak.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Por. L. Chwistek, *Granice nauki, op. cit.*, s. 1 (L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 2, red. K. Pasenkiewicz, Warszawa 1963, s. 1, dalej w nawiasie).

¹⁸ *Idem*, *Sens i rzeczywistość*, red. K. Chrobak, Kraków 2004, s. 361.

¹⁹ *Ibidem*, s. 362.

na przykład doświadczenia mistyczne. Powołując się na Teresę z Ávili pokazuje, że nawet tak ulotne i „niezmiernie trudne do opisania”²⁰ doświadczenia dają się wyrazić w sądach.

Problem pojawia się wówczas, gdy myślenie nie jest oparte na doświadczeniu, czyli wtedy, kiedy jego treść nie jest możliwa do odniesienia do prostych sądów elementarnych. Z tego rodzaju przypadkami mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie posługujemy się schematami myślowymi, które – jak twierdził Chwistek – „narzucają się nam niezależnie od naszej woli”²¹. Tego rodzaju szablony myślowe (inne jego określenie) zakorzeniają się w ludzkim umyśle w efekcie stopniowej habituacji, która następuje w procesie edukacji, socjalizacji i akulturacji. Myślenie potoczne (światopogląd potoczny – *common sense*) pełne jest tego rodzaju schematów czy szablonów myślowych. Oczywiście nie zawsze muszą mieć one charakter negatywny. Często przyczyniają się bowiem do usprawnienia ludzkiego działania i stanowią odciążenie dla procesów decyzyjnych. Stają się jednak zagrożeniem, gdy przestajemy być świadomi ich czysto praktycznego charakteru i zaczynamy przypisywać im realne odniesienie do rzeczywistości. Wówczas to już nie doświadczenie, lecz irracjonalne przyzwyczajenie zaczyna przesądzać o tym, co uznajemy, a co nie za „realne”. W *Granicach nauki* czytamy:

[Język potoczny,] produkt pospolitej walki o byt, utwór ułomny i gruby, został podniesiony do wyżyn wiedzy absolutnej, przekraczającej granice ludzkiej wyobraźni. Z chaosu druzgoczących paradoksów sofistycznych, z beznadziejnej rozpacz i niewiary w zdolność naszą do uciepienia się jakiegokolwiek trwałej podstawy, zrodziła się fikcja wiedzy patetycznej i doskonałej, odsłaniającej przed nami najwyższe tajemnice naszego istnienia...²².

Należy podkreślić, że tym, co Chwistek faktycznie krytykuje, nie jest myślenie potoczne jako takie, lecz dopiero bezkrytyczne posługiwanie się nim. Oczywiście tym, z czym kojarzy się myślenie potoczne w pierwszej kolejności, to odruchowe podążanie za tradycyjnymi schematami myślowymi. Nie wydaje się jednak, aby tak być musiało²³. Chwistek wierzył, że każdy ma swój własny pogląd na świat, swoją prywatną filozofię.

²⁰ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 89.

²¹ *Idem, Granice nauki, op. cit.*, s. 2 (s. 2).

²² *Ibidem*, s. 6 (s. 5).

²³ Zakładam w tym przypadku, że kategoria „myślenie potoczne” jest rozumiana przez Chwistka opisowo, a nie normatywnie. To prawda, że trudno u Chwistka znaleźć cytaty, który waloryzowałby myślenie potoczne i język potoczny pozytywnie. Nie jest to jednak

Niejedyn człowiek – pisze Chwistek – ma swój system filozofii, ale nie wie, że go ma. Gdyby mógł i chciał zrobić wysiłek potrzebny do zaobserwowania i zanotowania swoich przekonań [...], okazałoby się [...], że nasze życie codzienne zabagnione jest mnóstwem przesądów²⁴.

Gdyby tylko chcieć poddać ten pogląd dogłębnej analizie i usunąć z niego wszelkiego rodzaju niejasności i sprzeczności, otrzymalibyśmy wówczas formalnie dopracowane, indywidualne systemy filozoficzne. Te nie generowałyby już konfliktów i nieporozumień, gdyż można by już było nimi precyzyjnie operować: w przypadku zgodności pojęciowej, łączyć pomostami porozumienia, albo też definitywnie od siebie oddzielać, wykazując ich wzajemną niewspółmierność. W tym celu należało jednak w pierw skonstruować takie narzędzie analityczne, które byłoby w stanie niejako „oczyścić” język potoczny i myślenie potoczne z wszelkich irracjonalnych naleciałości. Dla Chwistka tego rodzaju narzędziem miał być zdrowy rozsądek.

Zdrowy rozsądek można opisać jako zdolność docierania do samych podstaw naszego myślenia, które nie są już zależne od przygodnych doświadczeń czy zmiennych stanów psychicznych. Na podstawy te składają się z jednej strony podstawowe operacje logiczne, z drugiej zaś sądy, które w sposób intuicyjny uważamy za niepodważalne. Chwistek przyznaje, że w obu przypadkach mamy do czynienia z prawdami prymitywnymi i banalnymi²⁵, ale ich wyodrębnienie jest konieczne dla przygotowania odpowiedniego gruntu pod pracę konstrukcyjną.

Metoda prawdziwej nauki – pisze w *Granicach nauki* – da się określić dwoma wyrazami: k r y t y k a i k o n s t r u k c j a . Dawniej mówiło się a n a l i z a i s y n t e z a , ale wyrazy te związały się od wieków z metafizycznym mitem i ciągną za sobą cały szereg nieporozumień²⁶.

argument wystarczający, aby z góry założyć, że kategoria ta ma wyłącznie konotacje negatywne. Rozumiem zatem „myślenie potoczne” jako wspólny dla pewnego kolektywu schemat myślowy. Może on być rozwijany bezkrytycznie i wówczas zawierać mnóstwo sprzeczności i paradoksów, można sobie jednak również wyobrazić tego rodzaju schemat w pełni spójny i oparty na precyzyjnie określonych aksjomatach. Czy tego rodzaju spójne myślenie potoczne powinno wciąż jeszcze nosić miano „myślenia potocznego”, czy też może już „kolektywnego systemu filozoficznego” (podążając za Chwistkową kategorią „indywidualnych systemów filozoficznych”), to już kwestia do dyskusji, która w dużym stopniu sprowadzałaby się do potraktowania tej kategorii jako normatywnej albo opisowej.

²⁴ L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, op. cit., s. 198.

²⁵ Por. *idem*, *Granice nauki*, op. cit., s. 2 (s. 2).

²⁶ *Ibidem*, s. 3 (s. 3).

Te, zdaniem Chwistka, metafizycznie zdyskredytowane kategorie pojawiają się chociażby u Kartezjusza. Francuski filozof formułuje metodę opartą na założeniach bardzo zbliżonych do zasad zdrowego rozsądku. Prawidłowe kierowanie umysłem powinno jego zdaniem obejmować w pierw fazę analizy, później syntezy. Pierwsza służy sprowadzeniu wszystkich twierdzeń do poziomu możliwie najprostszego, by następnie poddać ich prawdziwość testowi bezpośredniej intuicji (*intuitus mentis*). Z kolei faza syntezy miałyby umożliwiać konstrukcję złożonych sądów, które znajdują swoją reprezentację chociażby w nauce czy w dziedzinach technicznych. Ta droga ku fundamentom, a następnie z powrotem ku twierdzeniom złożonym dokładnie odpowiada założeniom metody Chwistka.

Chwistek określa ją mianem „metody konstrukcyjnej”, jako że jej celem jest konstruowanie kolejnych szczebli wiedzy na precyzyjnie zweryfikowanych podstawach aksjomatycznych. Jest to nieco bardziej sformalizowane podejście do zdrowego rozsądku, mające służyć za rodzaj „drogowskazu” w krytycznej pracy nad myśleniem potocznym. Chwistek zakłada konieczność odwoływania się do dwojakich władz umysłu w tego rodzaju procedurze. Z jednej strony do intuicji, która pozwala zweryfikować zasadność wyjściowych pojęć systemu, z drugiej zaś do dedukcji, która umożliwia konstruowanie na bazie pojęć pierwotnych złożonych twierdzeń. Tego samego zdania jest również Kartezjusz, który w *Prawidłach kierowania umysłem* stwierdza, że „wszelką wiedzę osiągnąć można jedynie przy pomocy intuicji umysłu lub przy pomocy indukcji”²⁷. Obaj również zdają się stać na stanowisku fundamentalistycznym, czyli być zgodni co do konieczności przebudowania samych fundamentów naszej wiedzy. Chwistek, zupełnie w duchu Kartezjańskim, stwierdza:

Dyskusja w sprawie języka potocznego sprowadza się do zagadnienia czy trudności, jakie się nasuwają, dadzą się usunąć przy pomocy metody analitycznej, tj. przy pomocy samego tylko objaśniania i klasyfikowania materiału gotowego, czy też konieczna jest przebudowa od fundamentów. Otóż konieczność taka wynika niewątpliwie z istnienia paradoksów [...]”²⁸.

Ta właśnie paradoksalność języka potocznego oraz wynikających z niego paroksyzmów ludzkiego intelektu zmusza Chwistka do wystąpienia z odważnym programem przebudowy podstaw nie tylko języka, lecz również logiki i matematyki. Niniejszy paragraf otworzyliśmy początkowym

²⁷ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 16.

²⁸ L. Chwistek, *Granice nauki*, op. cit., s. 18 (s. 15–16).

zdaniem *Granic nauki*. Zakończmy go zatem jednym z ostatnich zdań tej książki. Czytamy w nim: „[...] żeby uchronić ludzkość od takich wybryków przerafinowanego intelektualizmu, potrzebna jest obrona zdrowego rozsądku i opartej na nim logiki”²⁹.

W obronie nominalizmu

Oczywiście podobieństwa do systemu Kartezjusza nie mogą przesłonić zasadniczych różnic, jakie dzielą francuskiego racjonalistę od pozytywistycznie zorientowanego Chwistka. Ten ostatni zdecydowanie dystansował się wobec wszelkich przejawów metafizyki. Tradycja, z którą się identyfikował, to empiryzm brytyjski z naczelnym dla Chwistka autorytetem, Davidem Hume’em. Ten, jego zdaniem, zasługiwał na szczególne uznanie z tego przede wszystkim względu, że „demaskował fałszywe ambicje dogmatycznego racjonalizmu”³⁰. Wysoko cenił również dorobek naukowy empiriokrytycyzmów: Ernsta Macha i Richarda Avenarius. Ten ostatni w jego przekonaniu „stworzył koncepcję czystego doświadczenia, tj. takiego doświadczenia, z którego zostało wyeliminowane wszystko to, co jest domysłem, nawykiem i konwenansem”³¹. W myśl tej koncepcji całe nasze doświadczenie sprowadzalne jest do prostych elementów wrażeniowych, z których dopiero wtórnie konstruujemy kompleksy fizyczne oraz psychiczne. Chwistek zgadzał się z taką wykładnią doświadczenia, wedle której przedmiot jest tylko pewnego rodzaju konwenansem. Obiektywnie, można powiedzieć, nic za nim nie stoi.

Empiryczne stanowisko Chwistka implikowało zatem pogląd nominalistyczny. W myśl tego stanowiska, pojęcia ogólne nie mają realnych odniesień. To, że je rozumiemy i potrafimy się nimi sensownie posługiwać, wynika po prostu z konwencji językowych. Chwistek z naciskiem podkreślał, że „to, z czym mamy do czynienia w praktyce, to są po prostu wyrazy i automatyczne reakcje wywołane przez nie”³². Chwistek cenił Hume’a przede wszystkim z tego względu, iż weryfikację empiryczną potraktował on jako ostateczne kryterium sensowności wszelkich kategorii. Poddając w ten sposób weryfikacji pojęcie związku przyczynowo-skutkowego, odkrył u jego korzeni psychologiczny komponent nawyku. Zdaniem Chwistka, tego rodzaju psychologiczne spoiwo jest niezbywalnym elementem wszystkich pojęć języka: to nawyk każe nam łączyć określone znaki językowe z określonymi kompleksami wrażeniowymi. Oczywiście umowa językowa nieustannie się

²⁹ *Ibidem*, s. 261 (s. 232).

³⁰ *Ibidem*, s. XII.

³¹ *Ibidem*, s. 249 (s. 222).

³² *Ibidem*, s. 21 (s. 18).

zmienia, co więcej, różni użytkownicy języka mogą ją rozumieć w sposób nieco odmienny. Stąd też poznanie, komunikacja i porozumienie zawsze mają charakter tylko przybliżony.

Jednak to, że język potoczny nie jest precyzyjny, nie znaczy, że nie powinniśmy pracować nad jego uściśleniem oraz opracowywać narzędzi, za pomocą których można by weryfikować jego twierdzenia. Chwistek wierzył, że tego rodzaju narzędzi może dostarczyć matematyka, zrekonstruowana w tym celu zgodnie z dyrektywami nominalistycznymi. Był przekonany, że nawet gdyby tego rodzaju „matematyka nominalistyczna [była] do pewnego stopnia uboższa, pozostałaby jednak kwestia, czy utracone twierdzenia nie miałyby takiego właśnie charakteru, jak mitologiczne spekulacje szkoły aleksandryjskiej³³. Ten niezwykle ambitny projekt dotyczył zatem nie tylko uwolnienia od naleciałości metafizycznych języka potocznego, lecz także samych podstaw logiki i matematyki. Przykładem tego rodzaju metafizycznego wtrętu, leżącego u fundamentów matematyki, był aksjomat sprowadzalności, wprowadzony przez Russella i Whiteheada w *Principia Mathematica*. Aksjomat ten ustalał, że dla każdej formuły niepredykatywnej istnieje równoważna z nią formuła predykatywna. Założenie to, nieoparte żadnym konstruktywnym dowodem, było dla Chwistka równoważne z postulowaniem bytów idealnych. Praca nad usunięciem tego aksjomatu doprowadziła Chwistka do sformułowania tak zwanej *c z y s t e j* (konstruktywnej) teorii typów. Praca ta jednak nie mogła stanowić zwieńczenia dzieła, które wyznaczył sobie Chwistek. System logiki domagał się bowiem uzupełnienia o system semantyki.

Logika bez semantyki – pisał w *Granicach nauki* – jest fragmentem i nic dziwnego, że metody jej nie sięgają zbyt daleko. Zobaczymy w dalszym ciągu, że nie tylko logika nominalistyczna, ale nawet skrajnie idealistyczna logika Russella musi być uzupełniana nowymi hipotezami, w miarę jak rozwój matematyki postępuje coraz dalej. W tych warunkach nie można się wahać. Trzeba zabrać się do budowy systemu metamatematyki racjonalnej, opartego na aksjomatach semantyki. Zobaczymy, że metoda ta likwiduje raz na zawsze wszelkie uroszczenia idealizmu, sięgając do jego najbardziej tajemniczych wyżyn³⁴.

³³ L. Chwistek, *Tragedia werbalnej metafizyki*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 122. Takiemu przekonaniu Chwistka przeczy Bertrand Russell, który twierdzi, iż „from [Chwistek’s] work, it is clear that this course compels us to sacrifice a great deal of ordinary mathematics”. (*My Philosophical Development*, Simon and Schuster, New York 1959, s. 122).

³⁴ L. Chwistek, *Granice nauki*, *op. cit.*, s. 135 (s. 121–122).

Praca nad systemem metamatematyki racjonalnej została jednak gwałtownie przerwana wybuchem II wojny światowej. Nie znaczy to jednak, że Chwistek zamierzał czekać ze swoją krytyką idealizmu aż do momentu sformułowania w pełni dopracowanego systemu, który wykazywałby jego fałszywość. Już w roku 1932 opublikował obszerny esej zatytułowany *Tragedia werbalnej metafizyki*, gdzie swój atak kieruje przede wszystkim³⁵ przeciwko stanowisku fenomenologicznemu. Jego uwaga koncentruje się w pierwszej kolejności na idei tzw. „czystej gramatyki”. Zasadza się ona na przekonaniu, iż w drodze analiz (w tym przypadku fenomenologicznych) można dotrzeć do ostatecznego znaczenia terminów. Dla Chwistka stanowisko to jest równoznaczne z Platońskim idealizmem i wiarą w istnienie obiektywnych idei. W tonie wyraźnie prześmiewczym, który cechuje większą część omawianego eseju, Chwistek stwierdza:

Fenomenolodzy narkotyzują się wizją przedmiotów fikcyjnych, które rozmnożyli do granic niebywałych. Świat, w którym żyją, jest tak bogaty, że można go porównać z niebem przepelnionym aniołami³⁶.

Chwistek obejmuje krytyką wszelkie teorie, które nie uznają doświadczenia za ostateczne kryterium poznania, lecz starają się odkryć jakieś zewnętrzne względem niego odniesienia. Fenomenolodzy, na przykład, konstruują skomplikowane techniki, których celem miałyby być odkrycie pewnych prostych, obiektywnych znaczeń, leżących u podstaw naszego rozumienia języka potocznego. Dla takiego nominalisty jak Chwistek jest to „głosłowny frazes”. Twierdzi bowiem, że:

[...] nie [jest] [...] w stanie dostrzec niczego, co byłoby różnym od wyobrażeń nasuwających [mu] się w momencie zastanawiania się nad sposobem użycia w mowie wyrazu [...], a co można by nazwać z n a c z e n i e m tego wyrazu³⁷.

Zatem ostatecznym punktem odniesienia naszego języka oraz poznania są wyobrażenia, które wyrabiamy sobie na podstawie doświadczenia. W przypadku nauki wyobrażenia te są standaryzowane w procesie aplikacji ogólnie akceptowanych kryteriów poznawczych. Zupełnie inaczej ma się rzecz z komunikacją codzienną, która jest wystawiona na wszelkiego

³⁵ Skrytykowana zostaje bowiem również szkoła lwowsko-warszawska z tego względu, iż zdaniem Chwistka „rozpłynęła się [ona] w bezpłodnej formalistyce” (*Idem, Tragedia werbalnej metafizyki*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 119).

³⁶ *Idem, Tragedia werbalnej metafizyki, op. cit.*, s. 135.

³⁷ *Ibidem*, s. 129.

rodzaju pułapki języka potocznego. Choć nasz sposób użycia języka może być stopniowo udoskonalany – i w tym właśnie procesie stopniowej racjonalizacji społeczeństwa Chwistek pokładał wielkie nadzieje – to jednak nie ma możliwości, abyśmy się mogli ostatecznie pozbyć z naszej komunikacji wszelkich niejasności i wieloznaczności. Stąd też twierdził, że „[...] porozumienie między ludźmi jest tylko z grubsza możliwe [...]”³⁸. Jednak nawet tego rodzaju zgrubne porozumienie wydaje się w pełni wystarczające dla rozwiązania większości napięć i konfliktów społecznych. Oczywiście zakłada ono odejście od idealistycznych wizji jednej ostatecznej prawdy i opowiedzenie się za stanowiskiem relatywistycznym. W myśl tego ostatniego, istnieje wiele równorzędnych perspektyw oceny rzeczywistości, które można uznać za uzasadnione na gruncie określonego schematu pojęciowego. Porozumienie zatem, które postuluje Chwistek, nie ma polegać na osiągnięciu ostatecznej zgody co do tego, „jak jest”, lecz raczej na zrozumieniu odmienności ścierających się stanowisk, a tym samym na naświetleniu źródeł zaistniałego między nimi konfliktu. Pogląd taki jest wyraźnie dynamiczny i pluralistyczny. Z poziomu metodologicznych założeń przenika on zarówno do Chwistkowej teorii poznania (teorii wielości rzeczywistości), jak i do jego filozofii społecznej.

Pluralizm światopoglądowy

Zdaniem Chwistka kluczowym pojęciem, które wymaga uściślenia, jest pojęcie rzeczywistości. Choć, jak twierdzi, „pierwotne pojęcie rzeczywistości wystarcza najzupełniej dla celów życia codziennego, zawodzi jednak w wypadkach nieco bardziej skomplikowanych”³⁹. Można jedynie przypuszczać, co Chwistek ma na myśli, mówiąc o tych ostatnich. Kwestiami bardziej skomplikowanymi mogą być zarówno kwestie filozoficzne, naukowe, jak i społeczne bądź polityczne. Nie powinno zatem dziwić, że swoje rozważania na temat pojęcia rzeczywistości Chwistek odnosi praktycznie do wszystkich dziedzin, którymi się zajmował: od matematyki, poprzez filozofię sztuki, aż po psychologię społeczną.

U źródeł Chwistkowej teorii wielości rzeczywistości leży następujący paradoks: można mianowicie wyróżnić dwa równouprawnione pojęcia rzeczywistości, które stoją względem siebie w jawnej sprzeczności. Jedno z nich traktuje rzeczywistość jako pewien wrażliwy konstrukt psychologiczny, drugie zaś jako istniejącą niezależnie od podmiotu poznającego dziedzinę obiektów fizycznych. Oba te pojęcia – psychologistyczne i realistyczne – nie są możliwe do pogodzenia „jeśli – jak dodaje Chwistek – nie chce się zejść na

³⁸ *Ibidem*, s. 130.

³⁹ *Idem*, *Wielość rzeczywistości*, [w:] *idem*, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 30.

beznadziejne tereny metafizycznych dywagacji⁴⁰. Nie do przyjęcia bowiem było dogmatyczne opowiedzenie się za jednym z tych pojęć i odrzucenie drugiego. Wykluczone było również rozwiązanie, które podważałoby wiarygodność obu tych doświadczeń i postulowało istnienie jakiegoś głębszego, autentycznego doświadczenia rzeczywistości. Jedynym wyjściem, jakie pozostało, było zaakceptowanie obu tych pojęć i wyznaczenie im rozłącznych zakresów obowiązywania. W trakcie studiów nad wieloznacznością pojęcia rzeczywistości Chwistek doszedł jednak do wniosku, że zarówno psychologiczne, jak i realistyczne pojęcie rzeczywistości jest wieloznaczne i ich głębsza analiza prowadzi do podwojenia liczby rzeczywistości.

Bliższa analiza prowadzi nas [...] do wniosku, że dwie powyższe rzeczywistości nie są jedynie możliwe. Zobaczmy, że obok rzeczywistości wrażeń można postawić rzeczywistość wyobrażeń, obok rzeczywistości rzeczy – rzeczywistość fizykalną⁴¹.

W rezultacie Chwistek postuluje istnienie czterech rzeczywistości, co dokładnie należy rozumieć jako postulowanie istnienia czterech równorzędnych systemów pojęciowych, w ramach których kategoria rzeczywistości może mieć w pełni wyraźne znaczenie i spójne zastosowanie⁴². Były to: rzeczywistość wrażeń, rzeczywistość wyobrażeń, rzeczywistość rzeczy – określana również mianem „popularnej” – oraz rzeczywistość fizykalna, która odpowiada naukowemu obrazowi rzeczywistości. Jeśli nie damy się zwieść stosowanej tutaj przez Chwistka – wyraźnie ontologicznej – nomenklaturze i zachowamy w pamięci, iż chodzi w tym przypadku o wydzielenie zakresów precyzyjnego użycia pojęcia „rzeczywistość”, to teoria wielości rzeczywistości nabiera zupełnie szczególnego charakteru. Okazuje się bowiem formalnym narzędziem skonstruowanym w celu rozwiązywania ewentualnych konfliktów pomiędzy różnymi stanowiskami, czyniącymi użytek z tego pojęcia. Co więcej, postulowany przez Chwistka pluralizm odnosi się nie tylko do kategorii „rzeczywistość”, lecz do wszystkich pojęć, które w wyniku pluralizacji tej kategorii zostały rozszczepione na różne rzeczywistości. Pluralizm ten

⁴⁰ *Ibidem*, s. 34.

⁴¹ *Ibidem*, s. 51.

⁴² Jako dodatkowy argument za tego rodzaju konceptualnym odczytaniem teorii wielości rzeczywistości przytaczam tezę Helen Ch. Brodie z jej wprowadzenia do angielskiego wydania *Granic nauki*: „His theory of plurality of realities must [...] be regarded as an attempt to specify the various terms in which the term ‘real’ is used and not as an attempt to provide a solution of the ‘philosophical’ problem of reality” (L. Chwistek, *The Limits of Science*, Kegan Paul, London 1948, p. XLIII). Warto również dodać, iż Brodie, tłumacząc rozdział X, w całości poświęcony teorii wielości rzeczywistości, termin „rzeczywistość” tłumaczy jako „concept of reality”.

rozciąga się zatem również na takie na przykład kategorie, jak rzecz, osoba czy działanie. Warto zatem podkreślić, że pluralizm, do którego dochodzi Chwistek, nie dotyczy samego tylko centralnego pojęcia rzeczywistości, lecz również wszystkich kategorii satelitarnych, które funkcjonują w ramach tych czterech schematów pojęciowych. Postulowany przez Chwistka relatywizm nie jest zatem lokalny, lecz ma charakter globalny.

Niemal każda kwestia może być rozważana z czterech wskazanych przez Chwistka perspektyw. Chwistek zwraca uwagę na to, że przy ich wykorzystaniu mogą być rozstrzygane spory naukowe, filozoficzne, historyczne, a także potoczne. Tak na przykład w *Wielości rzeczywistości* pojawia się kwestia, czy należy się poświęcić dla ojczyzny. Chwistek naświetla tę kwestię, relatywizując możliwe rozstrzygnięcia:

Wszystko zależy od tego – pisze – w jakiej znajdujemy się rzeczywistości. Zdarza się, że obawa przed śmiercią powoduje przeniesienie się do rzeczywistości elementów wrażeńiowych. Wtedy poświęcenie się jest absurdem i dlatego jest prawdopodobne, że dana jednostka powstrzyma się od zamierzonego bohaterstwa. Czy można ją za to winić?⁴³

Podobnego rodzaju relatywizację można zdaniem Chwistka zastosować do dowolnej różnicy poglądów. Zdaniem Chwistka – o czym była mowa już powyżej – każdy posiada swego rodzaju „prywatną filozofię”, najczęściej jednak nie zdaje sobie z tego sprawy. Choć każdy wyznaje szczególną dla siebie filozofię, to jednak wszystkie one można podciągnąć pod jedną z czterech wyróżnionych przez Chwistka kategorii rzeczywistości. Podobnie jak należy uznawać równorzędność i niezależność poszczególnych rzeczywistości, tak należy również zgodzić się na równoległość różnych typów światopoglądów. Dyskusja oraz krytyka są możliwe tylko w ramach poszczególnych tych typów, pomiędzy tymi typami z kolei możliwa jest tylko postawa wzajemnej tolerancji.

Tego rodzaju relatywizujące podejście do sporów światopoglądowych w ogólności, a filozoficznych w szczególności, Chwistek postulował rozwiązywać, stosując podejście określane przez niego mianem „krytycznego racjonalizmu”. Podejście to stanowiło niejako metodologiczne przysposobienie teorii wielości rzeczywistości do celów praktycznych. Nakazywało, aby w sytuacjach, kiedy nie sposób rozstrzygnąć pomiędzy dwoma wykluczającymi się poglądami, gdyż oba są w równym stopniu poprawne w sensie formalnym, zakładać (względna) prawdziwość ich obu. Poprawność formalna

⁴³ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 80.

oznaczała dla Chwistka przede wszystkim dwie kwestie. W artykule *Metoda konstrukcyjna a teoria poznania* pisał:

Od systemu doświadczalnego [a za taki przecież należy uznać światopogląd potoczny – K.Ch.] wymagać musimy, żeby 1) nie zawierał wewnętrznej sprzeczności, żeby 2) stosował się do wszystkich konkretnych wypadków⁴⁴.

To drugie kryterium, które możemy określić mianem „zasady zupełności”, wymaga od teorii, aby uwzględniała wszystkie dostępne doświadczenia. Oczywiście kryterium to rodziło dodatkowy wymóg w postaci konieczności zaproponowania nowej teorii w przypadku pojawienia się danych empirycznych, których stara teoria nie była w stanie wyjaśnić.

Tak sformułowane kryteria z góry dyskwalifikowały teorie o charakterze metafizycznym, gdyż te, sugerując, iż coś mówią o rzeczywistości, w żaden sposób nie odnosiły się do dziedziny doświadczenia. Podobnie krytyczno-racjonalne podejście Chwistka eliminowało wszelkiego rodzaju dogmatyzm z tego względu, iż zasadał się on na akceptacji określonych twierdzeń nie na podstawie doświadczenia czy racjonalnych argumentów, lecz ślepej wiary. Tym sposobem Chwistek dyskwalifikował dwa bardzo wpływowe ówczesnie poglądy filozoficzne: fenomenologię oraz pragmatyzm. Krytykę fenomenologii zarysowaliśmy już wcześniej. Pragmatyzm z kolei wydawał mu się w sposób bezpodstawny uznawać kryterium użyteczności, które jego zdaniem przy odpowiednim zastosowaniu pozwalało udowodnić dowolne twierdzenie. Zawsze można bowiem tak manipulować kryteriami użyteczności, że ostatecznie potwierdzą one postulowaną przez nas tezę. W *Rozmowach z Leonem Chwistkiem* Karol Estreicher przypisuje mu nawet wypowiedź, w której stwierdza on: „Pragmatyzm obala filozofię, właściwie jest cynizmem”⁴⁵. W *Zagadnieniach kultury duchowej w Polsce* wypowiada się również krytycznie, mówiąc: „Nie ma pojęcia bardziej mętnego jak pojęcie użyteczności”⁴⁶.

Teoria wielości rzeczywistości rzucała również pewne światło na zagadnienie moralności. Wskazywała ona bowiem, iż ludzkie doświadczenie, a co za tym idzie również działanie może mieć bardzo różny charakter. Człowiek przebywający w rzeczywistości rzeczy traktuje swoje działanie jako przynoszące realne skutki fizyczne, niezależne już od niego samego. Z kolei

⁴⁴ *Idem, Metoda konstrukcyjna a teoria poznania*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 114.

⁴⁵ K. Estreicher, *Rozmowy z Leonem Chwistkiem*, część III (maszynopis).

⁴⁶ L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, wyd. cyt., s. 160.

ktoś, kto przedstawia sobie rzeczywistość na sposób wrażeniowy, traktuje działanie jako dokonującą się „tu i teraz” modyfikację pola doświadczenia. Działanie nie pozostawia w tym przypadku po sobie żadnego obiektywnego rezultatu, który wykraczałby poza dziedzinę subiektywnej percepcji. Podobnie znacząca różnica zachodzi w przypadku rozumienia innych podmiotów. Podczas gdy w rzeczywistości rzeczy istnienie innych osób jest niepowątpiewalne, to w rzeczywistości wrażeniowej przedstawiają się one jedynie jako pewne kompleksy wrażeniowe, które od zwykłych przedmiotów odróżnia jedynie spontaniczność ich zachowania. W takiej sytuacji nie można stosować tych samych reguł moralnych do obu rzeczywistości.

Zasady etyczne, wpojone w nas w rzeczywistości rzeczy i osób tracą sens w zupełności, z chwilą, gdy znajdziemy się niespodziewanie w rzeczywistości elementów wrażeniowych. Na odwrót, różne zasady teoretyczne, jakie uzyskamy w rzeczywistości elementów wrażeniowych, rozwieją się jak mgła, kiedy zetkniemy się z rzeczywistością rzeczy i osób⁴⁷.

Tego rodzaju relatywizm etyczny znajduje zastosowanie na przykład na gruncie orzecznictwa, kiedy to orzeka się o niepoczytalności osób, które znajdują się w stanie szczególnego wzburzenia bądź też są upośledzone lub chore psychicznie.

Chwistek podnosił również bardziej szczegółową kwestię etyczną, a mianowicie sprawiedliwości społecznej. Tutaj z kolei stosują się jego zdaniem zasady racjonalizmu krytycznego. Sprawiedliwość społeczną można bowiem rozumieć w sposób formalny jako konsekwentne stosowanie danej reguły postępowania. Działanie sprawiedliwe byłoby wówczas charakteryzowane jako takie, które nie łamie zasady sprzeczności, czyli takie, w przypadku którego w sytuacjach analogicznych stosuje się tę samą dyrektywę działania. Tam, gdzie dwie sytuacje pokrywają się w istotnych punktach, nasze zachowanie powinno być identyczne⁴⁸. Najbardziej jaskrawym przypadkiem złamania tej zasady, a tym samym dopuszczenia się niesprawiedliwości społecznej, jest przypadek niewolnictwa.

Niewolnictwo rozumie Chwistek szeroko jako przypadek wszelkiego rodzaju podporządkowania i wykorzystania drugiego człowieka. W tym sensie niewolnictwo nie było zjawiskiem charakterystycznym tylko dla społeczeństw antycznych, lecz w zmodyfikowanej nieco formie występowało

⁴⁷ *Idem*, *Wielość rzeczywistości*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, wyd. cyt., s. 78.

⁴⁸ Chwistek formułuje tę zasadę nieco mniej ostrożnie. Píše, iż: „w wypadkach identycznych należy postępować tak samo” (*Idem*, *Rola zasady konsekwencji w zagadnieniu sprawiedliwości społecznej*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, op. cit., s. 144).

we wszystkich epokach i występuje również współcześnie. Jednak wszystkie światopoglądy stojące za instytucją niewolnictwa cechuje podobnego rodzaju sprzeczność. Na przykład w wypadku niewolnictwa starożytnego przekonanie o niezmienności ludzkiej natury stało w jawnej sprzeczności z możliwością sprzedania wolnego człowieka w niewolę⁴⁹. Podobnego rodzaju niekonsekwencje odsłania Chwistek u podłoża systemu feudalnego oraz systemu kapitalistycznego.

Dynamika społeczna

Chwistek, analizując różne aspekty ludzkiego doświadczenia, dochodzi do wniosku, że ma ono charakter schematyczny. Należy przez to rozumieć, że ludzkie poznanie z konieczności oparte jest na określonym schemacie kategorialnym. Schematy te nie dają się wzajemnie pogodzić w jeden spójny obraz rzeczywistości, a co za tym idzie, muszą zostać uznane za schematy różnych rzeczywistości. Tego rodzaju pluralizm epistemologiczny musi również znaleźć swoje odbicie w rozumieniu dynamiki poznania. Poznanie rozwija się kumulatywnie w ramach określonego schematu poznawczego, gdy jednak dochodzi do jego modyfikacji, mamy do czynienia z bardziej bądź mniej radykalnym przełomem. Chwistek znacznie wcześniej niż Thomas Kuhn używa w tym kontekście pojęcia rewolucji:

Rozwój myśli ludzkiej nie odbywa się w sposób ciągły i nie może przestać na uzupełnianiu prawd zdobytych prawdami nowymi. Proces taki trwa przez czas pewien, dopóki nie wybuchnie rewolucja pojęć i połączone z nią odwrócenie wartości⁵⁰.

Poglądy Chwistka w tej materii możemy odczytywać przez pryzmat idealistycznych poglądów Heinricha Hertza oraz socjologii nauki Ludwiga Flecka i Thomasa Kuhna. Z tym pierwszym łączy Chwistka nominalistyczne podejście do nauki, w myśl którego rzecz jest konstruktem pojęciowym, który akceptujemy ze względu na spójność z pozostałymi aspektami otaczającego nas świata, a co za tym idzie ze względu na ich użyteczność w naszych predykcjach. Hertz twierdzi, iż:

Tworzymy sobie obrazy lub symbole obiektów zewnętrznych. [...] Kiedy ze zgromadzonych wcześniej doświadczeń uda nam się wydedukować obrazy pożądaney natury, możemy wówczas w krótkim

⁴⁹ Por. L. Chwistek, *Granice nauki*, op. cit., s. XI (w wydaniu powojennym nie uwzględniono *Wstępu*).

⁵⁰ *Ibidem*, s. 2 (s. 2).

czasie rozwinąć za ich pomocą, jakby za pomocą modeli, konsekwencje, które w świecie zewnętrznym powstają tylko w stosunkowo długim okresie czasu, lub jako rezultat naszej własnej interpozycji [...] Te obrazy, o których mowa, to nasze koncepcje rzeczy⁵¹.

Z kolei z Fleckiem i Kuhnem łączy Chwistka przekonanie, iż rozwój w nauce polega na rewolucyjnej zmianie schematu kategorialnego, za pomocą którego formułowane są problemy badawcze i konstruowane teorie, mające je rozwiązywać. Gdyby znał pojęcie „stylu myślowego” (*Denkstil*), które Fleck wprowadził w swojej książce *Powstanie i rozwój faktu naukowego* (1935), z pewnością zrobiłby z niego użytek. Odnosi się ono bowiem do określonego schematu poznawczego (bądź też „paradygmatu”, jak określi go później Kuhn), który jest dominujący w określonej epoce. Jego przełamanie dokonuje się gwałtownie, wymaga bowiem porzucenia uświęconego tradycją stylu myślowego, a tym samym przełamania hegemonii określonego środowiska naukowego, które ten styl wyznaje i rozwija (to z kolei Fleck określał mianem „kolektywu myślowego” – *Denkkolektiv*).

Tego rodzaju rewolucje poznawcze dokonują się nie tylko w nauce, ale we wszystkich dziedzinach kultury. Chwistek miał okazję sam uczestniczyć w próbie zainicjowania tego rodzaju przełomu. Mowa o rewolucji awangardowej, która miała się dokonać dzięki ugrupowaniu, którego Chwistek był jednym z najbardziej aktywnych członków. Była to grupa młodych krakowskich artystów, początkowo noszących miano „polskich ekspresjonistów”, później zaś to, pod którym są dzisiaj ogólnie znani, a mianowicie „formistów”. Chwistek był jednym z głównych teoretycznych rzeczników tego ugrupowania. Starał się dotrzeć ze swoimi argumentami do szerszej publiczności krakowskiej, która bardzo podejrzliwie, a niekiedy nawet otwarcie wrogo, ustosunkowywała się do idei odejścia od sztuki realistycznej i postawienia w jej miejsce sztuki sięgającej po eksperymenty formalne (zapożyczone na przykład od włoskiego futuryzmu). Bronił tego nowego kierunku, wcale nie odrzucając sztuki tradycyjnej, lecz wskazując na wartościowość i autonomiczność różnych trendów artystycznych. Każdy z nich bowiem stanowił w jego przekonaniu odbicie innej rzeczywistości i równie adekwatnie oddawał jej charakter. Sztuka prymitywna bazowała na rzeczywistości rzeczy, realistyczna na rzeczywistości fizycznej, impresjonistyczna na rzeczywistości wrażeń, zaś futurystyczna – do której zaliczał eksperymenty formistów – do rzeczywistości wyobrażeń.

⁵¹ H. Hertz, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*, Macmillan, London 1899, s. 1. Na tej samej stronie znajdujemy słowa, które są bardzo bliskie teorii wielości rzeczywistości: „Możliwe są różne obrazy tych samych obiektów, obrazy te mogą być różne pod różnymi względami”.

Relatywizm ten godził ze sobą różne systemy wartości estetycznych, jednak nie był w stanie pogodzić ze sobą zwolenników tradycyjnego i awangardowego podejścia do sztuki. Tutaj – jak pisał po latach, a o czym wspominaliśmy już powyżej – toczyła się zaciekle walka. W tym przypadku nie chodziło już bowiem o pojęcia, schematy czy teorie, lecz o głęboko zakorzenione nawyki, które leżały u podstaw gustów publiczności. Analiza tamtych wypadków, które nurtowały Chwistka praktycznie przez całe życie, doprowadziła go między innymi do przekonania, że w tej negatywnej reakcji krakowskiej publiczności miał między innymi do czynienia „z instynktowym dążeniem do zachowania nabytych przyzwyczajajeń” i z „tendencj[ą] do zamykania się w granicach nabytych przyzwyczajajeń”⁵². Te bowiem były czymś znanym i wygodnym, gdyż nie wymagały zmiany dotychczasowych schematów poznawczych. Zmiana tych schematów musiała odbyć się w podobny sposób jak przełamanie dowolnie innego „stylu myślowego” – w sposób rewolucyjny.

Koncepcja rewolucyjnego charakteru przemian kulturowych zakłada, iż u ich podłoża leżą głębokie podziały społeczne, których przezwycięzenie możliwe jest jedynie w wyniku gwałtownego przełomu. Zdaniem Chwistka, każda faza rozwoju kultury naznaczona jest bardziej bądź mniej jawnym konfliktem pomiędzy tymi, którzy stali w obronie starych wzorców kulturowych oraz tymi, którzy chcieli je rozwijać albo też przełamywać. Cytowaliśmy już powyżej jego słowa, w których twierdzi, iż każde pokolenie ma z jednej strony swoich proroków, którzy otwierają nowe perspektywy rozwoju filozofii, nauki i sztuki, a z drugiej tych, którzy starają się za wszelką cenę im przeciwstawić. Ten podstawowy konflikt pomiędzy postawami konserwatywnymi a progresywnymi jest nierozwiązywalny, gdyż tkwi w samej ludzkiej naturze.

[Jego] przyczyny [...] – pisze Chwistek – tkwią [...] bardzo głęboko w naturze ludzkiej i działają z równą siłą w rozmaitych dziedzinach twórczości⁵³.

Konflikt ten może być bardziej bądź mniej efektywnie kanalizowany i rozładowywany. Największe niebezpieczeństwo powstaje wówczas, gdy postawa konserwatywna staje się dominująca i spycha wszelkie działania progresywne na margines. Tego rodzaju stagnacja po jakimś czasie może przerodzić się w bardzo agresywną erupcję sił wcześniej stłumionych. W *Dziennikach* – pod datą 3 listopada 1927 roku – Chwistek pisze, iż

⁵² L. Chwistek, *Wrogowie formizmu i ich psychologia*, [w:] *idem, Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, red. K. Estreicher, Warszawa 1961, ss. 91, 92.

⁵³ *Ibidem*, s. 89.

„niebывały zastój kultury w Polsce połączony z niesłychanymi możliwościami jest problemem w najwyższym stopniu niepokojącym”⁵⁴. Optymizm Chwistka co do twórczych możliwości tkwiących w polskim społeczeństwie był zawsze bardzo wysoki. Niestety był on gaszony niedostrzeganiem przez niego w społeczeństwie odpowiednich mechanizmów, które pozwoliłyby tym twórczym środowiskom dojść do głosu.

Warstwy kultury

Chwistek wyróżnia trzy stopnie kultury duchowej bądź też, mówiąc nieco precyzyjniej, trzy stopnie zaangażowania w kulturę duchową. W *Zagadnieniach kultury duchowej w Polsce* czytamy:

[...] musimy odróżnić różne stopnie kultury duchowej. Pomijając stopień najniższy, odpowiadający poziomowi człowieka pracującego fizycznie, odróżnię poziom średni, polegający na opanowaniu gotowych wartości kulturalnych i poziom wyższy, odpowiadający sferze walki o nowe wartości kulturalne⁵⁵.

Analizując to rozróżnienie nieco uważniej, można dojść do wniosku, że tak naprawdę sprowadza się ono do dwóch stopni uczestnictwa w kulturze: biernego i czynnego. Udział bierny polega na przejmowaniu i asymilowaniu gotowych wzorców kulturowych, podczas gdy udział czynny polega na ich konstytuowaniu i rozwijaniu. Chwistek wyróżnia wprawdzie również poziom najniższy, który w gruncie rzeczy można uznać za brak udziału w kulturze, albo też udział tylko rudymenatny, umożliwiający funkcjonowanie w danej wspólnocie życia i pracy. Wyróżnia ten poziom szczególnie z tego względu, aby podkreślić, że w latach dwudziestych w społeczeństwie polskim dokonał się istotny postęp, polegający na zaangażowaniu się grupy osób praktycznie niezaangażowanych w sferę kultury na korzyść grupy tych, którzy biernie korzystają z jej dorobku. Postęp ten dokonał się oczywiście przede wszystkim dzięki prowadzonej w latach dwudziestych i trzydziestych polityce walki z analfabetyzmem⁵⁶. Chwistek jednak za główny czynnik napędzający te zmiany uznawał rozwój kultury materialnej.

⁵⁴ L. Chwistek, *Dzienniki*, rękopis.

⁵⁵ *Idem*, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] *idem*, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 152.

⁵⁶ Por. K. Chrobak, *Leon Chwistek in the Framework of His Era*, [w:] L. Chwistek, *The Plurality of Realities. Collected Essays*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 17.

Twierdzę – pisał w tym samym paragrafie – że wszystkie te stopnie kultury duchowej związane są ściśle z rozwojem kultury materialnej⁵⁷.

Rozróżnienie na kulturę duchową i materialną, wywodzące się zasadniczo z romantycznego rozdzielania wysublimowanej kultury ducha oraz praktycznej pojętej cywilizacji technicznej, stanowi drugi istotny klucz interpretacyjny filozofii Chwistka. W rozróżnieniu tym pobrzmiewa jego nieskrywana fascynacja marksizmem, której początki datują się na pierwszą połowę lat trzydziestych. Współzależność tych dwóch elementów: materialnej bazy oraz intelektualnej nadbudowy stanowi oś Marksowskiej koncepcji rozwoju społecznego. Tym bowiem, co w przekonaniu filozofa z Trewiru generuje wybuch rewolucji społecznych, jest sprzeczność pomiędzy materialnymi siłami wytwórczymi – składającymi się na bazę systemu społecznego – a istniejącymi stosunkami produkcji. Postęp zawsze bierze się zatem od dołu: to zmiany zachodzące w ramach materialnej bazy wymuszają zmiany intelektualnej nadbudowy. Chwistek zdaje się myśleć podobnie, widząc w postępie kultury materialnej główny motor rozwoju kultury duchowej wśród szerokich rzesz społecznych.

Przed wszystkim wzrosło [...] zapotrzebowanie literatury popularnej, a więc podręczników, powieści łatwo zrozumiałych, a przede wszystkim dostępnych ogółowi dzienników. Razem z podniesieniem się kultury materialnej szerokich sfer wzrosła potrzeba pewnego luksusu, wzrosło też niewątpliwie zapotrzebowanie dzieł sztuki o typie popularnym [...]⁵⁸.

Ten znaczący wzrost kultury duchowej średniego stopnia nie idzie jednak w parze z rozwojem kultury duchowej wyższego szczebla. „Ambicja twórcza – pisze Chwistek – podnosi się niezmiernie w zakresie dostępnym warstwom szerokim, obniża w sposób widoczny na wyżynach”⁵⁹. Ten – można powiedzieć – paradoks staje się przyczynkiem do uważnej krytyki współczesnego systemu społecznego i kulturowego.

Kryzys kultury

Przyczyn tej swego rodzaju sprzeczności polegającej na tym, że, z jednej strony, kultura w warstwach szerokich uległa istotnemu poszerzeniu i podniesieniu, z drugiej jednak, w warstwach elitarnych uległa skurczeniu i obniżeniu, doszukuje się Chwistek zarówno w ogólnych postawach

⁵⁷ L. Chwistek, *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 152.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 156.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 151.

światopoglądowych epoki, jak i w naturalnej dla człowieka skłonności do konformizmu i wygody.

Jednym z analizowanych przez Chwistka czynników jest zmiana mentalności Polaków w okresie międzywojennym. Wyróżnia ją jego zdaniem:

[...] przede wszystkim zdolność jasnego i konkretnego myślenia, wybitn[a] niechęć do frazesu i do mglistej fantastyczności, ogromn[a] prostot[a], wykluczając[a] element śmieszności, bardzo częst[a] u Polaków przedwojennych, a przede wszystkim brak wewnętrznego zakłamania, tj. jasny pogląd na samego siebie⁶⁰.

Zmianę tę ocenia bardzo pozytywnie, gdyż opisana postawa bliska jest postulowanemu przez niego ideałowi zdrowego rozsądku. W dalszej części swoich rozważań zauważa jednak, że tego rodzaju konkretne, praktyczne nastawienie zwraca się przeciwko kulturze wysokiej. Dzieła wysublimowane, abstrakcyjne, często trudne do zrozumienia bez odpowiedniego przygotowania, wydają się wielu „inteligentom średniego typu” zupełnie niepraktyczne, gdyż niemające bezpośredniego związku z ich potocznym życiem.

Uczony, który nie ma marki oficjalnej, artysta niepopularny, wreszcie intelektualista starający się daremnie wciągnąć otoczenie na teren wyżyn duchowych – wszystko to piętnuje się mianem dziwaków, wykołajeńców, a często nawet próżniaków⁶¹.

Krytyka ta jest zdaniem Chwistka niesprawiedliwa – może nawet częściowo dotyka go osobiście – jednak wcale go nie dziwi. Jest świadomy tego, że pomiędzy kulturą średnią a wysoką istnieje przepaść, której zwyczajni użytkownicy kultury nie są w stanie przekroczyć. Wprawa w biernym wykorzystywaniu dóbr kulturowych nie może stanowić przygotowania do zrozumienia idei, które sytuują się w awangardzie kultury, czyli siłą rzeczy częściowo już wykraczają poza jej obecny stan. Chwistek traktuje obie postawy jako na tyle odmienne, że wpisuje je w obręb zupełnie różnych rzeczywistości.

Przyszedłem do przekonania – pisze – że człowiek poruszający się na wyżynach kultury w naszych czasach, żyje z konieczności w innej rzeczywistości niż przedstawiciel kultury średniej. Świat rzeczy i orientowanie się w nim jest już terenem dokładnie opanowanym. Dalszy rozwój możliwy jest tylko przez sięgnięcie do rzeczywistości głębszej, do świata wyobrażeń [...]⁶².

⁶⁰ *Ibidem*, s. 155.

⁶¹ *Ibidem*, s. 158.

⁶² *Ibidem*

Zasadnicza odmienność obu tych poziomów kultury nie oznacza, że nie należy starać się budować pomostów pomiędzy nimi. Gdyby „rzeczywistości” te pozostały zdane tylko na siebie, to w rezultacie kultura średnia popadłaby w stan stagnacji, a kultura wyższa straciła jakiegokolwiek materialne wsparcie i środki umożliwiające rozwój. Obowiązek nawiązywania komunikacji pomiędzy oboma poziomami kultury spoczywa zdaniem Chwistka na barkach tych, którzy stoją w awangardzie kultury i stojąc na tej wyróżnionej pozycji, widzą niejako więcej. Chwistek przyrównuje tę szczególną rolę twórców kultury do zadania żołnierza na posterunku⁶³. Zadanie to bowiem wymaga bohaterstwa i to bohaterstwa dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, przebywanie na wyżynach kultury duchowej wiąże się z izolacją i niezrozumieniem. Bycie protagonistą nowej sztuki, filozofii czy nauki nierozzerwalnie łączy się z ryzykiem popadnięcia w konflikt z czyisto praktycznie nastawionym społeczeństwem. Po drugie, krytyka tego rodzaju przedsięwzięć jako niepraktycznych – a w najlepszym razie jako nie na czasie – wiąże się z odcięciem materialnych środków wsparcia. Tego rodzaju psychiczna i fizyczna presja prowadzi do złamania wielu postępowych i awangardowych twórców. Chwistek sam miał okazję się przekonać na przykładzie formistów, jak tego rodzaju presja potrafi powoli zniszczyć początkowo bardzo prężne środowisko.

Chwistek zatem jedyną nadzieję na uzdrowienie polskiej kultury upatruje w bohaterskiej postawie twórców, którzy czerpiąc „rozkosz [z samego] przebywania na szczytach”⁶⁴, będą w stanie oprzeć się społecznemu brakowi akceptacji. Postawa bohatera w narracji Chwistka ma zasadniczo dwa oblicza, które wydają się bardzo trudne do pogodzenia. Z jednej strony osoba taka powinna być zwrócona ku nowym obszarom, które zamierza eksplorować w swoich poszukiwaniach twórczych. Z drugiej jednak, powinna ona starać się podtrzymywać kontakt z przeciętnym odbiorcą kultury, który sam, bez odpowiedniej zachęty i instrukcji, nie jest w stanie zrozumieć i docenić doniosłości działań przedsięwziętych w tych „nieuchwytnych dziedzinach”. Tego rodzaju popularyzatorska praca wymaga dogłębnego zrozumienia dwóch rzeczywistości oraz umiejętności swobodnego poruszania się między nimi. Dobry popularyzator musi bowiem dysponować zrozumieniem trudnych kwestii podejmowanych przez stojących w awangardzie artystów czy naukowców. Musi być również w stanie przetłumaczyć te kwestie na język popularny, zrozumiały dla każdego średnio zorientowanego w sztuce czy nauce odbiorcy.

⁶³ Por. *ibidem*, s. 164–165.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 171.

Wątpliwości w tym przypadku budzi już sama możliwość adekwatnego przetłumaczenia języka specjalistów na język potocznych odbiorców. Języki te wydają się bowiem równie niewspółmierne, jak niewspółmierne wobec siebie są rzeczywistość rzeczy i rzeczywistość wyobrażeń. Nawet gdyby przekład taki był teoretycznie możliwy, to można mieć poważne wątpliwości, czy grono osób, które opanowałyby tę niezwykle trudną umiejętność, byłoby na tyle szerokie, aby być w stanie zagwarantować skuteczną komunikację pomiędzy poziomem kultury średniej i wysokiej. Sam Chwistek zdaje się nie być wolny od wątpliwości w tej kwestii. W *Zagadnieniach kultury duchowej w Polsce* pisze, iż:

[...] twórcy o osobliwie lotnej wyobraźni lub o osobliwej śmiałości zdolności abstrahowania z trudnością tylko i nieraz dopiero po bardzo długim czasie mogą dotrzeć do społeczeństwa. Ogólnie biorąc, im wyższy jest poziom kultury duchowej danej jednostki, tym trudniej jej przychodzi wywrzeć wpływ na społeczeństwo⁶⁵.

Stwierdzenie to było może w oczach Chwistka rodzajem samo-usprawiedliwienia, formą wytłumaczenia się przed samym sobą, dlaczego nie osiągnęło się szerszego uznania społecznego. Równocześnie jednak przekonanie to stawiało pod znakiem zapytania optymizm Chwistka co do przyszłości kultury w ogóle. Wszelkie nadzieje na uzdrowienie kultury, na odbudowanie wzajemnego zaufania i szacunku pomiędzy gronem wybitnych twórców a społeczeństwem widział Chwistek w bohaterskim staraniu się tych pierwszych o nawiązanie relacji z szeroką publicznością. Sam jednak wydaje się powątpiewać w szanse powodzenia tego rodzaju projektu. Powodem tych wątpliwości było głęboko żywione przez Chwistka przekonanie o arystokratyczności elity kulturalnej.

Z tej wyróżnionej – i pozwólmy sobie dodać: utopijnej – pozycji arystokraty ducha Chwistek z nieskrywaną pogardą spogląda na tych twórców, którzy nie byli w stanie wytrzymać ciężaru społecznej obojętności i zdecydowali się ulec upodobaniom i gustom mas. Tych określa mianem „kramikarzy”, uznając ich za „handlarz[ny] duchowym towarem”⁶⁶. Elitarność kultury wysokiej polega na podążaniu za autonomicznie wyznaczanymi schematami. Rezygnacja z tej wolności jest równoznaczna z rezygnacją z bycia elitą.

[Jeśli] elita, zamiast narzucać [szerokim warstwom] [...] swoją kulturę, ulega ich wpływowi i przejmuje się ich zasadami, [to] [...] tym samym

⁶⁵ *Ibidem*, s. 157.

⁶⁶ Por. L. Chwistek, *Niewola duchowa*, [w:] *idem*, *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, op. cit., s. 157.

powoli przestaje być elitą. Jeśli elita zda sobie sprawę z tego stanu rzeczy, to bezsilne cierpienie i depresja doby obecnej może zamienić się w wielki poryw do czynu⁶⁷.

Podobny zarzut kierował Chwistek przeciwko tym wszystkim, którzy zamiast samodzielnie rozwijać nowe idee, poszukiwali wzorców za granicą. Jego krytyka skupiała się w tym aspekcie przede wszystkim na sztuce. Sztuka polska okresu międzywojennego znajdowała się faktycznie pod dużą presją prądów awangardowych, które napływały do Polski z Niemiec (ekspresjonizm), Francji (kubizm) czy Włoch (futuryzm). Próby Chwistka, aby zainicjować rodzimy kierunek artystyczny – a takie, dodajmy, Chwistek wymyślił dwa: strefizm i motywizm⁶⁸ – spełzły niestety na niczym.

Powszechny instynkt tworzenia

W drugiej połowie lat trzydziestych, zapewne w dużym stopniu pod wpływem myśli lewicowej, Chwistek odszedł od elitarystycznej wizji kultury jako dziedziny wartości tworzonych i rozwijanych tylko przez wąskie grono wybitnych jednostek. Teraz autentycznych źródeł twórczości poszukiwał w dziedzinie, która dostępna była każdemu człowiekowi, w pierwotnych instynktach twórczych. Wzorem najwyższych wlotów ducha nie była już dla niego sztuka renesansu czy romantyzmu, lecz sztuka potoczna: sztuka prymitywna i sztuka dziecka. W roku 1935 pisze:

[...] szary człowiek jest bez porównania barwniejszy i bujniejszy od przedwojennych arystokratów ducha, nie mówiąc już o tym, co dzisiaj nazywa się elitą intelektualną⁶⁹.

Z kolei dwa lata później stwierdza:

[...] wcisną się kiedyś na Olimp romantyków miliony dzieci i uczynią z tej nudnej akademii rojną i gwarną kolonię⁷⁰.

Ten swojego rodzaju teoretyczny prymitywizm miał służyć przede wszystkim jako broń przeciwko hermetyzmowi kultury wysokiej. Chwistek był

⁶⁷ *Idem, Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, *op. cit.*, s. 159.

⁶⁸ Więcej na temat kierunków artystycznych zainicjowanych przez Chwistka: *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, red. K. Chrobak, Kraków 2018.

⁶⁹ L. Chwistek, *Rola snobizmu w przeżyciu artystycznym*, „Pion”, 1935, nr 33.

⁷⁰ *Idem, Kult geniuszów*, [w:] *idem, Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, *op. cit.*, s. 210.

zdecydowanym krytykiem traktowania sztuki jako dziedziny niezależnej od rozgrywającej się wokół rzeczywistości społecznej. Sztuka miała spełniać w jego przekonaniu bardzo praktyczne funkcje społeczne. Miała rozwijać zmysł estetyczny, motywować do działania, a także bawić i uprzyjemniać życie. W tym względzie wydaje się, że Chwistek jako jeden z pierwszych starał się przeszczepić na grunt polski ideały sztuki socrealistycznej⁷¹.

Sztuka jednak nie tylko, że miała być zrozumiała dla każdego odbiorcy, to również każdy miał mieć możliwość stania się artystą. Zdaniem Chwistka niewykształcony w Akademii laik albo po prostu dziecko mieli o wiele większe szanse na dostanie się na wyżyny sztuki niż „dyplomowany artysta”. Ten ostatni bowiem, obciążony wiedzą teoretyczną, stracił dostęp do zasobów pierwotnego instynktu tworzenia. Rozwój artystyczny miał zatem zasadniczo polegać na odrzuceniu wszelkich schematów teoretycznych i zdaniu się na wrodzone wycucie formy.

Musimy zrozumieć, że tajemnicę wielkiej sztuki posiada nie kto inny tylko dzieci i że one właśnie powinny być naszymi mistrzami. [...] Nie chodzi [jednak] o naśladowanie dzieci, ale o wydobycie z siebie tego samego instynktu twórczego, który u nich występuje z całą potęgą a u nas jest przyćmiony⁷².

To antyteoretyczne nastawienie wyraźnie dochodzi do głosu również w dyskusji prowadzonej przez Chwistka z Władysławem Strzemińskim. Choć głównym przedmiotem sporu jest charakter przedstawienia (jednolitość/złożoność kompozycji), to jednak na drugim planie obecna jest kwestia społecznej funkcji sztuki. Nawet jeśli Strzemiński broni ideowego związku swojej sztuki z ideałami społeczeństwa komunistycznego („dążenie do jednolitej organizacji”), to jednak nie uważa, aby „sztuka [...] miała służyć każdemu z jej konsumentów”⁷³. Przeciwnego zdania jest Chwistek, dla którego sztuka powinna być przeciwieństwem zawodowstwa. Na początku dyskusji stwierdza:

Chcę [...], żeby sztuka była czymś zrozumiałym dla prostego robotnika i czymś zabawnym, co by dawało mu rozrywkę i wypoczynek⁷⁴.

Z tych właśnie pobudek zdecydował się w połowie lat trzydziestych odejść od teoretycznie (a dokładniej: geometrycznie) opisanego schematu streficznego

⁷¹ Dodajmy, że pojęcie to stało się naczelną dyrektywą sztuki radzieckiej w roku 1934, po Zjeździe Pisarzy Radzieckich w Moskwie.

⁷² L. Chwistek, *Elementy twórcze sztuki dziecka*, „Wiadomości Literackie”, 1936, nr 42.

⁷³ *Leon Chwistek. Nowe kierunki w sztuce*, red. K. Chrobak, *op. cit.*, s. 212.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 209.

i przejść na pozycje wyraźnie prymitywistyczne. Zaproponowany przez niego nowy kierunek malarski, zwany „motywizmem”, stanowił przedefiniowanie strefizmu przy wykorzystaniu kategorii zaczerpniętych z obserwacji sztuki dziecka. Tego rodzaju sztuka spełniała warunek bycia zrozumiałą dla szerokich kręgów publiczności, znosiła jednak zupełnie arystokratyczny status artysty. Zaproponowana przez Chwistka doktryna motywistyczna deklarowała odrzucenie jakiegokolwiek formy intelektualizacji sztuki, otwierając do niej dostęp każdemu człowiekowi.

Refleksja Chwistka nad kulturą w ogóle, a nad sztuką w szczególności, wydaje się rozdarta pomiędzy szacunkiem dla zwykłego, przeciętnego człowieka, który powinien mieć otwarty dostęp do wysokich wartości kultury, oraz przekonaniem o elitarnym charakterze bycia twórcą, który rozwija kulturę. Sztuka, nauka i filozofia powinny zdaniem Chwistka mieć odwagę otwierania nowych perspektyw, aczkolwiek muszą mieć równocześnie na uwadze praktykę życia, której w ten czy inny sposób mają służyć. Podejściu temu blisko do omawianej na początku postawy nominalistycznej, zgodnie z którą wszystkie, nawet najbardziej ambitne i wysublimowane owoce ludzkiego intelektu, powinny mieć swoje odniesienie w codziennym, potocznym doświadczeniu.

Zakończenie

Powyższe rozważania miały na celu przedstawienie myśli społecznej Leona Chwistka oraz jego teorii kultury jako konsekwentnie wynikających z jego koncepcji metodologicznych i filozoficznych. Ideały zdrowego rozsądku, racjonalizmu krytycznego oraz opartego na nim relatywizmu światopoglądowego były dla Chwistka punktami odniesienia w jego poszukiwaniach również w takich dziedzinach, jak teoria sztuki, teoria kultury i myśl społeczna. Należy jednak zaznaczyć, iż zaproponowany tutaj porządek analiz jest rodzajem schematu interpretacyjnego nałożonego na często bardzo wieloznaczną i wielowątkową myśl Chwistka. Choć pisze on językiem dalekim od naukowości, niekiedy bliższym eseistyce prasowej niż akademickiemu wykładowi, to jednak nie sposób mu odmówić bardzo interesujących i wnikliwych obserwacji. Te zasługują na uwagę i dalsze opracowanie, gdyż rzucają nowe światło na to, czym była kultura polska okresu międzywojennego i jakie widziała przed sobą perspektywy. ~

KAROL CHROBAK

KAROL CHROBAK – dr hab., adiunkt w Zakładzie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego (SGGW) w Warszawie. Zainteresowania naukowe autora dotyczą przede wszystkim antropologii filozoficznej, filozofii kultury i filozofii społecznej. Jest autorem dwóch monografii filozoficznych: jednej poświęconej filozofii życia Helmutha Plessnera (*Między naturą a kulturą*, Warszawa 2014), a drugiej – teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004). Jest także tłumaczem tekstów filozoficznych. Ostatnio opublikował wybór tekstów Leona Chwistka poświęconych teorii wielości rzeczywistości, które przetłumaczył i opatrzył tekstami wprowadzającymi (*Leon Chwistek. The Plurality of Realities: Collected Essays*, Kraków 2018).

KAROL CHROBAK – PhD, DSc, Assistant Professor at the Institute of Philosophy, Faculty of Social Sciences, Warsaw University of Life Sciences (SGGW). The author's academic interests focus primarily on philosophical anthropology, philosophy of culture, and social philosophy. He is the author of two philosophical monographs: one devoted to Helmuth Plessner's philosophy of life (*Między naturą a kulturą*, Warszawa 2014), and the other one to Leon Chwistek's theory of plurality of realities (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004). He also translates philosophical texts (e.g. *Leon Chwistek. The Plurality of Realities: Collected Essays*, Kraków 2018).

ORCID: 0000-0002-0922-5252