

Piotr Nowaczyński

Vincenz : filozof dziejów

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (56), 103-119

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Interpretacje

Piotr NOWACZYŃSKI

Vincenz – filozof dziejów

Miał dwanaście lat, kiedy odkrył w sobie filozofa¹ i, co dziwniejsze, objawieniu temu pozostał nadspodziewanie długo wierny. Z *Dialogów lwowskich* wiemy, że jako uczeń piątej klasy kołomyjskiego gimnazjum brnął wytrwale przez zawiloci dzieł Spinozy, „streszczając i komentując rozdział za rozdziałem”². Później były naturalnie studia. To prawda, dość zróżnicowane: biologia, prawo, slawistyka, sanskryt; ostatecznie jednak skończyło się na doktoracie z filozofii. Dotyczył religijnych koncepcji Hegla i ich wpływu na Feuerbacha. Hegel też, a ściślej jego recepcja w Polsce i Rosji, miał być przedmiotem habilitacji. Rękopis tej dość szeroko zakrojonej pracy sponął jednak wraz z rodzinnym dworem w Krzywiorówni w 1915 r., kładąc symbolicznie niejako kres akademickim planom Vincenza.

Po wojnie przyszły pisarz wydaje się poszukiwać innej drogi życiowej. Działa w PSL „Wyzwolenie” na rzecz zbliżenia polsko-ukraińskiego, organizuje kartel naftowy „Polmin”, publikuje tom przekładów z Whitmana³, pisuje artykuły na tematy społeczno-religijne i wreszcie redaguje miesięcznik „Droga” – pismo piłsudczyków, zaangażowane w kreowanie nowego ideału Polaka⁴. Człowieka czy- nu i woli, który świadomie uczestniczy w procesie duchowego rozwoju ludzkości.

^{1/} I. Vincenz *Rozmowy ze Stanisławem Vincenzem*, „Regiony” 1993 nr 4, s. 30.

^{2/} Zob. esej *Lwowscy kosmopolici*, w: S. Vincenz *Po stronie dialogu*, t. 2 z portretem autora przez Jeanne Hersch, Warszawa 1983, s. 124.

^{3/} W. Whitman *Trzy poematy*, tłum. S. de Vincenz, Warszawa 1921, s. 59.

^{4/} Zob. uwagi na ten temat w artykule S. Jaworskiego *Od „Drogi” do „Pionu”*. *O kształtowaniu się sanacyjnego programu „upaństwowienia” literatury*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” 1967, s. 105–148. Vincenz zredagował 14 numerów samodzielnie (1927 nr 1–12, 1928 nr 1–2) i 10 wspólnie z W. Horzycą (1928 nr 3–12).

Interpretacje

Stąd artykuły Vincenza o Holzapflu⁵, Wellsie⁶, Gandhim⁷, Szczepanowskim⁸, Weberze⁹ – pisarzach i myślicielach, których idee, zdaniem autora, winny stanowić intelektualne wyposażenie współczesnego człowieka.

Cały ten okres czynnego zaangażowania w dziejącą się historię wygasa około roku 1930. Zrażony postępującym odchodzeniem obozu rządzącego od zasad demokracji, Vincenz osiada w Karpatach Wschodnich i poświęca się pisaniu długo planowanego dzieła *Na wysokiej połoninie* – książki, która z biegiem czasu stanie się zarówno epopeją Huculszczyzny, jak i swoistą summą przemyśleń autora, swego rodzaju pansofią. Z działacza i publicysty przekształca się więc w pisarza. Niezależny materialnie – był właścicielem kopalni nafty – będzie odtąd wiodł żywot zbliżony do poczyznań *starika Tolstogo* w Jasnej Polanie. Prowadził długie rozmowy z Hucułami, badał ich dzieje i kulturę, czytał, pisał, słuchał muzyki, podejmował przyjaciół z Zurychu, Paryża, Warszawy.

Wspomina Iwaszkiewicz:

[...] jakim zadziwiającym, „powieściowym” miejscem była Słoboda Rungurska i dom Vincenzów położony wśród bukowych lasów [...] To połączenie wspaniałego krajobrazu, smutku opuszczonych sztolni, bardzo tradycyjnego dworku rodzinnego i najbardziej „europejskich” rozmów i opowiadań, jakie można było sobie wyobrazić, stanowiły czar nie do zapomnienia.¹⁰

Ten styl życia ziemianina oddanego zatrudnieniom umysłowym przeniesie Vincenz w znacznie skromniejszej już materialnie wersji i na emigrację. Do jego prostej górskiej chaty w La Combe będą przyjeżdżać dla biesiad duchowych ludzie tej miary, co Sperber, Cazin, Zbinden, Hersch, Czapski, Miłosz¹¹.

Bo też i było do kogo przyjeżdżać. Vincenz to przecież swoisty baobab intelektualny, jeden z wymarłego już gatunku wielkich humanistów. Mógł swobodnie pisać

^{5/} *Zwiastun nowej przyszłości*, „Droga” 1925 nr 1, s. 1–8; *Horyzonty walki*, „Droga” 1925 nr 2, s. 6–13; *Zagadnienia etyki nowoczesnej – Abramowski i Holzapfel*, „Droga” 1929 nr 6, s. 592–607.

^{6/} *Wells. Ostatnie powieści*, „Droga” 1926 nr 10, s. 36–42.

^{7/} *Gandhi – twórca rewolucji moralnej w Indiach*, „Droga” 1927 nr 1–3, s. 6–21.

^{8/} *Stanisław Szczepanowski – idea Polski. Z okazji nowego wydania zbiorowego dzieł. Lwów 1923*, „Droga” 1924 nr 1–2, s. 88–94.

^{9/} *Religia a gospodarstwo*, „Droga” 1927 nr 11, s. 9–17 i nr 12, s. 1–17.

^{10/} *Stanisław Vincenz. Wspomnienie*, „Życie Warszawy” 1971 nr 43, s. 5.

^{11/} Ten ostatni, by leczyć się – jak sam pisał – z zatrucia historyzmem, z wyobcowania z teraźniejszości i przeszłości, z nihilizmu przemijania. Zob. eseje: *La Combe*, *Niedziela w Brunnen*, wiersz *Mittelberghheim* oraz artykuł. K.A. Jeleńskiego, „*Górami w miękkim blasku dnia*”. *O przyjaźni Czesława Miłosza ze Stanisławem Vincenzem*, „Kultura” [Paryż] 1987 nr 1–2, s. 163–170. Przedruk w: *Sprach- und Kulturkontakte im Polnischen. Gesammelte Aufsätze für A. de Vincenz zum 65. Geburtstag*, wyd. Gerd Hentschel, Gustav Ineichen und Alek Pohl, München 1987, s. 593–599.

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

o Pauzanaszu, Homerze, ale i o archaicznych sposobach rozliczeń u Huculów, o Dantem czy Conradzie, ale także i o węgierskim krajobrazie, o Hamlecie, Don Kichocie, Fauście, ale i o Gandhim czy roli mowy w życiu człowieka, o serbskiej epice ludowej i o Mickiewiczu, o Norwidzie i o chasydyzmie¹². To tak, jakby Parandowskiego połączyć z Bystroniem i doprawić Buberem.

Dla wielu był rodzajem mędrca, „starca” z prawosławnej tradycji.

Nieszczęśliwy jest człowiek, który nie spotkał w życiu nauczyciela [...] – pisał J. Czap-ski – który nie spotkał w młodości człowieka, jakim dla mojego pokolenia był Vincenz, przyjaciel, który nam odkrywał „testamenta żywotów przeszłych” i był dla nas s u m i e n i e m h i s t o r i i.¹³

Reprezentuje rzadki gatunek, gatunek, któremu wiedza humanistyczna zawdzięcza swoje najwyższe osiągnięcia: prywatnego myśliciela, przerzucającego pomosty pomiędzy różnymi dyscyplinami [...] – to słowa Cz. Miłosza.¹⁴

I na koniec raz jeszcze J. Iwaszkiewicz:

Vincenz [...] sięgał w opowiadaniach swoich do „bajecznych czasów” Pokucia. Ale nie tylko podania ukraińskie, polskie, rumuńskie, zbójnickie legendy i pieśni były treścią tych niezapomnianych rozmów [...]. Vincenz z powołania był filozofem [...]. Od niego usłyszałem po raz pierwszy o Wittgensteinie i Holzapflu – i chyba już więcej tak wnikliwych i tak detalicznych przekazów o nich nie słyszałem. Ta mieszanina ludowo-filozoficzna była jednym z największych uroków tego niezwykłego człowieka [...].¹⁵

I rzecz charakterystyczna – Vincenz, człowiek dialogu i rozlicznych przyjaźni, nie doczekał się jednak swego Eckermanna¹⁶. Z tym większą uwagą warto przy-rzecz się jednemu, jak dotychczas, opublikowanemu zapisowi rozmowy z pisa-rzem¹⁷. Jego autorem jest J.U. Marbach, germanista i pedagog, rektor Scuola Sviz-zera w Neapolu i profesor na tamtejszym uniwersytecie, autor obszernej książki

^{12/} Zob. zbiory esejsów Vincenza: *Z perspektywy podróży*, Kraków 1980, s. 413; *Po stronie dialogu*, t. 1–2, Warszawa 1983, s. 370, 268; *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 246 oraz artykuł *Resztki archaicznej kultury u Huculów*, „Ziemia” 1935 nr 10, s. 211–217 i odb. Warszawa (1935).

^{13/} *Stanisław Vincenz*, „Kultura” (Paryż) 1971 nr 3, s. 128.

^{14/} *La Combe*, w: S. Vincenz *Po stronie dialogu*, t. 1, przedmowa Cz. Miłosza, Warszawa 1983, s. 25.

^{15/} J. Iwaszkiewicz *Stanisław Vincenz. Wspomnienie*.

^{16/} Rolę taką pełnią częściowo Ireny Vincenzowej *Rozmowy ze Stanisławem Vincenzem* („Regiony” 1993 nr 1, s. 17–37, nr 2, s. 118–154; nr 3, s. 106–131; nr 4, s. 85–110; 1994 nr 1, s. 86–114; nr 4, s. 99–136; 1995 nr 1, s. 66–113; nr 2, s. 16–60; 1996 nr 1, s. 107–138; 1997 nr 3, s. 105–119). Rzecz jednak w tym, iż przynoszą one w większym stopniu portret człowieka niż myśliciela.

^{17/} J. Marbach *Rozmowa ze Stanisławem Vincenzem*, tłum. J. Torosiewicz, „Wiadomości” (Londyn) 1976 nr 7, s. 2.

Interpretacje

*Herder und die schweizerische Literatur*¹⁸, jeden z duchowych uczniów Vincenza. Rozmowa miała miejsce w czasie pobytu pisarza we Włoszech w 1955 roku, gdzie gościł w Rzymie na zaproszenie abp. Iwana Buczko, wizytatora apostolskiego dla Ukraińców obrządku bizantyjskiego w Europie Zachodniej, i w Neapolu, gdzie podejmował go właśnie J.U. Marbach.

Rzecz dotyczyła koncepcji dziejów, a więc tematu dla twórczości Vincenza fundamentalnego i zarazem słabo rozpoznanego. W dotychczasowych uwagach na temat stosunku pisarza do historii jako nauki¹⁹ czy koncepcji czasu w *Na wysokiej poloninie*²⁰ poprzestawano na dość ogólnych stwierdzeniach, iż był on krytykiem idei stałego i wszechstronnego postępu, że bliższy był mu raczej czas cykliczny, znamieny dla kultur archaicznych. Nie pisano już jednak np., czy i jak Vincenz próbował wyplątać się z błędnego koła ustawicznych nawrotów, albo jak godził owe sympatie z chrześcijańską koncepcją historii zbawienia, która realizuje się przecież w czasie linearnym. I nie ma w tym nic dziwnego. Wszak *Na wysokiej poloninie* i eseje w większym stopniu ukazują Vincenza antropologa kultury, myśliciela religijnego i znawcę antyku niż filozofa dziejów.

Tekst Marbacha może więc mieć wartość nie tylko sam w sobie, ale także jako swoisty klucz do interpretacji dzieł tego pisarza. Rozpoczyna go szereg uwag na temat Vincenza jako rozmówcy:

[...] lubił swobodną rozmowę, gawędę, w której jednak osadzał niespodzianie energiczne akcenty. Zaskakiwał na przykład partnera pytaniami [...]. Zmuszał go do rozważania, do pomyślenia wraz ze sobą. Nienawdził wyświechtanych pojęć, wrzucał je do tygła swego krytycznego myślenia, z którego nieraz wychodziły w całkiem nowym blasku. Lubił dialog sokratyczny, przeciwieństwo jako środek wyjaśnienia, wątpliwość jako metodę poznania. [...] przypomniał mi raz, że Platon sam poddawał w *Sofistice* swoje idee krytyce [...]. Nietzsche – tłumaczył [...] – jest monologistą, brak mu dialogu [...]. Platon przenosi własne wątpliwości na inną osobę, a potem stojąc ponad dialogiem rozważa tę wątpliwość. Błędem współczesnych w ogóle jest, że monologują.²¹

Po tych wstępnych uwagach Marbach przechodzi do sedna sprawy:

^{18/} Neapol 1954, s. 326.

^{19/} E. Czaplejewicz *Czas Vincenza*, „Przegląd Humanistyczny” 1986 nr 3–4, s. 141–156.

^{20/} Tenże oraz M. Klecel *Na przełomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej poloninie”*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin–Rzym: RW KUL – Fund. Jana Pawła II Pol. Inst. Kult. Chrześc. 1994, s. 125–146; P. Nowaczyński *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura – mit – idee*, tamże, s. 73–75; A. Karcz *Sakralna wizja świata w Stanisława Vincenza „Na wysokiej poloninie”*, tamże, s. 108–112.

^{21/} Obszerniej pisze o tym Vincenz w szkicu *Archaiczna filozofia. Myśliciele z Miletu i pitagorejczycy*, w tegoż: *Eseje i szkice zebrane*, t. 1, wybór i wstęp A. Vincenz, przygot. do druku M. Klecel i A.St. Kowalczyk, Wrocław, Wirydarz 1997, s. 136–137.

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

Pewnego dnia spytałem Vincenza, czy nie mamy prawa przyjąć coraz wyższego rozwoju ludzkości, jak to proponował Hegel, a w ostatnich czasach znowu Holzapfel. Postulat taki dalby się chyba obronić, jako że mimo chwilowych niepowodzeń – jeśli brać pod uwagę cały rozwój ludzkości – nie zaginęły żadne zasadnicze wartości, gdyż każda epoka przekazuje zawsze swe osiągnięcia następnej.

Odpowiedź brzmiała niemal szorstko, jak gdyby moje pytanie poruszyło szczególnie czujną stronę jego sumienia:

– Wartość? Co to znaczy wartość? Miłość! Gdzie kończy się miłość, zaczyna się komunizm. Rozwój? Wiara, że w rozwoju nic nie ginie, jest przesądem! Gdzie jest starogrecka muzyka z jej ćwierćtonami? Zaginęła na zawsze!

Dlaczego Vincenz oburza się na słowo „wartość” i przeciwstawia mu „miłość”? Przecież miłość to także wartość. Jak biegnie myśl tego człowieka?

„Wartość” w znaczeniu filozoficznym, a nie potocznym, wiąże się bez wątpienia w XX w. z neokantyzmem, a więc tym nurtem w filozofii, który w czasach młodości Vincenza zdominował nauczanie uniwersyteckie i skłonny był, przynajmniej w wariacie badeńskim, potraktować całą filozofię jako refleksję nad wartościami. Neokantyści – a mam tu na myśli przede wszystkim Rickerta²² – sytuowali je poza czasem, poza przestrzenią, poza rzeczywistością; tworzyli z nich odrębną sferę uniwersum. Wartości – mówili dość paradoksalnie – choć właściwie nie istnieją, to jednak obowiązują (*gelten*). Realizowane – tworzą dobra kulturowe, takie jak sztuka, nauka, prawo, w których urzeczywistnia się dopiero Piękno, Prawda, Dobro itd.

Dzieje w wizji neokantystów rozgrywają się właśnie w sferze kultury, w sferze – mówiąc językiem N. Hartmanna – ducha zobiektywizowanego i pojmowane są jako proces realizowania wartości. Tymczasem Vincenz, kiedy mówi: „nie wartość, lecz miłość”, przenosi nas ze świata wytworów w sferę relacji międzypersonalnych. Daje do zrozumienia, że idąc po linii wartości w gruncie rzeczy nie trafiamy do tej fundamentalnej przestrzeni, w której dzieje się toczą. To człowiek jest podmiotem historii, a nie zautonomizowana, oderwana od niego, bytowo usamodzielniona kultura. Przemawia więc w imię personalistycznej wizji dziejów²³.

^{22/} M. Wallis-Walfisz *Henryk Rickert*, „Przegląd Filozoficzny” 1937 z. 3, s. 295–319 i odb.: Warszawa 1937 s. 27; ks. E. Boronowski *Filozofia wartości Henryka Rickerta*, „Roczniki Filozoficzne” 1949–1950, s. 298–316; A.L. Zachariasz *Wartości i kultura w filozofii Henryka Rickerta*, w: *Perspektywy historyzoficzne*, praca zbiorowa pod red. J. Litwina, Wrocław 1979, s. 181–223; A. Przyłębski *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań, Wyd. Nauk. UAM 1993, s. 158 (rozdz. 4: *Rickertowska filozofia wartości*, s. 54–70).

^{23/} Na temat jednostki jako podmiotu dziejów zob.: ks. A. Wawrzyniak *Wprowadzenie do filozofii dziejów*, „Filozofia” 1983 nr 8, s. 103–104 i 94–97 (tekst nieautoryzowany) oraz M. Gogacz *Człowiek – podmiot czy przedmiot dziejów. Refleksja problematyzująca*, „Ateneum Kapłańskie” 1986 z. 2, s. 242–253. Pożyteczna jest też w tym zakresie lektura książki ks. P. Moskała *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Lublin, RW KUL 1993, szczególnie s. 155–160, 174–181.

Interpretacje

Czy w sposób szczególnie zwraca się przeciwko neokantyzmowi? Na pewno nie. Gdyby tak było, nie nazywałby starogreckiej muzyki wartością, lecz jedynie dobrem kulturowym, które urzeczywistnia Piękno. W istocie zwraca się generalnie przeciwko takiemu myśleniu o dziejach, w którym sens ludzkiej historii polegałby na realizowaniu wartości w kulturze. Trzeba nam bowiem pamiętać, iż w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku była to pod wpływem neokantyzmu wizja niezwykle rozpowszechniona. Jej elementy odnaleźć możemy nawet w *Filozofii dziejów* ks. F. Sawickiego, który neokantystą przecież nie był i dość mocno akcentował podstawowe znaczenie osoby ludzkiej w historii. Vincenz zaś jako personalista nie może się zgodzić z tezą, że tą podstawową rzeczywistością, najwyższą w swojej randze, jest właśnie kultura – i to na dodatek kultura w służbie wartości, a nie osób.

Byłoby rzeczą interesującą poznać bliżej poglądy Vincenza na temat podmiotu dziejów. Zapewne powiedziałby, że jest nim człowiek jako jednostka – realizująca się ze względu na swój społeczny wymiar w kontaktach z innymi – a nie różnego rodzaju zbiorowości: klasy, pokolenia, narody, cywilizacje. I to niezależnie, jak pojmowane – czy jako suma indywidualuów, czy jako swego rodzaju zbiorowy byt substancjalny, organizm społeczny, mający swe życie w czasie. A nie są to wszystko wybory błahe. Tylko w pierwszym bowiem wypadku mamy do czynienia z postawą w gruncie rzeczy personalistyczną, pozostałe lokują nas bądź po stronie skrajnego indywidualizmu, bądź totalitaryzmu²⁴.

Marbach podniósł jednak inny, bardziej dla niego znaczący wątek rozmowy. Jak pamiętamy, irytację Vincenza – kto wie czy nie największą – wywołało twierdzenie, że „każda epoka przekazuje zawsze swe osiągnięcia następnej”, a więc że w dziejach zachodzi proces kumulowania się wartości. Mówił zatem Marbach jak wyznawca oświeceniowych idei postępu. Właśnie problem postępu i sposobu, w jaki się on dokonuje, stanie się kolejnym przedmiotem rozważań.

Siedzieliśmy na obszernym tarasie starego pensjonatu oddaleni o rzut kamienia od pałacu Benedetta Croce na via Crispi. Przed nami najwspanialszy widok świata: granatowa Zatoka Neapolitańska. Na lewo delikatnie wznoszące się ku lazurowemu sklepieniu nieba kontury Wezuwiusza, który właśnie świecił w białym kręgu świeżego śniegu; na prawo, między murami koloru ochry, ciemne sady pomarańczowe z błyszczącymi owocami; przed nami szerokie morze. Podjąłem znowu nic rozmowy.

– Pan przecież napisał przed wielu laty książkę o Heglu. Czy nie sądzi Pan, że jego metoda dialektyczna mogłaby nam pomóc jako wyjaśnienie procesu rozwojowego?

– Krytyka Crocego, odpowiedział mi polski pisarz, wskazuje całkiem słusznie, że Hegel przejął teorię przeciwstawieństw od Heraklita i sfalszował. Dla Hegla istnieje tylko teza i antyteza. Dlatego nie istnieje dla niego żadna prawdziwa indywidualność. Ale istnieje nie tylko teza i antyteza, to uproszczenie dzisiejsze: kto nie jest komunistą, musi być kapitalistą. Filozofia Hegla: najgenialniejsza sofistyka! I ona zawładnęła prawie całym XIX i XX wiekiem.

^{24/} Ogólnie o miejscu człowieka w świecie krótko i rzeczowo pisze J.M. Bocheński *Pięć myśli*, w tegoż: *Sens życia i inne eseje*, Kraków, Philed 1993, s. 53–54.

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

– Dlaczego sofistyka?

– Że starożytność grecka została „zachowana” w chrześcijaństwie, jest sofistematem. Hegel zaprzecza tragiczności straty. W tym leży podstęp i fałsz: ten optymizm, że nic nie ginie. Czy rzecz ma się tak, że Wagner, ponieważ żył później, jest lepszy niż Bach? Nie, w Wagnerze Bach nie jest „zachowany”. W wypadku straty indywidualność przestaje istnieć. Dla mnie życie huculskie przestało istnieć. Hegel neguje indywidualność. Uważa ją nie za wartość, ale tylko za „fazę”. Zło jest dla niego tylko nieobecnością dobra. Na skutek tego życie traci napięcie.

Wypowiedź Vincenza dotyczy, jak widzimy, dwu w istocie zagadnień; antyindywidualizmu systemu Hegla i sposobu rozumienia w nim zła, przy czym obydwa – choć słowo to nie pada – służą do podważenia tezy o zachodzeniu postępu w dziejach.

Najpierw więc o pierwszej sprawie. Bez wątpienia dla Hegla rzeczywistością podstawową, fundamentalną były zawsze pewne treści ogólne. A więc np. człowieczeństwo, a nie poszczególni ludzie. Ci jawią się bowiem tylko jako pewne konkretyzacje owych treści ogólnych. W podobny sposób Hegel patrzy także na dzieje. Są dla niego ruchem, zmianą, ewolucją jednego, całościowego bytu natury duchowej. Poszczególni ludzie czy narody to jedynie swoiste przejawy tego podmiotu, niczym wyłaniające się z oceanu fale, momenty w jego „życiu”. Cały zaś proces dziejowy poddany jest prawu przechodzenia od tezy przez antytezę do syntezy. Vincenz mówi co prawda tak, jakby w antytezie mieściła się już teza, co nie jest ściśle, ale ogólnie myśl, że to, co późniejsze, zawiera w sobie to, co wcześniejsze, jest niewątpliwie myślą Hegłowską. Można więc powiedzieć, że w chrześcijaństwie zachowana została starożytność grecka.

Hegel zauważał oczywiście większe skomplikowanie procesu dziejowego, niż to ma miejsce w tzw. kumulatywnej historii dziejów, gdzie zasadniczo panował pogląd, iż są one spokojnym gromadzeniem osiągnięć przeszłości. Zdaniem Vincenza zaś, czy pojmiemy proces dziejowy w sposób nieskomplikowany, jak to w czasach oświecenia zrobił Condorcet²⁵, czy w sposób bardziej skomplikowany, jako rozwój przez przechodzenie od tezy przez antytezę do syntezy, a więc w sposób dialektyczno-konfliktowy, to tak czy inaczej nadal twierdzimy, iż w dziejach nic nie ginie, że przeszłość jest zawsze zachowywana w przeszłości.

W ocenie Vincenza jest to pogląd fałszywy, a źródło błędu tkwi w tym, że niemiecki filozof „neguje indywidualność” i „zaprzecza tragiczności straty”. Dla Hegla – powiada pisarz – istnieje tylko teza i antyteza. Dlatego nie istnieje dla niego żadna prawdziwa indywidualność.

Jak to rozumieć. Chodzi zapewne o to, że indywidualność jest zawsze czymś odrębnym, oryginalnym, co nie wyłania się z dialektycznej gry przeciwieństw w procesie dziejowym, nie jest jego momentem, fazą, ale jest czymś swoistym, czego nie da się wyjaśnić wyłącznie przez odwołanie się do Hegłowskich praw historycznego

^{25/} A.N. Condorcet *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1957, s. 260.

Interpretacje

rozwoju. Jeżeli teraz przyjmiemy, że indywidua, czy to jednostki, czy całe kultury – Vincenz podaje jako przykład kulturę huculską – giną bezpowrotnie, to dzieje mają niewątpliwie wymiar tragiczny i daleko im do optymistycznej wizji kumulowania się wartości w procesie uzgadniającego jednoczenia się przeciwieństw, jak chce Hegel. Po prostu w dziejach istnieje, zdaniem Vincenza, zjawisko unicestwienia indywiduów, zjawisko straty nieodwracalnej. Indywiduum bowiem, jako rzeczywistość niepowtarzalna, nie może się zachować jako moment przeszłości, przestając być zarazem tym indywiduum.

Vincenz mówi jednak także i coś więcej. Posłuchajmy raz jeszcze:

Hegel neguje indywidualność. Uważa ją nie za wartość, ale tylko za „fazę”. Zło jest dla niego tylko nieobecnością dobra. Na skutek tego życie traci napięcie.

Vincenz – jak więc widzimy – odrzuca koncepcję zła jako braku dobra: dla niego polega ono na zniszczeniu indywidualności. W jaki jednak sposób zniszczenie indywidualności może być przeciwstawione nieobecności dobra? Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż pisarz nie do końca przemyślał teorię zła jako braku dobra. Przecież strata indywiduum jest właśnie nieobecnością, jest brakiem takiego dobra, jak indywiduum. Wydaje się więc, że w istocie nie ma tu żadnego przeciwstawienia. Czyż śmierć matki, czyli zniszczenie jakiegoś indywidualnego bytu, nie jest brakiem pewnego dobra w rodzinie?

Gdzie więc faktycznie tkwi owa przyczyna sprzeciwu Vincenza wobec zdania, że zło jest tylko nieobecnością dobra? Najprawdopodobniej w słowie „tylko”. Zło bowiem jako brak – jeśli właściwie rozumieć słowo „brak” – może się uwidocznić wyłącznie na tle jakiegoś bytu. Czy ja powiem, że jest brak czegoś w jednostce, czy brak jakiejś jednostki np. w rodzinie, procesie dziejowym, zawsze zło pojmuję jako nieobecność czegoś w pewnej całości. Jeśli oderwiemy nasze spojrzenie od tego szerszego kontekstu, to właściwie nigdy się ze złem nie spotkamy. Powiedzieć zaś, że zło polega na unicestwieniu jakiegoś bytu, to powiedzieć jednak coś daleko więcej i radykalniej. Teoria zła jako zniszczenia bytu jest niewątpliwie treściowo bogatsza od teorii zła jako braku czegoś w bycie. A więc jeżeli zagładzie uległa kultura huculska, to nie dlatego jest źle – powie Vincenz – że zubożona została kultura ludzkości, choć niewątpliwie także, ale przede wszystkim dlatego, że zaginęło pewne dobro... autonomiczne, a nie dobro ze względu na coś. Vincenz nie chce myśleć tak strukturalistycznie, że indywiduum ma wartość tylko w relacji do całości. Jeżeli bowiem zło będziemy pojmować tylko jako brak w pewnej całości, to wówczas bardzo łatwo dobro może być pojmowane tylko w sensie funkcjonalnym, a to jest już oczywiście deprecjacja wartości indywiduum, którego strata jest złem, według pisarza, niezależnie od tego, że ucierpiała na tym jakaś całość. Jeśli śmierć matki byłaby złem tylko ze względu na rolę, jaką mogła odegrać w rodzinie, to jednostka byłaby tyle warta, ile jej funkcja w całości. Dla Vincenza zaś jest ona dobrem sama w sobie, a nie tylko ze względu na udział np. w procesie dziejowym. Teraz staje się bardziej zrozumiałe to enigmatyczne zdanie pisarza, że Hegel uważa indywidua nie za wartość, ale tylko za „fazę”. Zderzyło się tu niewątpliwie myślenie persona-

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

listyczne z myśleniem totalitarnym, które skłonne jest uzależniać wartość jednostki od jej roli w jakiejś całości.

Pozostaje jeszcze wyjaśnić, dlaczego, zdaniem Vincenza, przy teorii zła jako nieobecności dobra „życie traci napięcie”. Rzecz stanie się nieco bardziej zrozumiała, jeśli przywołamy dalszy ciąg wypowiedzi pisarza.

– Plato [...] widział słusznie, że wcale nie wszystko, co się urzeczywistnia, jest dobre, że to, co istnieje, nie zawsze musi być skierowane ku „dobru”. Gdyby się ideał urzeczywistniał sam z siebie, to walka o urzeczywistnienie religii byłaby bezwartościowa.

Co tu się właściwie twierdzi? Vincenz chciałby zapewne powiedzieć, że gdyby wszystko, co istnieje, było skierowane ku dobru, to dzieje w sposób niejako automatyczny zmierzałyby do ideału. Nie byłoby żadnej zasadniczej przeszkody, żadnego wroga w rzeczywistości, który mógłby spowodować przerwanie tego procesu lub zmianę jego kierunku. Moglibyśmy co najwyżej mówić o szybszym lub wolniejszym zbliżaniu się do owego ideału. Zło zaś byłoby tym razem już nie brakiem czegoś w bycie, ale brakiem doskonałości, „nieobecnością dobra” w sensie niespełnienia się jeszcze ideału, który nieuchronnie się przecież zrealizuje w procesie nawarstwiania, przybywania wartości. Jeżeli zło nie jest aktywnym partnerem dobra, a jedynie brakiem, który samoistnie się wyrówna, to życie rzeczywiście musi „tracić napięcie”. Zdaniem zaś Vincenza nie wszystko, co jest, jest dobre i jest ku dobru skierowane. W świecie mamy do czynienia nie tylko ze zjawiskiem dopełniania dobra, ale także unicestwiania wartości, ginięcia indywidualności. I tu, jak się wydaje, tkwi powód sprzeciwu pisarza wobec wszelkich optymistycznych wizji dziejów²⁶.

Vincenz wskazując na śmierć całych kultur kwestionuje jednak nie tylko prawo postępu w dziejach – jako niepowtarzalne indywidualia, ginąc, nie mogą przecież ani siebie, ani nic z siebie dalej przekazywać²⁷ – ale w istocie przerywa także cały ten deterministyczno-kazualny łańcuch zbliżania się ku pewnemu ideałowi. Co więcej, można by też powiedzieć, że tak silnie akcentując autonomiczność i niemal równorzędność zła wobec dobra, a nie otwierając przy tym perspektywy na ostateczne zwycięstwo jednak dobra, wydaje się w ogóle pozbawiać dzieje sensu. Przyjdzie jeszcze do tego powrócić.

^{26/} Nie wprowadza to naturalnie pisarza – dodajmy nawiasowo – w konflikt z chrześcijaństwem. Musimy bowiem pamiętać, że zrywając z antyczną ideą powtarzalności światów, z cyklicznym modelem dziejów, znało ono w ramach przyjętej linearnej koncepcji czasu nie tylko wariant optymistycznego, kumulatywnego, spokojnego zbliżania się ku Sądowi Ostatecznemu, ale znało także wariant bardziej pesymistyczny, stałego psucia się świata, destrukcji, degeneracji, z której tylko Bóg w ostatniej chwili ratuje resztki dobra i ludzi w czasach ostatecznych. Zob.: M. Wicherowski *Spór o naturę procesu historycznego. Od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego*, Warszawa 1995, s. 30–50, 54–67.

^{27/} Hegel też dostrzegał naturalnie koniec pewnych kultur, ale uważał, że to, co w nich najistotniejsze, przechodzi do kultury następnej.

Interpretacje

Marbach nie bardzo jednak chyba zdawał sobie sprawę z zasygnalizowanych tu konsekwencji głoszonej przez Vincenza tezy o całkowitym ginięciu indywidualów w procesie historycznym. Zapatrzony w swoją ideę sukcesywnego realizowania wartości w dziejach podejmuje raz jeszcze próbę obrony paradygmatu linearo-postępowego. Zachęciło go do tego zapewne ostatnie zdanie z wypowiedzi pisarza, z którego wywnioskował, iż być może zakłada on również możliwość realizowania ideału w dziejach, tyle że nie w sposób tak bezwarunkowo zagwarantowany.

– Gdyby się ideał urzeczywistniał sam z siebie, to walka o urzeczywistnienie religii byłaby bezwartościowa – mówi Vincenz.

– A więc wierzy Pan także w pewnego rodzaju rozwój zdążający wwyż, bez czego byt wydawałby się w jakiś sposób bezsensowny? Nawet przyrodnicy, jak Julian Huxley, mówią *expressis verbis* o stopniowym procesie udoskonalania się wewnątrz ewolucji.

Jak więc widzimy, Marbach rozumuje tak: skoro nie prosta kumulacja, nie dialektyczno-konfliktowy rozwój w rytmie: teza, antyteza i na wyższym już poziomie synteza, a więc w ruchu niejako po spirali, to może dowód z teorii ewolucji. Tu niewątpliwie nie da się zaprzeczyć rozwojowi. Tak więc już nie tylko świat ludzi, świat kultury, ale i świat natury zostaje objęty prawem zmiany wiodącej ku stanom coraz bardziej doskonałym. Odpowiedź okazała się i tym razem negatywna.

– Kant rozpoznał słusznie, a w nowszych czasach Holzapfel, że pojęcie ewolucji jest wartościowaniem. Również Darwin wkłada wartościowanie w swoje pojęcie ewolucji. Jego „walka o byt” przedstawia uczłowiczenie procesów naturalnych. To właśnie krytykował Bergson u Darwina. Walka we właściwym tego słowa znaczeniu zakłada istnienie organizacji społecznej²⁸. Goethe na przykład nigdy nie mówi o ewolucji, tylko o rozwijaniu się w naturze. Czy kwiat jest „wyżej” rozwinięty niż pączek? Każda faza jest niezbędna i sama w sobie doskonała. Fizyka mówi, że nawet każdy atom i elektron jest ukształtowany indywidualnie.

Vincenz, jak więc widzimy, nie kwestionuje w zasadzie ewolucji, uważa jedynie, że aczkolwiek mamy w niej do czynienia ze zmianą, to jednak nie ze zmianą jakościową, nie z przejściem od stanu niższego do wyższego, a więc nie z postępem, jak chce Darwin. Poszczególne fazy rozwojowe są, zdaniem pisarza, urównorzędzone w wartości, każda jest niezbędna, indywidualna i „sama w sobie doskonała”. Kwiat nie jest doskonalszy niż pąk.

Jeśli poglądy te odnieśliśmy teraz do procesu historycznego, to wydają się one współgrać z wypowiedziami przedstawicieli tzw. filozofii życia, a szczególnie zaś Diltheya, który w sposób może najbardziej znaczący zajmował się u schyłku XIX w. dziejami i metodologicznymi podstawami historii nauki. On to

^{28/} Vincenz już przed wojną pisał, że idea ewolucji, zakładająca walkę o byt jako mechanizm doskonalenia w naturze, jest przeniesieniem obserwacji z zachowań ludzkich na świat zwierząt, roślin i nawet atomów – jest nieuprawnioną antropomorfizacją (*Horyzonty walki*, „Droga” 1925 nr 2, s. 9).

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

właśnie w ramach reakcji na pozytywistyczny ewolucjonizm bronił swoistości, oryginalności i równorzędności poszczególnych zjawisk kulturowych. Dzieje nie toczą się według jakichś ogólnych i koniecznych praw, według jakiegoś jednego wzoru, przeciwnie – życie rozwija się w różnych kierunkach i przejawia w różnych i równowartościowych formach²⁹.

Riposta Marbacha była natychmiastowa i w pewien sposób przewidywalna.

– W takim razie wszystko byłoby względne i nie byłoby żadnych wiecznych wartości.³⁰

Zarzut to niewątpliwie bardzo poważny i logiczny. Skoro każda epoka w kulturze jest odrębna, indywidualna i równoważna wobec innych, to jest rzeczą naturalną, że nie można ich porównywać. Porównywanie zakłada bowiem istnienie jakiejś jednej skali, która wykracza poza poszczególne fazy procesu dziejowego. Jeśli natomiast każda epoka posiada swój własny system wartości, to musimy posługiwać się jedynie jej wewnętrznymi miarami. Nie możemy wartościować ahistorycznie, nie jesteśmy uprawnieni, żeby np. ze współczesnego punktu widzenia osądzać coś w starożytności.

Jest rzeczą interesującą przyjrzeć się, jak Vincenz, akcentując tak silnie unikalność, niepowtarzalność, samoistność poszczególnych epok, stara się równocześnie uniknąć pułapki historycznego relatywizmu. Oto jego odpowiedź na obawy Marbacha.

– Dlaczego względne? Co to znaczy względne? Pojęcie ewolucji to po prostu intuicja, że wszystkie zmiany w życiu ludzkim i zwierzęcym mogą być sprowadzone do jednego planu wartości. Wprawdzie wszystko zdaje się przypadkowe, ale panuje we wszystkim plan, kierunek. Leibniz wyraża tę treść może najlepiej przy pomocy pojęcia monady. Każda jednostka jest zamknięta w sobie, jest czymś dla siebie, czymś jednorazowym. Leibniz przyjmuje jednak preegzystującą zgodę, harmonię świata. Wiemy, że człowiek może w samej rzeczy objąć umysłem pewne harmonijne proporcje wszechświata, które – jak udowadnia Hans Kayser – obiektywnie istnieją w kosmosie. Może jest coś takiego jak *p r e g z y s t e n c j a*. U Frobeniusa znajdujemy nadzieję na „wieczne” tam, gdzie pokazuje on, że w *s t y l u* wypowiada się postawa życiowa, która wydaje się istnieć w jakiś sposób jeszcze przed jej realizacją, i gdy się jedna realizacja przeżyła, zawsze jeszcze pozostaje nadzieja na dalsze urzeczywistnienie.

Leibniz, Kayser, Frobenius. Wspólny plan wartości, preegzystująca harmonia, postawa życiowa, która zdaje się wyprzedzać jej konkretne realizacje. Co skrywa ten szyfr? Co wiąże te różne nazwiska i terminy? Najogólniej mówiąc, przeświadczenie o istnieniu jakiegoś uprzedniego prawzoru, swoistej matrycy, urzeczywistnianej następnie w różnych historycznych wariantach.

^{29/} Na temat stosunku Diltheya do heglizmu i pozytywizmu zob.: Z. Kuderowicz *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 29–54.

^{30/} O relatywizmie u Diltheya zob.: Z. Kuderowicz *Światopogląd...*, s. 250–272 oraz tegoż *Dilthey*, wyd. 2. zmien. i uzup., Warszawa 1987, s. 31–34.

Interpretacje

By rzecz jaśniej ukazać, przyjrzyjmy się nieco uważniej nawiązaniom do Leibniza, który wydaje się odgrywać w tym wywodzie rolę kluczową. Jak wiemy, świat tego filozofa składa się z izolowanych, indywidualnych monad, które nie mogą na siebie wzajemnie oddziaływać. Są to monady – jak mówił on obrazowo – z zamkniętymi oknami. Dlaczego więc te tak odrębne i nieprzenikalne dla siebie światy wydają się pozostawać w relacjach przyczynowych? Zdaniem filozofa jest to tylko złudzenie. Jeśli dwa zegary wskazują tę samą godzinę, to nie jest to skutkiem oddziaływania jednego z nich na drugi, ale wcześniejszego ustawienia. Podobnie jest z monadami. Jako składniki jednego wielkiego uniwersum są zestrojone ze sobą harmonią wprzód ustanowioną. Są zsynchronizowane tak, że działania jednej następują po lub towarzyszą działaniu innej. Trzeba tylko założyć, że już na samym początku wszystkie te izolowane indywidua otrzymały jakąś wzajemność, odpowiedniość wobec siebie.

Gdyby przełożyć ogólnometafizyczne tezy Leibniza na proces dziejowy, należałoby teraz poszczególne epoki potraktować jako swoiste monady. Żadna z tych monad nie może spowodować niczego poza sobą, a więc musi być coś uprzedniego albo coś ponad, co harmonizuje te zamknięte dla siebie i w sobie rzeczywistości, aby można było mówić o jakimś sensie świata i dziejów. Vincenz nie zakłada więc, że ów sens rodzi się z wzajemnego powiązania poszczególnych faz procesu historycznego, z oddziaływania jednej epoki na drugą, przyjmuje raczej, że fundament sensu jest istnienie jakiegoś wcześniejszego pramodelu, który sprawia, iż w sumie jawią się one wszystkie jako spójna i zarazem dynamiczna całość, przy czym każda z tych epok – jak sugeruje nawiązanie do Frobeniusa – jest urzeczywistnieniem jednego z wielu dopuszczonych wariantów owego prawzoru. I tu ma właśnie źródło ta głoszona przez pisarza równorzędność w doskonałości i absolutny sprzeciw wobec teorii postępu, która będzie zawsze mówiła, że to, co późniejsze, jest doskonalsze od tego, co wcześniejsze. Przyszłość nie buduje na przeszłości, powiodziałyby zapewne Vincenz, przyszłość buduje na tym preegzystującym modelu.

Ostatecznie więc zderzyły się w tej rozmowie dwa przeciwstawne poglądy na dzieje. Marbach chciałby je widzieć jako proces sukcesywnego realizowania wartości, dodajmy – przyświecających całej historii, a nie tylko jakiejś jednej epoce. Proces jednowątkowy, gdzie przyszłość jest kazualnie powiązana z przeszłością i pomnaża jej osiągnięcia.

Zdaniem Vincenza natomiast, nie ma jakiegoś jednego potoku dziejów, który byłby spajany choćby na tej zasadzie, że wszystko, co minione, co przeszłe, jest niezbędne dla przyszłości i właściwie w jakimś sensie w tej przyszłości się zawiera, ocala. Nie istnieje jedna sekwencja wydarzeń historycznych. Dzieje są raczej paletą różnych wersji urzeczywistniających jeden prawzór.

Vincenz, przyjmując istnienie jakiegoś uprzedniego planu dla dziejów – nie jest tu wprost powiedziane, czy jego autorem jest, czy nie jest Bóg – nie chce i nie może pojmować go więc jako celu, który ma być w sposób pełny i ostateczny ziszczony u kresu historii. Uważa go natomiast za pewien system wzorczy, urzeczywistniany przez każde indywiduum w sposób dla niego właściwy, czyli zawsze odmienny.

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

Czy owa odmienność, autonomiczność poszczególnych indywidualów, np. kultur, epok, prowadzi do relatywizmu historycznego, jak chciał Marbach? Nie jest to konieczne. Są to co prawda różne warianty, ale jednak jakiejś harmonii przedustawnej. Vincenz wychodzi więc poza poszczególne epoki, przyjmując pewien niezmienny wzór, pewien plan ponadhistoryczny. Nie rezygnuje – tak jak Dilthey – z ogólnego, absolutnego systemu wartości na rzecz wartości czasowych.

A jak wyglądałby teraz sygnalizowany już w wcześniej problem obecności zła w historii? Wydaje się, że jego przejawy w postaci ginienia indywidualów nie zagrażałyby tym razem sensowności dziejów. Jeśli historia jest wariantową realizacją jakiegось uprzedniego wzorca, to jest rzeczą naturalną, że warianty owe muszą sobie ustępować. Wprawdzie zło w postaci unicestwienia pewnego indywidualum ma rzeczywiste miejsce, ale przecież zwycięża tylko w odniesieniu do jednego wariantu. Nie ma efektu totalnego, całościowego. To indywidualum istotnie ginie, ale na jego miejsce powstanie inny wariant, który też będzie realizacją tej przedustawnej harmonii. Proces dziejowy, aczkolwiek dramatyczny, nie zostaje więc pozbawiony sensu, bo sens polega na tym, że zawsze jest usiłowanie w tych różnych wariantach urzeczywistniania tego właśnie planu uprzedniego. Śmierć jednej kultury nie oznacza zatem śmierci całej kultury. Nie likwiduje jakby generatywnej funkcji owego systemu wzorcowego. Nie oznacza także, że przerywa się proces dziejowy. Jeśliby zaś proces dziejowy pojąć jako kauzalny łańcuch zbliżania się ku pewnemu ideałowi, jak chce Marbach, to kończyłby się on – zdaniem Vincenza – nie w chwili jego pełnego urzeczywistnienia, lecz wcześniej.

Ostatnie zdania kierują naszą uwagę ku zasadniczemu problemowi historiozofii – pytaniu o sens dziejów. Różne tu mogą być postawy³¹. Można więc przyjąć, że dziejom przysługuje sens, jeśli posiadają jakiś cel albo jeśli są uporządkowane, podlegają prawom, jak mówi właśnie Hegel, albo – w przeciwieństwie do modeli cyklicznych – mają rozwiązujący ich problemy kres, spełniający je finał. Można jednak spojrzeć na dzieje bardziej z perspektywy antropologicznej i wówczas przypiszemy im sens albo dlatego, że spełniają wrodzone człowiekowi potrzeby i oczekiwania, np. potrzebę sprawiedliwości, albo że umożliwiają mu realizację siebie jako osoby. Można zająć też jeszcze inne stanowisko. Uznać, że dzieje mają sens, bądź dlatego że ich przebieg wskazuje na obecność jakiejś rzeczywistości ukrytej, np. Absolutu, bądź dlatego że układają się one w jakąś harmonijną, spójną całość. Można wreszcie twierdzić, że sens całości dziejów jest w istocie niepoznawalny³².

^{31/} Najlepszą ze znanych mi klasyfikacji zrozumienia sensu dziejów – odtwarzam ją poniżej – przynosi wspomniana już praca ks. A. Wawrzyniaka *Wprowadzenie do filozofii dziejów*, s. 105–109. Zob. też odpowiedź Z. Najdera na ankietę *Czy dzieje mają sens?*, „Znak” 1975 nr 11–12 (257–258), s. 1429–1436 i Cz. Bartnika *Prolegomena do dyskusji nad sensem dziejów*, „Studia Filozoficzne” 1979 nr 3, s. 23–31.

^{32/} Takie stanowisko zajmuje np. K. Popper (*Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. A. Kraheńska, oprac. A. Chmielewski, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, Warszawa 1993, s. 272–293; *Czy historia ma jakiś sens?*), a u nas S. Swieżawski (odpowiedź na ankietę *Czy dzieje mają sens?*, „Znak” 1975 nr 11–12, s. 1425–1429).

Interpretacje

Nie znaczy to jednak, że nie przyznaje się go w tym wypadku krótszym odcinkom historii, epokom, cywilizacjom, wskazując czy to na występowanie w nich pewnych związków przyczynowo-skutkowych, czy też pewnych analogii strukturalnych między nimi³³.

A w czym upatrują sens dziejów nasi rozmówcy? Dla Marbacha – jak pamiętamy – dzieje stanowią jednolity, kausalnie powiązany proces stopniowego przybliżania się do pełnej realizacji jakichś uniwersalnych wartości, proces, w którym obowiązuje prawo kumulacji, rozwoju, doskonalenia. Dzieje są więc sensowne, ponieważ posiadają cel i podlegają zasadzie przyrostu wartości. Marbach byłby więc reprezentantem stosunkowo dość rozpowszechnionego myślenia o ludzkiej historii, w którym zakłada się postęp, mówi o wartościach i sens widzi we wzroście, w stopniowym zbliżaniu się ku ideałowi.

Vincenz tak myśleć o dziejach nie chce. Zbyt optymistyczna to wizja, ignorująca, jego zdaniem, obecność zła, które przecież nie jest tylko brakiem, niespełnieniem się jeszcze ideału. Dzieje nie są spokojnym kumulowaniem się dobra, ale mają także wymiar tragiczny, jest w nich miejsce na definitywne ginięcie indywiduów, śmierć kultur. A jeśli tak, to nie istnieje żaden kausalny łańcuch, w którym przeszłość zawsze przekazuje swój dorobek przyszłości.

Jest być może jeszcze i inny powód sprzeciwu Vincenza. Jako rasowy personalista nie chce on, jak się wydaje, umieszczać celu dziejów na ich końcu, by nie sprowadzać minionych pokoleń jedynie do roli pomostu, swoistego szczebla, który sam zostaje pozbawiony bezpośredniego udziału w finale. Wiąże się z tym także krytykowane już tu wcześniej mierzenie wartości człowieka wyłącznie jego udziałem w procesie historycznym.

Vincenz odrzucając taką wizję świata, który zmierza ku lepszemu i jest w nim stały jakościowy rozwój, nie chce jednak pozbawiać go sensu. Warunkiem sensu może być bowiem, według niego, także istnienie jakiegoś przedustawnego wzorca, wcześniejszego planu, który my następnie wariantowo realizujemy. Wszystkie obecne i minione kultury byłyby więc indywidualnymi i przemijającymi próbami urzeczywistniania owego unoszącego się ponad dziejami prawzoru. Dzieje nie tyle więc są spokojnym kumulowaniem się wartości, ile raczej historią ponawianego przez człowieka w różnych czasach i miejscach wysiłku.

Jak więc widzimy, Vincenz odchodzi od obiektywno deterministycznego rozumienia sensu dziejów, gdzie warunkiem racjonalności historii staje się występowanie w niej pewnych uniwersalnych i koniecznych praw. Sam opowiada się właści-

^{33/} Dobrym przykładem mógłby tu być O. Spengler ze swym głośnym *Zmierzchem Zachodu*. Uważał on, iż dzieje jako całość żadnego sensu nie mają, są jedynie zbiorem różnych cywilizacji. Cywilizacjom tym można jednak przypisać sens, tyle że nie w znaczeniu realizowania wartości, ale w znaczeniu właściwie morfologiczno-strukturalnym. Wszystkie one bowiem przechodzą przez te same fazy rozwojowe: narodzin, wzrostu, dojrzałości i upadku. Podlegają więc temu samemu prawu, jakiemuś dynamicznemu porządkowi. Zob.: Z. Kuderowicz *Filozofia dziejów*, wyd. 2. poszerz., Warszawa 1983, s. 217–226.

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

wie za rozumieniem znakowym. Wszystkie te zindywidualizowane epoki, kultury zostają tu bowiem potraktowane jako swoiste znaki pewnego niezmiennego, ponadczasowego prawzoru. Nie szuka się w tym wypadku powiązań przeszłości z teraźniejszością, co jest tak typowe dla modeli ewolucjonistycznych czy heglowskich, ale szuka realizowanych w poszczególnych wersjach prawartości i jeśli się je odnajduje, uznaje się daną wersję za sensowną. Z tym że od strony poznawczej musi istnieć oczywiście jakaś przedindukcyjna wiedza o tym systemie wartości wiecznych. Jej źródłem byłaby u Vincenza, jak się wydaje, religia, jako że hipoteza istnienia pewnego uprzedniego w stosunku do dziejów wzoru zakłada jednak jego Stwórcę

Hipoteza Vincenza jest niewątpliwie dość pomyslową próbą odejścia od koncepcji dziejów jako jednolitego procesu o charakterze finalistyczno-deterministycznym. Czy dawałaby się jednak zastosować nie tylko do kultur, o których, głównie za sprawą Marbacha, toczy się rozmowa, ale także i do świata osób, jako właściwego przecież, według pisarza, podmiotu dziejów? Można by tu mieć pewne wątpliwości. Rzecz bowiem w tym, że musielibyśmy wówczas przyjąć istnienie także pewnego preegzystującego wzorca człowieczeństwa, a to – jak się wydaje – nie byłoby już w pełni zgodne z sygnalizowanym tu kilkakrotnie personalizmem Vincenza. Można by zapewne tak mówić w odniesieniu do natury ludzkiej, ale już nie w odniesieniu do człowieka jako osoby. Bóg nie patrzy bowiem na świat poprzez ideę człowieczeństwa, tylko patrzy na świat poprzez idee poszczególnych ludzi, podchodzi do każdego z nas indywidualnie, a nie jako do reprezentanta gatunku. U Vincenza zaś byłoby trochę tak, jakby istniała jakaś wzorcza idea człowieczeństwa, która może być następnie urzeczywistniana w różnych wariantach. Nie wydaje się wszakże, aby powołaniem ludzi miała być realizacja jakiegoś gatunkowego ideału i aby miało ono charakter globalny. Więcej byłoby w tym platonizmu niż personalizmu. Bóg powołuje ludzi jednak raczej indywidualnie, a nie jako takich. Realizacja człowieczeństwa winna zaś być podporządkowana realizacji mnie jako indywidualnej osoby. Może nie warto jednak polemizować z czymś, co *de facto* nie zostało wyartykułowane. Cała bowiem rozmowa sprowadziła się ostatecznie do rozważań na temat życia kultury w czasie, rządzących jej rozwojem praw, gubiąc właściwie personalistyczny wymiar dziejów.

Przypomnijmy na koniec raz jeszcze podstawowe tezy Vincenza. A więc:

1. Właściwym podmiotem dziejów nie jest ani odzwierciedlenie, czy też zbiorowość, bytowo usamodzielniona kultura, ani też żadna substancjalnie pojęta zbiorowość, w rodzaju doskonalącej się w czasie ludzkości, ale zakorzeniona we wspólnocie i w niej przez miłość realizująca swe powołanie jednostka. Gdyby wyjść poza analizowany tu tekst w kierunku całej twórczości Vincenza, należałoby dodać: zakorzeniona nie tylko we wspólnocie aktualnych, ale i minionych pokoleń. To nie przypadek bowiem, że obydwie tomy esejów pisarza noszą tytuły: *Po stronie pamięci* i *Po stronie dialogu*. A jeśli tak, to wartość dziejów w odniesieniu do człowieka polegałaby na tym, że poszerzałyby one skalę możliwości realizowania wrodzonej mu postawy personalistycznej – otwarcia się na drugie „ty” i wejścia z nim w dialog.

Interpretacje

2. Proces dziejowy, jeśli nawet uznać, że tą rzeczywistością fundamentalną w nim jest kultura, nie jest ani ciągly, ani jednokierunkowy, nie zmierza do realizacji jakiegoś uniwersalnego, wspólnego dla całej ludzkości ideału, nie rządzi też nim żadne deterministycznie pojęte prawa, w tym także prawo nieuchronnego, niezależnego od indywidualnych decyzji jednostek postępu. Zdaniem Vincenza, jest on raczej szeregiem różnorodnych, autonomicznych prób urzeczywistniania jakiegoś uprzedniego planu o charakterze wzorczym. Sens historii nie zawiera się więc w jej immanentnym rozwoju, ale ma charakter w istocie transcendentny, jest umocowany na fundamencie religijnym.

Dlaczego pisarz tak stanowczo sprzeciwia się oświeceniowo-pozytywistycznej wizji dziejów? Powody są prawdopodobnie dwa. Pierwszy ma w zasadzie charakter biograficzny. Vincenz, który świadomie przeżył rzeź pierwszej i ludobójstwo drugiej wojny światowej, który bezpośrednio doświadczył skutków faszyzmu i komunizmu, nie mógł bez irytacji słuchać wywodów Marbacha o „coraz wyższym rozwoju ludzkości”. Powód drugi ma już charakter raczej intelektualny i wiąże się z przywiązaniem pisarza do idei indywidualizmu. To, że owo urzeczywistnianie wzorca może mieć tylko charakter niezależnych wariantów, a nie pewnych faz jednolitego procesu, jest spowodowane właśnie tym oryginalnym, niepowtarzalnym, autonomicznym charakterem indywidualizmu. Vincenz cały czas walczy z poglądem, że coś indywidualnego mogłoby przekazywać siebie czy coś z siebie dla zachowania w czymś innym.

Poglądy pisarza, generalnie rzecz ujmując, zakorzenione są w historiozofii europejskiego modernizmu. Nie w tym naturalnie znaczeniu, by Vincenz podejmował szczegółowe tezy Diltheya, Burckhardta czy Nietzschego. Jest niewątpliwie myślicielem samodzielnym. Chodzi raczej o wspólną dla większości filozofów tego czasu krytyczną postawę wobec pozytywistycznej idei postępu jako zasady wyjaśniania procesu dziejowego³⁴. Historią – twierdzono – nie rządzi żadne przyrodniczo rozumiane prawa, w tym także prawo postępu. To jedynie dowolne, z zewnątrz nakładane na nią schematy. Nie jesteśmy w stanie przewidywać biegu zdarzeń, nie znamy wszystkich kształtujących je sił. Wskazywano również, że teoria postępu, zakładając spełnienie, urzeczywistnienie pojętego jako cel dziejów ideału, dopuszcza tym samym możliwość zatrzymania procesu zmian historycznych, a to z kolei uznawano za nienaukową, niczym nie uzasadnioną spekulację. Głoszono także, że wiara w postęp, który miałby w sposób automatyczny i konieczny doprowadzić do osiągnięcia stanu idealnego, szerzy naiwny optymizm, sprzyja postawom pasywnym i bagatelizuje obecność zła w historii. Falszuje również ocenę przeszłości, patrzy się tu bowiem na nią z perspektywy pożądanej przyszłości, gubiąc często istotne, własne treści minionych epok. I wreszcie na koniec odrzucano przeświadczenie o istnieniu ogólnego, ponadindywidualnego podmiotu dziejów, utożsamianego z ludzkością. Poważną rolę odegrały w tym zakresie ówczesne badania etnograficz-

^{34/} Argumenty krytyczne wobec zasady postępu w sposób uporządkowany przedstawił Z. Kuderowicz *Filozofia dziejów*, s. 182–192.

Nowaczyński Vincenz – filozof dziejów

ne, w tym także wspomnianego przez Vincenza Frobeniusa, wskazujące na odmiennosc, samoistność kultur pozaeuropejskich. Już nie o historii powszechnej chciano mówić, ale raczej o historii różnych kultur i cywilizacji.

Jak widzimy, obiekcje Vincenza wobec paradygmatu linearno-postępowego pokrywają się na ogół z tym, co myślano na ten temat w czasach modernizmu. Który jednak z filozofów, czy ogólniej: myślicieli, byłby pisarzowi najbliższy, ale już nie w negacji, lecz na terenie jego własnej koncepcji, z kim chciałby rozmawiać o dziejach podczas biesiad w Słobodzie Rungurskiej? Z wymienionych – niewątpliwie Platon, ponieważ chroni przed relatywizmem wartości, i Leibniz, dla jego indywidualizmu, z nie wymienionych, a zapewne znanych mu, dwa przede wszystkim nazwiska należy przywołać: Max Scheler i Leopold von Ranke. Pierwszy, ponieważ uważał, że w dziejach chodzi o realizowanie trwałych, uniwersalnych, ponadhistorycznych wartości, z których najważniejsza jest miłość³⁵. Drugi – dlatego że akcentował indywidualny charakter poszczególnych kultur i skłonny był za pozornym chaosem zdarzeń przyjmować istnienie pewnego kierującego dziejami planu metafizycznego, boskiego porządku³⁶.

Był zatem Vincenz – gdyby określać go suchym językiem filozofii – platonikiem i personalistą, czyli antynaturalistą i antyheglistą. Może więc dlatego przyjaciele z paryskiej „Kultury” właśnie do niego skierowali Miłosza, by leczył się przy nim z „heglowskiego ukąszenia”.

A Marbach? Jak Marbach zareagował na Vincenzowską propozycję rozumienia sensu dziejów? Jego relację zamyka znamienne wyznaczenie:

Byłem wdzięczny przyjacielowi, że nie pozwolił mi odejść bez nadziei, bez zawierającej obietnicę perspektywy.

Właśnie o nadzieję tu chodzi, nadzieję, która unieważnia, przezwycięża, unieruchamia pochłaniający nas czas, otwiera perspektywę na istnienie czegoś, co t r w a i j e s t p o n a d.

^{35/} Tamże, s. 274–275.

^{36/} M. Wichrowski *Spór o naturę procesu historycznego...*, s. 89–91.