

Giambattisty Vica zmagania z chrześcijańskim historycyzmem oraz z kartezyjańskim ahistorycyzmem.

Uwagi wstępne

Wskazanie miejsca nakreślonej przez Giambattistę Vica wizji dziejów w oświeceniowym przełomie kulturowym sprawiało i sprawia nadal spore trudności różnego rodzaju specjalistom od tej i nie tylko tej epoki. Zresztą nie tylko im, bowiem fakt, że - jak pisze S. Krzemień-Ojak we wprowadzeniu do jego *Nauki Nowej* – współczesna mu opinia naukowa przyjęła przedstawioną w tym dziele wizję „bardzo chłodno” stanowi potwierdzenie, że nie wszystko w niej było zgodne z panującymi wówczas wyobrażeniami i poglądami na to, co się dzieło w dziejach¹. Rzecz jasna, od tamtego czasu zmieniły się standardy poprawności ujmowania i przedstawiania tego, co się działo w dziejach, ale nie zmieniły się one w taki sposób, aby można było w sposób odpowiedzieć na pytanie jak się ma do nich *Nauka Nowa*. Nie oznacza to oczywiście, że żadna z odpowiedzi na to pytanie nie jest uprawniona lub co najmniej inspirująca do poważnych dyskusji.

Taki charakter może mieć – moim zdaniem - próba spojrzenia na nie z punktu widzenia pojawiających się w okresie nowożytnym dążeń do uwolnienia się od tradycyjnego historycyzmu i przechodzenia albo do nowego typu historycyzmu, albo też – co w praktyce okazało się trudniejsze – do historyzmu. Historycyzm jest tutaj pojmowany w takim sensie jaki nadał temu określeniu Karl R. Popper m.in. w książce pt. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*². Łączy on go tam przede wszystkim z doktrynami Platona, Hegla i Marksa. Doktryny te oczywiście pod niejednym względem się różnią. Wspólne jednak dla nich jest

¹ Por. S. Krzemień-Ojak, *Antropologia historyczna G.B. Vica*, w: G. Vico, *Nauka Nowa*, Warszawa 1966, s. XIV i d.

² We wstępie do tej książki K.R. Popper pisze, że „pierwszym jej zdaniem jest przyczynienie się do lepszego zrozumienia totalitaryzmu i znaczenia odwiecznej walki z nim. Drugim zadaniem tej książki jest analiza możliwości zastosowania krytycznych i racjonalnych metod naukowych do zagadnień społeczeństwa otwartego. Analizuję więc zasady demokratycznej odbudowy społeczeństwa (...). Staram się także objaśnić niektóre przeszkody utrudniające racjonalne podejście do zagadnień społecznej przebudowy, a czynię to przez krytykę tych filozofii społecznych, które są odpowiedzialne za szeroko rozpowszechniony negatywny stosunek do możliwości demokratycznych reform. Najpotężniejszą z tych filozofii jest ta, którą nazywam *historycyzmem*”. Por. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2006, s. 21 i d.

takie opisywanie i wyjaśnianie dziejów ludzkości, z którego wynika, że realizuje się w nich scenariusz napisany przez jakąś siłę lub siły wyższe. Mniejsza o to, czy są one z tego, czy też z innego świata. Najistotniejsze jest bowiem to, że scenariusz ten nie może być zmieniony – nawet wówczas, gdy jego finał zostaje poznany i wywołuje uczucie lęku lub grozy. Krótko mówiąc, znakiem rozpoznawczym różnych wersji historycyzmu jest wiara „w Niezłomne Prawa Przeznaczenia Historycznego”. Krytykę tak pojmowanego historycyzmu Popper przeprowadził w rozprawie pt. *Nędza historycyzmu*³. W książce tej starał się on wykazać, że „historycyzm jest metodą marną, metodą, która nie przynosi żadnych owoców”, a przedstawiane przez różnego rodzaju historycyistów scenariusza zdarzeń są w gruncie rzeczy nie mającymi wiele wspólnego z wiedzą obiektywną prorocत्वami historycznymi, a w sensie ideowym stanowi apologię Siły⁴.

Mam wątpliwości, czy historycyzm jest jedynie „metodą, która nie przynosi żadnych owoców”, oraz czy kreślone przy jej pomocy „scenariusze zdarzeń” są jedynie „prorocत्वami historycznymi”. Sądzę bowiem, że różne formy historycyzmu są również różnymi ideologiami i – mówiąc słowami Karla Mannheim’a - wyrażają różnorakie potrzeby różnych grup społecznych, oraz stanowią uzasadnienie dla konieczności podjęcia takich działań, które mogłyby doprowadzić do zaspokojenia tych potrzeb⁵. Podzielam jednak opinię K.R. Poppera, że w każdym przypadku historycyzm stanowił i stanowi – poza wszystkim innym - pochwałę takiej siły, wobec której człowiek okazuje się bezradny i albo jej się podporządkuje, albo też zostanie zniszczony. Starożytni Rzymianie siłę tą łączyli z boginią Fortuną, a dla określenia jej mocy sprawczej posługiwali się określeniem *fatum*. Chryścijanie łączyli ją i łączą z Bogiem i mówią bądź to o *przeznaczeniu*, bądź też o *boskich planach i boskich wyrokach*. Natomiast u myślicieli nowożytnych kryje się ona za tak różnymi określeniami jak – *Matka-Natura* u oświeceniowych filozofów, *Weltgeist* u Hegła, czy „*proletariat miast i wsi*” u Marksa i marksistów. Warto przejrzeć się nieco uważniej jako to wygląda w wizji dziejów Vica, oraz spróbować odpowiedzieć na pytanie: dlaczego to wygląda u niego tak, a nie inaczej, oraz jakie stąd można wyprowadzić wnioski.

³ W *Przedmowie* do tej rozprawy streszcza on swoją argumentację przeciwko historycyzmowi. Popperowska krytyka tej metody myślenia o życiu społecznym opiera się na założeniach, że: „1. bieg dziejów ludzkich w znacznym stopniu zależy od rozwoju wiedzy. (...) 2. przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami. (...) 3. nie możemy zatem przewidzieć przyszłego biegu historii ludzkości. 4. (...) Nie jest więc możliwa naukowa teoria rozwoju historycznego mogąca stanowić podstawę przewidywań historycznych. 5. Podstawowy cel metody historycyzmu (...) okazuje się zatem nieporozumieniem”. Por. . K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 10 i d

⁴ Por. tamże, s. 49 i d.

⁵ Por. K. Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, London 1954

Uwarunkowania poglądów Vica.

Filozoficzna aktywność Giambatista Vica (1668 – 1744) przypada na okres, w którym Włochy już utraciły swoją odrodzeniową świetność, ale nie weszły jeszcze w pełni w epokę Oświecenia⁶. Związany był on z Neapolem, miastem, które około połowy XVIII stulecia stało się – obok Mediolanu – jednym z najważniejszych ośrodków życia umysłowego w tamtej części Europy⁷. Na neapolitańskim uniwersytecie ukończył on studia prawnicze i przez wiele lat był w nim profesorem retoryki. To, że jego najbliższe akademickie otoczenie przyjęło *Naukę Nową* chłodno można tłumaczyć zarówno faktem, że spora jego część skłaniała się ku tradycyjnemu chrześcijańskiemu historycyzmowi, opartemu na przekonaniu, że - mówiąc słowami Poppera – to Bóg i tylko Bóg pisze scenariusz dziejów, reżyseruje tę wielką sztukę jaką są dzieje ludzkie, oraz sprawuje całkowitą kontrolę nad jej realizacją. Można to jednak również tłumaczyć faktem, że pod koniec XVII i na początku XVIII stulecia przynajmniej w niektórych środowiskach akademickich panowała swoista moda na kartezjanizm, a *Nauka Nowa* jest w znacznej mierze antykartezjańska⁸. Do takiego wyjaśnienia faktu braku uznania dla dzieła Vica jego współczesnych skłania się m.in. Panatios Kondylis. Jego zdaniem, „Vico żył w konflikcie z neapolitańskim środowiskiem i był przez nie ignorowany” z tego właśnie względu, że sporym uznaniem cieszyła się w nim filozofia kartezjańska⁹.

Przypomnijmy zatem, że myślenie Kartezjusza o pożytkach płynących ze studiowania historii sprowadzają się do tego, że „pamiętne czyny historii dźwigają umysł ku górze”, a nawet mają „urok baśni”, ale niestety nie mają i nie dają tego, czego umysłowi ludzkiemu jest najbardziej potrzebne, a potrzebne mu jest zdobycie całkowitej pewności. Do jej osiągnięcia studiowanie historii ani nie prowadziło, ani też nie mogło doprowadzić¹⁰. W jego fundamentalnym dziele, tj. *Medytacjach o pierwszej filozofii* w ogóle nie pojawiają się żadne odwołania do historii. Co więcej, ich autor od pierwszego do ostatniego kroku tak postępuje jakby nie były mu one do niczego potrzebne. W jego przekonaniu, do tego, aby osiągnąć

⁶ Szerzej na ten temat, por. V. Titone, *La storiografia dell'illuminismo in Italia*, Mursia 1969

⁷ Z Neapolem związane były również takie znakomitości włoskiego Oświecenia jak Antonio Genovesi (1713 – 1769), autor m.in. *Listów akademickich* (postulował w nich przeprowadzenie we Włoszech „rewolucji intelektualnej”), oraz Ferdinando Galiani (1728 – 1787), autor nowatorskich poglądów na społeczną rolę pieniądza. Por. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 198 i d.

⁸ Szerzej na temat recepcji filozofii Kartezjusza, por. N. Jolly, *The reception of Descartes' philosophy*, in: John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992. pp. 393 - 423

⁹ „Gdyby Vico nie odrzucił kartezjańskiego intelektualizmu, względnie dualizmu, nie mógłby dojść do fundamentalnego założenia swojej filozofii historii. Odrzucenie tego intelektualizmu jest przy tym (jak to z reguły miało miejsce w Oświeceniu) jedynie odwrotną stroną odrzucenia dualizmu ...”. Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung...*, wyd. cyt., s. 441 i d.

¹⁰ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, wyd. cyt., s. 7 i in.

pewność w zupełności wystarczy to, co jest każdemu wrodzone, to znaczy określone zdolności poznawcze, oraz określone idee. W ten sposób kartezjańskie „ja” medytujące nie tylko manifestuje swoją autokreacyjną moc, ale także dystansuje się od tych wszystkich, którzy szukają oparcia w kimś innym lub w czymś innym niż w swoje umyślenie (*cogitare*)¹¹. W *Nauce nowej* wprawdzie nie pojawia się nazwisko Kartezjusza, jednak nie ulega wątpliwości, że to obszerne dzieło stanowi polemikę zarówno ze stanowiskiem tego filozofa, jak i z jego późniejszymi zwolennikami, zaś określenie „nauka nowa” można rozumieć jako opozycję m.in. do starej, czy też przestarzałej już nauki kartezjańskiej. Rzecz jasna, jest to tylko jedno z możliwych wyjaśnień tytułu tego dzieła.

Potwierdzeniem tej opozycji jest m.in. zamieszczony przez Vica w formie wprowadzenia do *Nauki Nowej* rysunek oraz komentarz wyjaśniający jej generalną ideę. Na rysunku tym przedstawione zostały różne siły wpływające na życie i współzycie ludzkie, a generalna idea jest taka, że poznanie tego w jaki sposób one wpływają na to życie i współzycie, oraz tego, jak zmieniają się ich wpływy i dlaczego się one zmieniają jest możliwe badając dzieje kultury i szukając w nich globalnego sensu. Te badania i poszukiwania nie tylko za swój przedmiot mają kulturę, ale także opierają się na określonej kulturze badacza, tj. takiej, która wyrasta z tradycji i posiada – poza wszystkim innym – takie symbole, które mogą być potraktowane jako swoiste klucze do zrozumienia tego, co się działo i dzieje w dziejach ludzkich – dodajmy, klucze hierarchicznie i logicznie uporządkowane.

W świetle tego rysunku najważniejszy wpływ na to, co się działo i dzieje w dziejach miał i ma „Bóg pojęty jako Opatrzność” - symbolizuje Go „trójkąt świetlisty, w którym przedstawione jest otwarte oko”. Dalej mamy dwa znaki Zodiakalne, tj. Lwa i Pannę - „znaczy to, że nauka ta będzie rozważać przede wszystkim postać Herkulesa – każdy bowiem starożytny naród ma jakiegoś Herkulesa, którego uważa za swego protoplastę”. Jeszcze dalej znajdują się: 1. ołtarz (to oczywiście symbol czci oddawanej siłom wyższym), 2. „promienie opatrności boskiej, które oświetlają wypukły klejnot” (oznaczający „serce nieskazitelne i czyste”); 3. postać Homera (symbolizującego dziejopisarza), oraz kilkanaście jeszcze innych symboli. Ich rozszyfrowanie jest zadaniem filozofa, ale filozofa nowego typu, tj. takiego, który – w odróżnieniu od swoich poprzedników – nie będzie sprowadzał tych sił odgrywających różne role w dziejach ludzkich do jednej dominującej; bez względu na to, czy będzie ją nazywał „opatrnością boską”, mocą świata natury, czy mocą ludzkiego umysłu.

¹¹ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001

Od filozofa tego oczekuje się ponadto, że będzie metafizykiem, to znaczy kimś takim, kto potrafił sporządzić pełną i całkowicie pewną „tablicę chronologiczną”. W podsumowaniu do prezentacji naczelnej idei swojego dzieła Vico stwierdza, że „promień, jakim opatrność boska oświeciła pierś Metafizyki, to racjonalne elementy tej Nauki, czyli Aksjomaty”¹².

W tak postawionym filozofowi i filozofii zadaniu Vico pozostawał generalnie zgodny ze stanowiskiem Kartezjusza. Tyle tylko że u tego ostatniego punktem wyjścia do jego realizacji nie jest ani wiara w pozytywną moc opatrności boskiej, ani wiara w moc sprawczą modlitwy i ołtarza, ani wiara w moc mitycznych i historycznych postaci oraz narodów, ani też wiara w inne moce odgrywające kluczowe role na rysunku Vica. Jest nim w jakiejś mierze wiara w moc liczby i umiejętności ścisłego liczenia, a ściślej, w moc matematyki jako tej dyscypliny, która jest najpewniejsza ze wszystkich nauk i która może posłużyć za wzorzec dla innych dyscyplin. Przede wszystkim jednak jest to wiara w taką moc ludzkiego intelektu, która nie tylko umożliwia to ścisłe liczenie i przeliczanie, ale także stawianie sensownych problemów i ich rozstrzygnięcie w takim sposób, aby nie pozostawiać już miejsca na żadne niepewności. Na fundamentalne pytanie: dlaczego filozof typu kartezjańskiego nie może pozostawić miejsca dla żadnej niepewności?, odpowiedź Kartezjusza jest jasna i jednoznaczna: nie może on tego uczynić, bowiem każda niepewność pociąga za sobą - w procesie dążenia do prawdy - kolejne niepewności, a suma tych niepewności nie może dać całkowitej pewności. Taka jest podstawa zasady myślenia o racjonalności w filozofii Kartezjusza.

Vico zakwestionował tę zasadę. W jej miejsce przyjął, że „przedmiot niepewny, niekształtny, ciemny” w miarę upływu czasu i starań kolejnych pokoleń dziejopisów staje się coraz bardziej pewny, kształtny i jasny”, aż w końcu zostaje swoistym Aksjomatem. Do tego jednak, aby poznać jak doszło do tej transformacji potrzebne są również odpowiednie aksjomaty i zasady. Warto się nieco uważniej przyjrzeć przynajmniej niektórym z wypisanych przez Vica tym aksjomatom i zasadom. Pokazują one bowiem dobrze zarówno jego odejście od kartezjańskiego ahistoryzmu, jak i stanowią świadectwo podejmowanych przez niego prób ograniczenia w istotnym stopniu chrześcijańskiego historycyzmu.

Aksjomaty i zasady Vica

Pierwszym z nich jest aksjomat o „nieskończonym charakterze ludzkiego umysłu”. Vico wyprowadza z niego wniosek ogólny, że ta właściwość ludzkiego umysłu sprawia, że po

¹² Por. tamże, s. 37

pierwsze „człowiek pogrąża się w niewiedzy”, a po drugie „uważa siebie za regułę wszechświata”. Już w tym momencie można powiedzieć, że nie jest to postawienie problemu po kartezjańsku. Na gruncie filozofii Kartezjusza bowiem ludzkiemu umysłowi przypisana zostaje wprawdzie główna rola w tym świecie, w którym usytuowane jest życie ludzkie, ale problem polega na tym, że świat ten jest nieskończony, natomiast umysł ludzki swoją drogę do prawdy zmuszony jest przejść w skończonej liczbie kroków – w przeciwnym razie pozostawi miejsce dla niepewności. Nie jest to jednak również postawienie problemu po chrześcijańsku. Na gruncie chrześcijańskich przekonań wprawdzie również uznaje się człowieka za sprawcę jego niewiedzy (i innych grzechów), to jednak jego głównym powołaniem jest nie tyle dążenie do wiedzy, co dążenie do osiągnięcia zbawienia duszy, a do tego potrzebna mu jest nie tyle wiedza (*scientia*), co rozumiana na sposób chrześcijański mądrość (*sapientia*) - mądrość, której nie ma i być nie może bez chrześcijańskiej wiary w Boga oraz w Jego moc oświecania duszy. Dobrze wyraża to augustyńska formuła: „jeśli nie możesz zrozumieć, uwierz abyś zrozumiał”

Trudno jest doszukać się podejścia kartezjańskiego również w drugim z aksjomatów *Nauki Nowej*. Wprawdzie mówi się w nim o takiej „właściwości ludzkiego umysłu”, która polega na wnioskowaniu przez analogie, a ściślej, „wyrabianiu sobie pojęcia o rzeczach dalekich i nieznanach na podstawie rzeczy znanych i bliskich” (do niezawodności tego rodzaju wnioskowania Kartezjusz również zgłaszał swoje zastrzeżenia), to jednak na gruncie kartezjanizmu przedmiotem tego zawodnego wnioskowania nie są początki cywilizacji, lecz stany świadomości i nieświadomości medytującego i zmierzającego do realizacji swoich celów „ja”.

W aksjomacie tym można natomiast doszukać się pewnych akcentów chrześcijańskich. Wyrażają się one m.in. w potępieniu pychy i próżności, zaliczanych w tej religii do grzechów zarówno takich dużych zbiorowości jakimi były i są narody, jak i takich mniejszych jakimi byli i są uczeni. Są to jednak tylko chrześcijańskie akcenty. Nie jest to natomiast chrześcijańskie wyznanie wiary w Boga i niewiary w możliwości samodzielnego osiągnięcia istotnych wartości przez człowieka. Potwierdza to pojawiające się w tym aksjomacie wskazanie na „niewyczerpane źródło wszystkich błędnych teorii na temat początków cywilizacji”. Autorytety chrześcijańskie za źródło to uznawały „grzech stworzenia” i „grzech pierworodny”¹³. Natomiast Vico uznaje za nie przenoszenie

¹³ Ten pierwszy rozumie się w chrześcijaństwie jako „odrzućenie woli Stwórcy dotyczącej podstawowych struktur Jego Stworzenia i jego przymierza (...). W ten sposób stworzenie zaprzecza również swojej własnej

późniejszych standardów kulturowych (z natury rzeczy „bogatszych i bardziej złożonych”) na wcześniejsze (z natury rzeczy „uboższe i prostsze”).

W dwóch następnych aksjomatach pojawiają się już nazwy historyczne tych, którzy kultywowali owe grzechy ludzkości, tj. takich narodów jak Chaldejczycy, Scytowie, Egipcjanie, Chińczycy, czy Hebrajczycy, oraz imiona własne reprezentujących te narody osób. Pojawia się tam wprowadzić również nazwy ogólne (takie jak historia święta, czy narody), to jednak z kartezyjańskiego punktu widzenia – podobnie zresztą jak z punktu widzenia każdego, kto bierze pojęcie *aksjomat* w dosłownym znaczeniu – nie są to już żadne aksjomaty; w nich bowiem nie ma miejsca ani na nazwy historyczne, ani też na imiona własne. Mogą to natomiast być - i w *Nauce Nowej* w gruncie rzeczy są - mniej lub bardziej prawdopodobne i wymagające uzasadnienia generalizacje historyczne.

Takie generalizacje pojawiają się również w kolejnych 60 wypisanych przez Vica aksjomatach. Niektóre z nich mają nie tyle charakter generalizacji historycznych, co generalizacji: 1. filozoficznych (np. wówczas, gdy mówi się, że „człowiek z natury skłonny jest do zła”); 2. teologicznych (np. gdy mówi się tej opatrności boskiej, która umożliwia „pohamowanie namiętności ludzkich”), 3. socjologicznych (np. gdy mówi się o budowaniu autorytetu społecznego filozofów i „podpieraniu” go autorytetem filologów), 4. etnologiczny (np. gdy mówi się, że „tradycje ludowe zawierały w sobie powszechne pierwiastki prawdy”); 5. językoznawczych (np. gdy mówi się o „zaczerpnięciu z języków łatyńskich dowodów filologicznych”); 6. prawoznawczych (np. gdy mówi się o „zasadzie racji bezpośredniej, której regułą jest równość obywatelska”) itd. Krótko mówiąc, „materia” generalizacji jest bogata i zróżnicowana, bowiem bogata i zróżnicowana jest kultura. Jednak dla badacza tej kultury to bogactwo i to zróżnicowanie może być zarówno dobrodziejstwem, jak i sporym utrudnieniem – zwłaszcza wówczas, gdy nie posiada on wypracowanych i sprawdzonych zasad jej badania. Vico miał tego świadomość. Stąd w kolejnej części *Nauki Nowej* przedstawiał te zasady.

Mają one charakter stosunkowo lapidarnie wyrażonych, ale bezwzględnie obowiązujących badacza kultury zaleceń. Dwie pierwsze dotyczą zasad poszukiwania zasad i sprowadzają się do stwierdzenia, że 1. zasad tych nie należy szukać ani u filozofów, ani u filologów, ani też u autorów innych książek, lecz w samej kulturze i to szukać odwołując się

naturze i sensowi swojej wolności, którym jest miłość do najwyższej wartości, jaka w ogóle istnieje, Boga osobowego”. Natomiast ten drugi rozumie się jako „ten stan, w którym rodzą się wszyscy ludzie”. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 131 i n.

do „najodleglejszych od nas starożytności”; 2. szukać ich należy przede wszystkim „w przemianach naszego własnego umysłu”, bowiem właśnie tam „pojawia się nigdy nie gasnące, wieczne światło prawdy, której żadnym wypadku nie należy poddawać w wątpliwość”¹⁴. Kolejne zasady to zalecenia, aby: 1. w kulturze poszukiwać nie tyle tego, co różniło ludzi, co tego co je łączyło lub też – co na to samo wychodzi – „w czym wszyscy ludzie zawsze byli i są zgodni”; oraz 2. przyjąć, że a. „wszyscy mają jakąś religię”; b. wszystkie religie „zawierają uroczyste małżeństwa”; c. „wszystkie grzebią swoich zmarłych”. Samo wyróżnienie tych trzech i tylko trzech części składowych każdej kultury podnosi Vico również do rangi swoistej zasady zasad swojej *Nauki Nowej* i posługuje się nią wyróżniając: 1. w dziejach ludzkich trzy i tylko zasadnicze epoki, tj. bogów, bohaterów i ludzi; 2. w rządzeniu ludźmi trzy i tylko trzy „rodzaje rządów, odpowiadające trzem rodzajom natury społecznej”, tj. rządy teokratyczne, arystokratyczne i ludzkie; 3. w języku trzy i tylko trzy jego zasadnicze rodzaje, tj. „język niemy”, „język symbolów bohaterskich”, oraz „język ludzki”; 4. w teologii trzy i tylko trzy jej rodzaje, tj. „poetycką poetów-teologów”, „teologię naturalną metafizyków”; oraz „teologię chrześcijańską”¹⁵.

Kilka uwag podsumowujących

Już na pierwszy rzut oka przyjmowane i postulowane przez Vica zasady istotnie różnią się od zasad przyjmowanych i postulowanych przez Kartezjusza m.in. w jego w rozprawie pt. *Zasady filozofii*. W tych ostatnich bowiem wprawdzie również wychodzi się od „zasad poznania ludzkiego”, ale już w następnym kroku przechodzi się do „zasad rzeczy materialnych”, a następnie do zasad „świata widzialnego”, oraz „zasad Ziemi”¹⁶. W rozprawie tej nic się w natomiast nie mówi o zasadach transformacji tych obszarów kultury, które zostały wyróżnione w *prolegomenach* do *Nauki Nowej*, a następnie są szczegółowo analizowane w jej kolejnych księgach. Księgi te potwierdzają, że występujące między tymi filozofami pewne zbieżności w punkcie wyjścia mają wprawdzie znaczenie, ale znaczenie drugorzędne. Pierwszorzędne znaczenie bowiem ma tutaj to, od czego się stopniowo odchodzi i do czego się stopniowo dochodzi, a dochodzi u Kartezjusza do opisywania i wyjaśnienia świata natury, natomiast u Vica do opisywania i wyjaśniania świata kultury.

¹⁴ Por. tamże, s. 138 i d.

¹⁵ „A wszystkie trzy łączy kontemplacja boskiej opatrności. Opatrzność pokierowała sprawami ludzkimi najpierw za pośrednictwem teologii poetyckiej, wpływając na nią za pośrednictwem znaków zmysłowych, które ludzie uważali za ostrzeżenia ze strony bogów, a później za pośrednictwem teologii naturalnej, która dowodzi opatrności za pomocą racji wiecznych, nie podpadających pod zmysły. Dzięki teologii naturalnej narody przysposobiły się do przyjęcia teologii objawionej, opartej na wierze nadnaturalnej, wyższej nie tylko nad zmysły, ale także nad ludzką refleksję” (tamże, s. 159).

¹⁶ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960

U obu filozofów dochodzi się również do określonych generalnych wniosków, ale wniosków zasadniczo różnych; bo przecież Kartezjusz nie podpisałby się pod generalnym stwierdzeniem Vica, że dla filozofa może być coś wyższego „nad ludzką refleksją”, z kolei Vico nie podpisałby się pod stwierdzeniem Kartezjusza, że głównym zadaniem filozofa i filozofii jest osiągnięcie najwyższego szczebla świadomości i samoświadomości. Jeśli przy tej okazji załatwi on jeszcze problem zbawienia swojej duszy, to tym lepiej dla niego i jego filozofii. Jeśli jednak go nie załatwi, to postawi to w kłopotliwej sytuacji nie tylko, a nawet tyle samego siebie i swoją filozofię, co tego Boga, któremu zawierzył (że nie jest oszustem) i któremu powierzył zbawienie swojej duszy. Rzecz jasna, wszystko to wymaga uważnego rozpatrzenia różnorodnych racji filozoficznych „za” medytowaniem i „przeciw” temu medytowaniu. Wykonania tego zadania Kartezjusz nie oczekuje jednak ani od Boga, ani tym bardziej od takich jego ziemskich przedstawicieli jakimi byli i są teolodzy. Oczekuje go natomiast od samego siebie, oraz od tych wszystkich, którzy zechcą go naśladować i postępować wskazaną przez niego drogą do prawdy. Jeśli przy tym uwikłają się w jakąś teologię, historię, fizjologię, czy psychologię, to tym trudniej będzie im dojść do prawdy. Dla Vica, człowieka nie tylko głębokiej wiary w Boga, ale także w moc sprawczą tej wiary, która była udziałem w dziejach ludzkich różnych narodów, takie postawienie sprawy, to postawienie jej na jej na bezzasadnych roszczeniach ludzkiego umysłu.

Rzecz jasna, takie eksponowanie roli wiary nie mogło liczyć na szerokie uznanie w epoce, która piórami swoich sztandarowych przedstawicieli zmierzała do pokazania i wykazania, że była ona historycznym zawalidrogą w dążeniu ludzkości do jej różnorodnych i różnorodnych doskonałości, a w kulturze zachodniej główna rola w utrudnianiu osiągnięcia tych celów przypadła chrześcijaństwu. Stąd – jak pisze Paul Hazard – postawiono Boga chrześcijańskiego „przed sądem oświeconego rozumu” i wytoczono chrześcijaństwu taki proces, jaki znały ani czasy starożytne, ani te stulecia, w których wprowadzie surowo oceniano tzw. papizm, ale jednak wierzono, że chrześcijaństwo można tak gruntownie zreformować, aby ponownie mogło dobrze służyć ludzkości¹⁷.

Takie eksponowanie roli wiary przez Vica jakie znalazło wyraz w jego *Nauce Nowej* nie mogło i nie może jednak również liczyć na uznanie zarówno Kościoła rzymskiego, jak i tych Kościołów i wyznań reformowanych, które uznają się, że jedynych dyspozytariuszy boskiego objawienia, oraz jedynych autentycznych kontynuatorów tej misji, która

¹⁷ Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972

zapoczątkowana została przez Jezusa Chrystusa i przekazywana jest z pokolenia na pokolenie jego ziemskim sukcesorom. Jest to jednak nie tylko problem teologiczny, ale także historyczny – wyrażający się najpierw w różnorodnych sporach teologicznych o rozumienie objawienia chrześcijańskich Ojców Kościoła, a później o sukcesję poszczególnych Kościołów – Zachodniego i Wschodniego, rzymskiego i reformowanych itd. W samym Kościele rzymskim stanowił on i stanowi zresztą nadal źródło różnorodnych sporów i dyskusji, dzieląc teologów na różne frakcje i teologiczne nurty. Potwierdzają to m.in. spory i dyskusje prowadzone na Soborze Watykańskim II¹⁸.

Filozofia religii Vica zdaje się być stosunkowo najbliższa tzw. „nurtowi ciągłości”. Podobnie bowiem jak jego zwolennicy opowiada się ona za poszukiwaniem i znajdowaniem w historii – mówiąc językiem teologicznym „wielu różnych ekonomii zbawczych”, oraz przypisuje różnym religiom świata „jako obiektywnym instytucjom i zjawiskom historycznym” wartość zbawczą. Jest ona jednak również bliska takim teologom i teologiom protestanckim, w których – jak w teologii dialektycznej Karla Bartha – zmierza się do pokazania i wykazania, że wszystkie religie, w tym religia chrześcijańska, nie są dziełem Boga, lecz ludzi, a dokładniej ich przekonania, że potrafią zmierzyć się z Największą Wielkością i wykreować coś, co będzie jej ziemskim substytutem; a faktycznie kreują i kultywują bałwochwalstwo. Pod niektórymi względami jest ona również bliska tym teologom i teologiom liberalnym, które starają się przerzucić pomosty między różnymi religiami i znaleźć w nich elementy wspólne – równie ważne i równie znaczące cywilizacyjnie. Lista tych teologów jest ogromnie zróżnicowana. Stąd jedynie tytułem przykładu przywołam tutaj Rudolfa Otto, który w swojej *Mistyce Wschodu i Zachodu* znajdował takie elementy u mistyka wschodniego Śankary („był nauczycielem i reprezentantem klasycznej filozofii *adwajty*” i mistyka zachodniego Mistra Eckharta (był „nauczycielem i reprezentantem scholastyki”), oraz Bedę Griffitsa, który poszukiwał i znajdował „drogę środka” między chrześcijaństwem i hinduizmem¹⁹.

¹⁸ Ks. Tadeusz Dejczner pisze, że ujawniły się w nich „trzy nurty katolickiej myśli”, tj. „nurt skrajny, zmierzający ku ekskluzywizmowi, zwany dlatego nurtem ekskluzywistycznym albo nurtem zerwania; drugi nurt skrajny zmierzający ku relatywizmowi religijnemu, zwany nurtem relatywistycznym albo nurtem ciągłości; i wreszcie trzeci, wybierający *via media*, drogę środka między skrajnymi biegunami, i kierujący się w swych dociekaniach linią wytyczoną przez *Vaticanum II*, zwanym też dlatego nurtem środkowym albo soborowym”. Por. T. Dejczner, *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, pr. zbiorowa, Warszawa 1990, s. 47 i d.

¹⁹ Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Warszawa 2000; B. Griffits, *Marriage of East and West: A Sequel to The Golden String*, Templegate Publishers, 1982.

Giambattista Vico's struggle with the Christian historicism and the ahistoricism of Descartes

Key words: ahistorism, historism, historicism, cultural turn in the Enlightenment

In the following remarks I intend to point out the place of the vision of history presented by Giambattista Vico within the Enlightenment's cultural turn through the presenting of the attempt made by this philosopher on one hand to liberate himself from traditional historicism, and on the other from the ahistoricism of the cartesian type, which was particularly popular in his circles . However, we may hardly recognize the vision of history drawn by him as fulfilling the standards of modern historicism, but it could be regarded as an important step towards this direction. Even more it is an important step towards opening of Catholicism for the dialogue between and beyond religions, as well providing evidence for understanding for the very world of culture, which for many reasons wasn't and couldn't be Christian.