

MACIEJ MANIKOWSKI

KLUCZOWE HISTORYCZNE WYDARZENIA JAKO ŹRÓDŁO WIDZENIA ŚWIATA. TRZY PRZYKŁADY Z LITERATURY EUROPY ŚRODKOWEJ

Polemizując ze stanowiskiem wyrażonym przez Chantal Delsol w jej najnowszej książce *Koniec świata chrześcijańskiego*, w której zauważa ona, iż koniec *christianitas* oznacza pojawienie się nowego pogaństwa (DELSOL 2023), Tomáš Hálik stwierdza, iż zmierzch *christianitas* oznacza zniknięcie chrześcijaństwa jako jednego i dominującego dotąd światopoglądu czy widzenia świata, co oznacza również, odwołując się do tytułu wykładu Martina Heideggera z 1938 r., że nadchodzi nowy „czas światoo obrazów” (*Die Zeit des Weltbildes*) (HÁLIK 2024). Pojawia się tutaj kluczowe, jak sądzę, pytanie prowadzące do rozumienia terminów *Weltanschauung* i *Weltbild*: czy historia jest ciągła, a to, co obserwujemy, jest tylko ewolucyjnym skutkiem dostosowywania się człowieka i świata, czy jednak jest nieciągła, pełna rewolucyjnych skoków, w ramach której jedno zamienia się z drugim, a wyznacznikami tego, jak chciał Arnold Toynbee w swej koncepcji *mimesis* (TOYNBEE 2000, 193–219, 222–224, 248–308; SKUDRZYK 1992, 73–85), są pojawiający się i nieprzystający do danych czasów geniusze? Czy, jak głosi tytuł znanego eseju Jacques’a Le Goffa, historię naprawdę trzeba dzielić na epoki? Z jednej strony wiemy, że historię piszą zazwyczaj wygrani, widząc siebie jako główne motory sprawcze wszystkich wydarzeń, z drugiej, jak choćby za sprawą Thomasa Carlyle’a czy Maxa Schelera, widzimy, że to poeci, myśliciele czy religijni geniusze, a nie politycy lub urzędnicy, są tymi, którzy nadają kształt powszechnym

Prof. dr hab. MACIEJ MANIKOWSKI – Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Człowieka i Kultury; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: maciej.manikowski@uwr.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8278-5475>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

dziejom (SZYROKA 2008, 83; SCHELER 1987, 412). George Boas (1953) zaznacza, że okresy historyczne, inaczej niż jest to dzisiaj, należałoby nazywać określeniami pochodzącymi od wielkich postaci: mielibyśmy więc wiek Beethovena, tak jak w starożytności był wiek Peryklesa (253–254). W pewnym sensie tym podwójnym szlakiem podąża Wilhelm Dilthey w swej koncepcji *Weltanschauung*, jak również ci, którzy są jego bliskimi lub dalszymi uczniami¹.

1. ŚWIATOPOGLĄD WEDŁUG DILTHEYA

Czytając tekst Diltheya *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, słyszymy dalekie echo Kartezjusza z jego *Rozprawy o metodzie*, w której ubolewa nad stanem ówczesnej nauki potrafiącej być przewodnikiem w gąszczu wzajemnie wykluczających się koncepcji filozoficznych (KARTEZJUSZ 1988, 6–7). Diltheyowska koncepcja *Weltanschauung* miała być remedium na spostrzeżony w XIX wieku konflikt systemów filozoficznych. Już w pierwszym zdaniu swego dzieła pisze:

Spośród przyczyn, które stale od nowa dostarczają pożywki sceptycyzmowi, jedną z najbardziej wpływowych jest anarchia [panująca wśród] systemów filozoficznych. Pomiędzy historyczną świadomością nieograniczonej ich różnorodności a pretendowaniem każdego z nich do ważności powszechnej zachodzi konflikt, który o wiele silniej wspiera ducha sceptycznego niż jakakolwiek systematyczna argumentacja (DILTHEY 1987, 115; por. KOŁAKOWSKI 1998, 158).

Pod koniec tych uwag wstępnych nieco sarkastycznie dodaje słowa, które i dziś mogłyby paść:

Tak oto sprzeczność pomiędzy wzrastającą świadomością historyczną a dążeniem filozofii do uzyskania ważności powszechnej staje się coraz ostrzejsza, coraz to bardziej rozpowszechnia się atmosfera pełnej rozbawienia ciekawości co do systemów filozoficznych – jaką publiczność skupią wokół siebie i jak długo wytrwa ona przy nich (DILTHEY 1987, 117).

¹ Tekst niniejszy jest jednym z pierwszych, w których podejmuję zagadnienie „widzenia świata”, nazywane tutaj „epistemologicznymi okularami”, rozpatrywane w filozoficznym odczytywaniu literatury.

Widać tutaj, z jednej strony, napięcie, za Guardinim moglibyśmy słusznie powiedzieć *biegunowe napięcie* (GUARDINI 1998, 24–28), między historią, życiem, tym, co jest dynamiczne, a tym, co teoretyczne, statyczne, być może nawet upraszczające, a z drugiej strony, z tendencją do daleko posuniętej obiektywizacji i powszechnej ważności². A przecież, co jest niejako cechą definicyjną *Weltanschauung*, „ostatecznym korzeniem światopoglądu jest życie” (DILTHEY 1987, 120), bowiem to nasze postawy wobec świata, nasze odczytywania świata, stanowią podstawę tego, co nazywamy *Weltanschauung* (DILTHEY 1987, 124n). W analizach Diltheya, a także innych autorów, znajduję to, co pozwala ukazać kształtowanie się owego specyficznie pojmowanego *Weltanschauung* w powieściach Sándora Máraiego, Ericha Marii Remarque’a i Josepha Rotha, a jest zależne od ważnych czy kluczowych dla bohaterów epizodów historycznych.

Uwzględniając strukturę *Weltanschauung*, Dilthey pokazuje wpierw, że decydujący jest tutaj *obraz świata*: „na podstawie pewnego obrazu świata rozstrzygnąć można pytanie o znaczenie i sens świata i na tej podstawie wprowadzić ideał, dobro najwyższe, najogólniejsze zasady kierowania życiem” (DILTHEY 1987, 126). To właśnie obraz świata, jaki jest nam dany, z jakim się spotykamy, świat jakim go postrzegamy, decyduje o tym, że taki, a nie inny światopogląd jest nam bliższy. Czym jest obraz świata? Jest on tym, co „powstaje [...] z naszego zachowania, które ujmuje przedmioty i rozwija się w regularnym następstwie etapów poznania” (DILTHEY 1987, 127). Pobrzmiewa tu echo nie tylko Kanta czy kantyzmu, może w jego najwcześniejszej wersji, lecz także całej filozofii nowożytnej, gdzie mamy do czynienia nie z rzeczą, którą poznajemy, a z przedmiotem poznania (przedstawieniem czy wyobrażeniem), który jest niejako wspólnym wytworem naszego aparatu poznawczego i oddziałującego na nas świata. Z jednej strony, jak czytamy u Kanta, jest on wynikiem specyficznych epistemologicznych okularów (wyjaśnię to później), gdzie rzeczywistość ujmowana jest poprzez „formy oglądu” (a nie zwyczajowe w literaturze – formy naoczności), a z drugiej strony – to już coś wykraczającego poza Kanta – jest to wynikiem nałożenia innych epistemologicznych okularów, jakie daje nam życie, historia czy nasze jej przeżywanie, sposób funkcjonowania w świecie, to, co Dilthey nazywa „naszym zachowaniem”. Dlatego będzie mógł napisać, że „światopogląd staje się zatem kształtujący, twórczy, reformujący!” (DILTHEY 1987, 128).

² Przyjaciół Diltheya, Paul Yorck von Wartenburg wprowadził kategorię *Okularität*, która miała podkreślać zbytnią dążność do ścisłości, zwłaszcza tam, gdzie nie było konieczności jej wprowadzania (KOSIAN 1996, 93–103).

Światopogląd bowiem jest częścią życia (nie zaś odwrotnie), a nie tylko tym, co z życia mogłoby wynikać; jest z życiem połączony nierozzerwalnymi więzami, a nie jedynie teoretyczną nadbudową nad tym, co żywe i dynamiczne. Na podstawie uwag Diltheya o samym światopoglądzie, jego kształtowaniu i strukturze, chcę przyjrzeć się obrazowi świata, bowiem wydaje się, że tutaj tkwi jądro filozoficznego rozumienia *Weltanschauung*. Dlatego odwołam się do trzech innych myślicieli, którzy pokazują – wydaje się – inną stronę tego, co Dilthey nazywał światopoglądem: do myśli Edyty Stein, Sergiusza Hessena i Stanisława Kamińskiego.

2. ŚWIATOPOGLĄD U EDYTY STEIN, SERGIUSZA HESSENA I STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO

W tekście *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* Edyta Stein, próbując pokazać specyfikę fenomenologii i tego, czy może ona być pewną postacią chrześcijańskiego światopoglądu, pojmując światopogląd z dwóch odmiennych perspektyw, można powiedzieć: węższej i szerszej. W szerszym znaczeniu rozumie ona światopogląd jako „całościowy obraz świata: pogląd na wszystko, co jest, na uporządkowania i związki, w których pozostaje wszystko; przede wszystkim na miejsce człowieka w świecie, jego skąd? i dokąd?” (STEIN 1992, 67). W tym rozumieniu nacisk, jak mi się wydaje, położony jest na całościowość i systematyczność światopoglądu, wynikającego z takiego, a nie innego poglądu (opinii czy nawet teorii), prowadzącego do tego, że mamy kompleksowy obraz świata. Węższe rozumienie natomiast jest zogniskowane na czynności, nie tylko poznawczej w sensie ścisłym, lecz przede wszystkim na naszej aktywności w świecie, dzięki której światopogląd byłby „określonym patrzeniem na świat” (STEIN 1992, 68), w którym przecież, jak zauważa Stein, inaczej ten sam świat widzi wieśniak, a inaczej mieszkaniec dużego miasta, inaczej praktyk, a inaczej teoretyk, czy wreszcie, choć tego nie ma u Edyty Stein, inaczej ten świat widzi powieściopisarz, a inaczej jego czytelnik. W tym drugim rozumieniu nacisk położony zostaje na nasz indywidualny sposób ujmowania świata, naszego widzenia świata, w którym nie tylko wiedza czy informacje są ważne. Światopogląd zatem nie musi być wynikiem jakiejś nauki, w tym i nauki ścisłej, czy nawet takiej lub innej filozofii, a jest niekiedy czymś, co „nabywamy” wraz z naszą obecnością w świecie, w kulturze, czy otoczeniu, co jest też wynikiem tego, kim jesteśmy. To pierwsza cecha *Weltanschauung*, którą będę się starał pokazać w dalszej części.

Druga strona światopoglądu, choć już obecna zarówno u Wilhelma Diltheya, jak i Edyty Stein, zostaje bardzo mocno wyakcentowana w myśli polskiego filozofa kultury i pedagoga Sergiusza Hessena, a jest nią całość i sens świata. Hessen zaczyna od własnego określenia tego, czym jest światopogląd, by później pokazać jego strukturę i drogi tworzenia się. Na początku swego tekstu *Światopogląd a filozofia*, pisze:

Światopogląd tym różni się od jakiegokolwiek poglądu albo zwykłej sumy poglądów, że stanowi pewną całość. Po pierwsze, jest ustosunkowaniem się człowieka do „świata” jako całości. Świat pozostaje w nim ujęty jako wszechświat, czyli makrokosmos. Po drugie, i człowiek, który ujmuje w nim świat jako całość, czyni to jako całościowa istota duchowa, a nie tylko za pomocą rozumu jako odrębnej „władzy psychicznej”. Ujmując świat jako całość, człowiek sam staje się małym światem, czyli mikrokosmosem (HESSEN 1968, 71).

Warto zauważyć trzy aspekty: po pierwsze, powiązanie świata i człowieka w znanej już z myśli renesansowej dialektyki makro- i mikrokosmosu; po drugie, odróżnienie światopoglądu od jakiegokolwiek poglądu czy też sumy takich poglądów; i po trzecie, że światopogląd jest efektem działania człowieka jako istoty duchowej działającej jako duchowa całość, a nie tylko jako istota rozumna. To ostatnie jest o tyle ważne, o ile nie będziemy człowieka ograniczali wyłącznie do jego władz rozumowych, a widzieli w nim również inne strony, w tym i to, co jest społeczne czy historyczne.

Dalej Hessen dodaje, że w tym naszym ustosunkowywaniu się do świata nie chodzi nam tylko o jego istnienie, lecz że jest ono

[...] zawsze też i wykryciem jego sensu i urzeczywistniających się w nim wartości. Uznanie pewnej hierarchii wartości należy, podobnie jak obraz świata, do istoty każdego światopoglądu, ponieważ do wszechświata zaliczyć trzeba z pewnością również świat wartości (HESSEN 1968, 74).

Mamy tutaj zatem dwie ważne cechy, jakie, zdaniem Hessena, musi mieć każdy światopogląd: obraz świata i hierarchia wartości, bo tylko ona pozwala nam wykryć sens świata, bo koniec końców zawsze o sens świata będzie nam chodziło. To poprowadzi polskiego myśliciela do naszkicowania nie tylko drogi, na jakiej ów światopogląd się tworzy, lecz także i tego, jak to oddziałuje na człowieka:

O światopoglądzie można powiedzieć to, co Nietzsche powiedział o filozofach: Światopogląd rozkazuje: tak ma być. Światopogląd nie jest samym odzwierciedleniem świata, ale pragnie określać i przetwarzać to, co uznaje za istotę rzeczywistości (HESSEN 1968, 75).

To, co tutaj pokazuje Hessen, jest wyraźnym wskazaniem pewnej praktycznej strony światopoglądu, związanego wydaje się z pojmowaniem go bardziej jako oglądu niż teorii, sposobu ujmowania czy patrzenia niż wiedzy: jest on specyficznym *patrzeniem* na świat, a także patrzeniem, które, za Hessenem i Nietzschem, mówi nam: tak ma być. Można zatem pokazać, że z obrazu świata wynika pewne odczucie wartości, a z niego pojawia się decyzja woli, by tak, a nie inaczej zadziałać, tak, a nie inaczej w tym świecie się odnajdywać, bo to nam pozwala na odkrywanie (a może i nadawanie) sensu.

Podobną drogą, choć z innym rozłożeniem akcentów, podąża w swych analizach światopoglądu polski filozof i metodolog Stanisław Kamiński (1998, 33–36). Wskazuje on przede wszystkim na aspekt humanistyczny pojmowania światopoglądu, który pojmuje jako

[...] zespół przekonań, które określają stosunek człowieka do świata (przyrody i społeczeństwa) oraz sens życia ludzkiego, co wyznacza takie a nie inne postępowanie. Inaczej mówiąc, jest poglądem człowieka na siebie samego i na swój własny los (KAMIŃSKI 1998, 35).

Prócz tych aspektów, na które wcześniej zwracał uwagę Hessen, jak obraz świata, odkrywanie sensu czy system wartości, Kamiński podkreśla dwa inne: przekonania oraz to, że w zasadzie światopogląd dotyczy tylko człowieka. W tym drugim aspekcie wyraźnie widać nie tyle humanistyczne, co głównie antropologiczne podejście do zagadnienia światopoglądu. Wynika to z tego, że Kamiński nie do końca – choć jest metodologiem i filozofem nauki – widzi w przekonaniach jedynie to, co ściśle naukowe. Rozróżnia on bowiem światopogląd jako to, co praktyczne i subiektywne, od tego, co teoretyczne i obiektywne. Podstawą tego pierwszego jest wiedza filozoficzna i religijna (a także to, co nazwalibyśmy „naszym byciem w świecie”), tego drugiego zaś – nauki przyrodnicze (dziś może powiedzielibyśmy – nauki ścisłe i eksperymentalne) (KAMIŃSKI 1998, 34). Nie jest zatem tak, że mamy do czynienia tylko z tzw. światopoglądem naukowym, lecz również z tym, co wynika z naszego codziennego doświadczania świata, bo oprócz wiedzy filozoficznej i religijnej w tym pierwszym aspekcie ważną rolę odgrywać będzie kultura, historia czy wychowanie, nie mające przecież zawsze naukowej ścisłości.

Tak ujmowane warunki brzegowe tego, co dla Stanisława Kamińskiego jest światopoglądem, wpływają na pojmowanie przez niego jego struktury, a co za tym idzie i jego „działania” w świecie.

Mamy trzy płaszczyzny: całościowa i jednolita wizja rzeczywistości ze szczególnym uwzględnieniem w niej pozycji człowieka, ustalona hierarchia wartości (celów) oraz na podstawie tych przekonań i przyjętej aksjologii wyznaczone postawy życiowe, które wytyczają sposób ludzkiego zachowania (KAMIŃSKI 1998, 34).

Podobnie jak wcześniej Hessen, Kamiński wyraźnie widzi praktyczne aspekty światopoglądu – to nie tylko jakiś pogląd na rzeczywistość, lecz także to, co pozwala w tak pojmowanej, rozumianej, odczytywanej czy odczuwanej rzeczywistości działać, odnaleźć swe miejsce, wyznaczać sobie cele, postrzegać siebie jako mikrokosmos czy jednostkę tak, czy inaczej odróżnioną, a przede wszystkim jako *człowieka w świecie*.

3. EPISTEMOLOGICZNE OKULARY

Zaprezentowane tutaj cztery możliwe spojrzenia na pojmowanie światopoglądu – Wilhelma Diltheya, Edyty Stein, Sergiusza Hessena i Stanisława Kamińskiego – pokazują to, co chcę uczynić osią przewodnią mojego odczytywania powieściowego dzieła Sándora Máraiego, Ericha Marii Remarque’a i Josepha Rotha, gdzie w sposób ewidentny pokazane wyżej cechy światopoglądu są narracyjnym kręgosłupem postaci rodu Garrenów, mieszkających od lat w Kassy (dziś: Koszyce), i którym historia pozwoliła patrzeć na świat zupełnie inaczej niż inni mieszkańcy Europy Środkowej tamtych czasów, co ewidentnie widać właśnie u Remarque’a i Rotha. Zanim jednak do tego przejdę, poczynię jeszcze dwie ważne uwagi, które pozwolą na zobaczenie ważkiej roli historii i jej kluczowych epizodów w kształtowaniu naszego patrzenia na świat (naszego obrazu świata), a co nazywać będę *epistemologicznymi okularami*. Posłużą mi do tego dwie myśli, jedna pochodząca od Maxa Schelera, a druga – Immanuela Kanta (to odwrócenie kolejności jest zamierzone).

W rozprawie *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, powstałej na przełomie 1916 i 1917 r., a opublikowanej jako *Vom Wesen der Philosophie* w roku 1917, Max Scheler, konfrontując swą myśl z filozofią Husserla, wskazuje, że światopogląd

[...] oznacza przede wszystkim (niekoniecznie drogą refleksji uświadomione i poznane) każdorazowo faktyczne formy „patrzenia na świat” i porządkowania danych naocznych i danych ze sfery wartości przez całości społeczne (ludy, narody, kręgi kulturowe). Owe „światopoglądy” można odnajdywać i badać w składni języków, ale także w religii, etosie itd. Również to, co nazywam „naturalną metafizyką” ludów, należy do sfery tego, co winno wchodzić w zakres słowa „światopogląd” (SCHELER 1987, 263–264)³.

Scheler podkreśla, że mamy do czynienia z „formami” patrzenia na świat oraz „formami” porządkowania danych doświadczenia zewnętrznego (oglądu rzeczywistości) i doświadczenia duchowego (wartości). W tym właśnie sensie, owe „formy” są wspomnianymi przeze mnie *epistemologicznymi okularami*, bo tylko przez nie i dzięki nim możemy patrzeć na świat i dzięki nim i poprzez nie możemy ten świat „czytać”. Nazywam to „okularami”, bowiem to one właśnie pokazują, że kiedy zakładam okulary do czytania, świat z bliska jest wyraźny, dobrze „odczytywany”, a świat dalszy zamazany i nieczytelny; kiedy natomiast dokonam zamiany, świat bliższy jest zamazany i nieczytelny, a ten dalszy – wyraźny i czytelny. To od tego, jakie mam na nosie okulary, zależy moje czytanie świata. To jest zatem owa „forma oglądu”. Nie są to jednak tylko te formy, o których pisał Immanuel Kant, budując swą własną teorię poznawania świata.

Kantowi nie chodziło wyłącznie o sam nasz sposób poznawania rzeczywistości, ale o to, by wskazać warunki możliwości poznawania świata. W całej długiej drodze, jaką przeszła filozofia nowożytna, od Kartezjusza do Kanta właśnie (a może i do Husserla), kluczem do zrozumienia poznawania rzeczywistości jest zarówno ona sama i nasz aparat poznawczy, jak i to, co dzieje się w momencie ich spotykania się w procesie poznawczym, a czego wynikiem jest to, co nazwać możemy przedstawieniem (*Vorstellung*). W tym procesie ważną rolę odkrywają formy oglądu⁴. Kant wskazuje – gdyż motywuje nim m.in. fizyka klasyczna – że takie formy są dwie: przestrzeń i czas. Przy czym nie są one empiryczne, a transcendentalne, czyli są tym, co umożliwia nasze poznawanie świata, a nie tylko fizycznie czy technicznie za to poznawanie odpowiada.

³ Choć w polskiej wersji jest „dane naoczne”, bo tak za tłumaczeniem Kanta przez Ingardena postępują inni, to chodzi tutaj o „dane oglądu”, jest tam bowiem *der Gliederung der Anschauungs* (zob. SCHELER 1921, 82–83), co można byłoby przełożyć jako „porządkowanie oglądów”. Są to przecież dane, które pochodzą z „ogłądania świata”.

⁴ Będę używał tego sformułowania, a nie przyjętego w języku polskim „formy naoczności”.

Z jednej strony przestrzeń jest „czystym oglądaniem” (KANT 1998, B39; KANT 1986, B39), a z drugiej strony, „nie jest niczym innym jak tylko formą wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych, tj. podmiotowym warunkiem zmysłowości, pod którym jedynie ogląd zewnętrzny jest dla nas możliwy” (KANT 1986, B42). Inaczej rzecz ujmując: tylko poprzez podmiotową formę oglądu, jaką jest przestrzeń, możemy widzieć przestrzenne rzeczy (czy one same w sobie są przestrzenne, czy nie, tego z całą pewnością, a o pewność tutaj chodzi, widzieć – właśnie – widzieć! – nie możemy). Podobnie jest z czasem. Kant pisze:

Czas nie jest pojęciem dyskursywnym lub, jak się mówi, ogólnym, lecz jest czystą formą zmysłowego oglądu. Różne czasy są tylko częściami tego właśnie jednego czasu. Przedstawienie zaś, które może być dane tylko przez jeden jedyny przedmiot, jest oglądaniem (KANT 1986, B47)⁵.

Taki właśnie sposób poznawania, w którym ważną rolę odgrywają formy oglądu, które mają zdecydowany wpływ na to, co i jak poznajemy, nazywam tutaj *epistemologicznymi okularami*. Oznacza to, że świat widziany przez takie okulary jest specyficzny (można tutaj powrócić do przytoczonego przykładu z okularami do czytania i patrzenia w dal). To jednak, czego nauczyli nas wcześniej Wilhelm Dilthey, Edyta Stein, Sergiusz Hessen, Stanisław Kamiński i Max Scheler, oznacza, że nie tylko przestrzeń i czas są owymi formami oglądania świata, lecz to wszystko, co jest naszym udziałem jako tych, którzy są w świecie, tych, którzy w tym świecie przeżywamy nasze życie i usiłującymi i życie, i świat zrozumieć. Tymi formami może być historia, może być jakieś ważne wydarzenie, które człowiek odbiera tak, a nie inaczej, choć obiektywnie jest ono inne, może wreszcie być i sama literatura, poprzez którą człowiek czyta świat, jak choćby Pani Bovary w powieści Gustawa Flauberta.

4. ŚWIATOPOGŁĄD POETYCKI

Jednym z ważnych typów światopoglądu, jakie wymienia Wilhelm Dilthey, jest ten, który nazywa *poetyckim*, choć, jak zauważa Zbigniew Kuderowicz (1966, 170), utożsamia on poezję z literaturą. Widać tutaj pewnego rodzaju sprzężenie, bowiem z jednej strony, co zauważa też Hessen komentujący Diltheya,

⁵ Zamiast „naoczność” piszę „ogląd”, a zamiast „wyobrażenie” – „przedstawienie”, co wydaje się bliższe Kantowskiemu oryginałowi. Gdy Kant pisze o jednym czasie, wyraźnie widać, jak mocno tkwi on w Newtonowskim pojmowaniu czasu.

poeci naznaczają epoki (Heine, Goethe, Puszkina – HESSEN 1968, 80), a z drugiej – to przeżycia są źródłem poezji (literatury), a rozumiemy przez nie samą epokę czy czas, kiedy żyje dany twórca, ów duch czasów, będący wypadkową wielu czynników, jak choćby panującego wówczas systemu poglądów, zasad czy wartości. Łatwo, co pokazuje Dilthey na przykładzie Lessinga, zobaczyć to jako drogę od epoki, przez przeżycie do konkretnego dzieła literackiego (DILTHEY 1922, 117). Przeżycie, o którym tutaj mowa, a dotyczące twórcy⁶, rozpatrywane jako przeżycie estetyczne, odznacza się trzema właściwościami: nie jest zaspokajaniem potrzeb (przede wszystkim materialnych), nie jest uzyskiwaniem korzyści, jak również nie jest uzyskiwaniem przyjemności.

To, co jest siłą napędową przeżywania danego twórcy, to z jednej strony poszczególne wydarzenia, czy też osoby, odczuwane (czyżby wpływ myśli Schleiermachera, mówiącego o uczuciu zależności wszechświata?) w aspekcie ich stosunku do życia, a z drugiej strony, owe przeżycia stanowią podłoże kultury i źródło aktywności jednostki. Jak pisze Dilthey:

Punktem wyjścia twórczości poetyckiej jest zawsze doświadczenie życiowe jako przeżywanie osobiste i jako rozumienie innych ludzi, współczesnych lub dawniej żyjących, oraz wydarzeń, w których oni uczestniczą. Każdy z rozlicznych stanów życia, przez jakie przechodzi poeta, może być określony w sensie psychologicznym jako przeżycie (DILTHEY 1922, 179–180)⁷.

Oznacza to, że w przeżyciach autora dzieła literackiego ludzie, ich zachowania, sytuacje czy zdarzenia, losy poszczególnych osób uzyskują swoje znaczenie dla ludzkiej aktywności. Same w sobie, wyizolowane, są w zasadzie bez znaczenia, wbudowane dzięki przeżyciu w widziany świat, są podstawą do działania, odczuwania, poznawania. W tym sensie są one także owymi *epistemologicznymi okularami*, bo czytając to i przeżywając, patrzymy na świat ich oczami, a jeżeli oczy są „zwierciadłem duszy”, to patrzymy na świat tak, jak oni na niego patrzą.

Według Wilhelma Diltheya, poezja, literatura i sztuka mają funkcję twórczą. Z jednej strony, jak sądzi, działalność artystyczna w ogóle nie stawia sobie za zadanie naśladowania ludzi i zdarzeń, jak i ich wiernego opisu (dziś nawet reportaż nie do końca jest wierny opisywanej rzeczywistości), a z drugiej strony – sztuka nadaje znaczenia zjawiskom, konstruuje pewne typy ludzi czy charakterów, a czyni to z pomocą artystycznej fantazji (Tolkien, który

⁶ Dilthey przecież będzie mówił i o przeżyciu, jakie ma czytelnik czytający dzieło literackie.

⁷ Przekład Kuderowicza.

odróżnia wyobrażenie od fantazji, będzie mówił tu o „wtór-stwarzaniu” czy „ponownym stwarzaniu” – TOLKIEN 2018, 259–318). Literatura stwarza fikcyjne światy, ukazując w nich pewne charakterystyczne dla danej epoki, czasów, kultury czy sytuacji tendencje. Konstrukcje te powstają dzięki przeżyciom artysty-autora, i tylko te przeżycia dostarczają literaturze materiału. W dziele *Das Wesen der Philosophie* Dilthey napisze: „Przedstawienie zdarzenia w poezji jest *nierzeczywistą iluzją pewnej rzeczywistości przeżytej* odtwórczo i podanej dla odtwórczego przeżycia, wyodrębnionej ze struktury rzeczywistości i jej powiązań z naszą wolą i uwagą” (DILTHEY 1987, 79). Idąc niejako za tym pomysłem, widać nie tylko to, że literatura czyni tę „wymyśloną i przeżytą” rzeczywistość całością kulturowo-społeczną zrozumiałą dla jednostki, lecz równocześnie zrozumiałą tylko dla tych, którzy dzięki niej będą mogli sobie odtwórczo odtworzyć to przeżycie, które było jej źródłem. Widać to wyraźnie na podstawie świata wykreowanego w *Dziele Garrenów* przez Máraiego, doświadczenia rozpadu monarchii austro-węgierskiej u Rotha czy w ciągłym patrzeniu na świat poprzez pryzmat Wielkiej Wojny u Remarque’a, gdzie przeżycie kluczowych historycznych wydarzeń jest fundamentem powieściowego świata i zrozumienia, a także odtwórczego przeżycia, jak również do poznania świata autora, bardzo często różnego od znanego nam z podręczników historii świata obiektywnego.

5. PRZYKŁAD SÁNDORA MÁRAIEGO

Ważne dla zrozumienia koncepcji *Weltanschauung* jako „widzenia świata” czy „patrzenia na świat” jest to, że mamy do czynienia ze specyficznym kołem, które wraz z kołem hermeneutycznym, istotnym dla rozumienia, domyka nasze patrzenie na świat: obraz świata, jakim wstępnie dysponujemy (*epistemologiczne okulary*) pozwala nam na przeżywanie świata, w którym jesteśmy i działamy, a to powoduje, że przeżywane ważne czy kluczowe momenty raz jeszcze stają się *epistemologicznymi okularami*, które powodują, że pojawia się nowy lub utrwała się zastany obraz świata, który ponownie rzutuje na nasze w nim funkcjonowanie. Nie jest tak, że do pewnych wydarzeń z historii podchodzimy całkowicie obiektywnie czy bez uprzedzeń, schematów czy stereotypów. Świat wokół nas i to, co w nim się wydarza zawsze czytamy poprzez *epistemologiczne okulary*. Dwa wydarzenia z życia Sándora Máraiego niech posłużą jako przykład wyjaśniający.

Węgierski pisarz, świadek XX wieku, urodził się bowiem wraz z jego początkiem, a odchodzi w roku 1989, kiedy to jego rodzinna Europa Środkowa rodzi się na nowo jako byt polityczny i kulturowy, co jest dla niej nowym wiekiem. Urodził się w prowincji Górne Węgry, w monarchii austro-węgierskiej, w mieście Kassa, dzisiaj słowackie Koszyce. Niedługo po osiągnięciu pełnoletności, jego rodzinne miasto przestaje być węgierskie, a staje się czechosłowackie i zostaje w nocy zajęte przez obce wojska. Jeszcze kilka miesięcy żyje w tym mieście, potem wyjeżdża na studia do Lipska, powraca przy różnych okazjach, ale już nigdy w nim nie zamieszka – przeniesie się: najpierw będzie to Budapeszt, potem okolice Neapolu, by ostatecznie osiąść w San Diego (by wymienić tylko te najważniejsze „przystanki”). Jednak moment wejścia obcych wojsk do rodzinnego miasta, doświadczenie, które uformowało go nie tylko jako powieściopisarza, lecz także człowieka, będzie długo przeżywał, aż stanie się tematem powieści (wprost i nie wprost) oraz jednym z zasadniczych fundamentów patrzenia na otaczający go świat. Można powiedzieć, że od tej grudniowej nocy 1920 r., kiedy wojska Czechosłowacji wkraczają do jego rodzinnego miasta, Márai zupełnie inaczej patrzy na świat, zupełnie inaczej go przeżywa, zupełnie inaczej go widzi.

Cykl powieściowy, znany dzisiaj jako *Dzieło Garrenów*, składający się w wersji węgierskiej początkowo z sześciu tomów (w innych wersjach to zazwyczaj pięć części), powstawał na przestrzeni 18 lat, przy czym dopiero w roku 1930, a więc w dziesięć lat od wspomnianych wydarzeń, zaczyna przybierać obecny, znany nam, kształt. Pierwsza powieść cyklu, *Zbuntowani*, powstała w roku 1930 i była swego rodzaju opisem buntu młodych przeciwko ojcom, którzy poprzez swe nieprzemyślane zachowania i działania doprowadzili do upadku świata, w którym uczyli żyć swe dzieci (powróci to przy okazji odczytywania powieści Remarque’a). To nie tylko upadek Austro-Węgier w wyniku I wojny światowej (co będzie ważnym aspektem widzenia świata przez Rotha), lecz przede wszystkim upadek kultury, która już nie będzie umiała się podnieść, bo nie ma tych, którzy mogliby ją na swych barkach nieść. Dopiero później, powstają najważniejsze części tego cyklu: *Zazdrośni* i *Obcy* w roku 1937 oraz *Znieważeni* i *Maruderzy*, odpowiednio w 1947 i 1948 r. Dziełem, w którym zostaje opisane to fundamentalne przeżycie, jest powieść *Obcy*, której tytuł należy odczytywać i symbolicznie, i dosłownie.

Na mocy traktatu pokojowego podpisanego 4 czerwca 1920 r. w Pałacu Grand Trianon w podparyskim Wersalu Królestwo Węgier utraciło blisko 2/3 swego terytorium i blisko 60% ludności (GÓRALCZYK 2020, 37), a wiele miast w jednej chwili znalazło się „po drugiej stronie granicy”, co przez Máraiego

zostanie ujęte pod wielce wymownym określeniem „przesunięte miasto” czy „trzęsienie ziemi”. Dodać trzeba, że to „przesuwanie się” miasta, będzie on obserwował kilkakrotnie, aż ostatecznie dostrzeże i przeżyje to, że jest ono definitywnie przesunięte. W powieści mamy oczywiście wyimaginowane miasto, nazywane bardzo często „Miastem”, pisany zawsze z dużej litery, rozpoznawalne jedynie dla rdzennych mieszkańców, przez kojarzenie pewnych szczegółów, bardziej symbolicznych niż topograficznych: Katedra z grobem królewskim⁸, Plac Główny z Katedrą, cmentarz, Wronie Wzgórze, teatr czy rodzinny dom. Jednak nie chodzi tutaj tylko o pewną sytuację, która wydarzyła się w historii miasta i samego powieściopisarza. Chodzi o przeżycie tej sytuacji, w jej trzech aspektach, które potem rzutują na to, jak Márai widzi świat.

Pierwszym jest odczucie opuszczenia, czy nawet zdrady. Miasto zostało przesunięte, ponieważ, jak ujmie to w powieści, zdecydowali o tym, w wyniku umowy, „panowie w czarnych surdutach” (MÁRAI 2012, 52 i 65) i „marność podpisanych sojuszy” (MÁRAI 2012, 31). O ile na to, co wydarzyło się po przegranej Wielkiej Wojny, mieszkańcy Kassy nie mieli właściwie żadnego wpływu, o tyle na to, co wydarzyło się bezpośrednio przed wejściem obcych, już tak, choć nic nie zrobili, ani władze Miasta, ani władze państwa. To drugie odczucie zdrady: wojsko węgierskie w obliczu decyzji możliwych tego świata wycofało się, oddając miasto bez walki, zupełnie inaczej niż w Wielkopolsce czy na Górnym Śląsku. Ponownie w dziele Máraiego pojawia się „zdrada ojców”, tutaj jeszcze bardziej dojmująca, bo w wyniku pozbawienia miasta obrony zaakceptowali oni to, co według niego akceptowalnym nie było i być nie mogło. Trzecim doświadczeniem życiowym, które on musi przeżyć, jest reakcja większości mieszkańców miasta, którzy dość szybko nie tylko akceptują tę sytuację, lecz także łatwo się w niej odnajdują, przez co widzi, jak zabójczy jest pragmatyzm, komfort i dostosowanie się.

Choć Márai kilkakrotnie do tego miasta powróci, bo jego rodzina wyprowadzi się ostatecznie dopiero w 1934 r., to te wydarzenia będą rzutowały na jego widzenie świata. Kiedy w 1938 r. na mocy tzw. pierwszego arbitrażu wiedeńskiego Kassa ponownie staje się miastem węgierskim, to będący w tym czasie w mieście Márai, widząc pod Katedrą węgierskie wojska wiceadmirała Miklósa Hortyego, pomny na to, co stało się podczas pierwszego przesunięcia miasta, smutno konstatuje, pisząc po latach w *Dzienniku* z roku 1945:

⁸ W rzeczywistości, w katedrze św. Elżbiety nie ma grobu króla, a jedynie księcia Franciszka II Rakoczego, przywódcy powstania antyhabsburskiego, którego prochy sprowadzono do Koszyc w 1906 r., co musiało być niezwykle ważne dla małego wtedy i patriotycznie wychowywanego Máraiego.

Od dwóch dni myślę o Kassy tak, jak o jakimś kochanym zmarłym. Ale realia są takie, że Węgrzy utracili Kassę nie tego dnia, gdy wkroczyły tam oddziały rosyjskie; straciliśmy ją ostatecznie tamtego dnia, gdy w listopadzie 1938 roku pojawiły się przed Katedrą oddziały Horthyego (MÁRAI 2006, 40–41)⁹.

Węgierski pisarz wiedział, że – historycznie i politycznie – w wyniku przegranej w Wielkiej Wojnie, w wyniku podziału Europy po kolejnej wojnie, w której Węgry ponownie stanęły po niewłaściwej stronie, jego rodzinne miasto już nigdy nie będzie węgierskie, to przeżycia dotyczące tego, co nazywał „przesunięciem miasta” było tak mocne, że do końca życia widział świat sprzed tych wydarzeń: nigdy nie nazywał Kassy Koszycami, nigdy nie pozwalał na to, by go w tym mieście honorowano, choć już po jego śmierci (i śmierci wszystkich jego bliskich) w Koszycach stanęła „ławeczka Máraiego”, a niekiedy pojawiają się też artykuły zastanawiające się, czy mógł on być pisarzem... czechosłowackim (PATÓ 2012, 694–710).

Bohaterowie wspomnianego cyklu powieściowego, Gábor Garren i jego syn Péter, w pewnym sensie osoby będące wyidealizowanymi postaciami jego własnego ojca i jego samego, pokazują to, co o doświadczeniu literackim czy artystycznym pisał przywoływany wcześniej Wilhelm Dilthey – punktem wyjścia twórczości jest zawsze doświadczenie życiowe jako osobiste przeżywanie pewnych sytuacji i jako rozumienie innych ludzi, sytuacji czy wydarzeń, w których uczestniczą. Dla Máraiego to, co stało się pewnej grudniowej nocy 1920 roku w jego rodzinnym mieście było na tyle mocnym przeżyciem, że zaważyło nie tylko na odczytywaniu innych ludzi (oni też byli zdrajcami czy konformistami), innych wydarzeń (miasto kilka razy przesuwano się, aż wreszcie zostało na swoim miejscu, ostatecznie utracone), innych sytuacji (głos słyszany w Paryżu przez radio ostatecznie utwierdził go w przekonaniu, że brak kultury obraża człowieka), ale także odczytywanie samego siebie: jest innym typem Odyseusza, niż ten znany mu z Homerowej *Odysei*.

Zadziwiające jest to, że Márai w swym rodzinnym mieście *de facto* przeżył tylko 20 lat, ale były to decydujące lata jego życia, związane z przeżyciami i wytworzonym w tym czasie sposobem patrzenia na świat. Mieszkał potem w Budapeszcie, Paryżu, pod Neapolem, w Nowym Jorku czy ostatecznie w San Diego; w wielu innych miastach przebywał dłużej lub krócej. Podróżował wiele, zarówno w momentach przenoszenia się z miasta do miasta, jak i po miastach, w których żył, jak długie spacery po Paryżu czy Nowym Jorku. Jego życie było podróżą i powoli zaczynał postrzegać siebie jako Odyseusza.

⁹ Polską wersję cytuję za: MÉSZÁROS 2023, 156.

Jednak przeżycia, które wytworzyły specyficzny obraz świata i jego własny sposób widzenia tego świata, doprowadziły go w końcu do smutnej konstatacji (by podkreślić to raz jeszcze): jest innym Odyseuszem. O ile ten Homerycki podróżował, ale koniec końców wrócił do domu¹⁰, o tyle on podróżując wciąż się od tego domu oddalał, aż w końcu od jego rodzinnego domu oddzielił go Ocean, wielkie morze, tajemnicza i niebezpieczna woda, żywioł, z którego (pamiętał to przecież – światy powieściowy i obiektywny już się nakładały na siebie) zaatakowali jego rodzinne miasto obcy i ostatecznie doprowadzili do jego definitywnej utraty. Jeżeli może powrócić do domu, to tylko duchowo, rozpamiętując czasy młodości czy pisząc o swym ukochanym Mieście wiersze, ale do tego miasta, którego fizycznie już nie ma, nie ma dla niego, do tego, które żyje już tylko w jego wspomnieniach, do miasta, w którego centrum stoi i Katedra, i jego rodzinny dom. Nie jest już tym Nieznajomym, który w *Krwi św. Januarego* stoi nad przepaścią, bo jako niezrozumiany zbawca ludzkości może już tylko skoczyć w otchłań; nie jest już tym, który na tytułowej „Wyspie” prowadzi monolog, mający być i spowiedzią, i wadzeniem się ze Stwórcą. Jest tylko tym, który ciągle się oddala.

6. PRZYKŁAD ERICHA MARI REMARQUE’A

Niemiecki pisarz jest tym człowiekiem, który, inaczej niż Márai (jest od niego o dwa lata starszy), wchodzi w „dorosły” świat: jest młodym żołnierzem Wielkiej Wojny, jest młodym przegranym, a świat, który po tej wojnie następuje, inny od tego, z którego wyszedł, odczytywany jest nie tylko poprzez obraz i przeżycia wojny, lecz również poprzez to, że dorastał on zbyt szybko, bo sytuacja wojny tego wymagała. Swą pierwszą powieść pisze w wieku lat 16 (wydaną dopiero w roku 1920, jako *Dom marzeń*), a jego dobrze zapowiadająca się kariera pisarska zostaje przzerwana, gdy w wieku lat 18 zostaje żołnierzem i po krótkim przeszkoleniu trafia na front we Flandrii, gdzie toczyły się najkrwawsze boje frontu zachodniego tej wojny. Tu zostaje ranny (1917), a po długim pobycie w szpitalu nie wraca już na front. Podobnie jak wcześniej Márai, po dziesięciu latach od tych ważnych w jego życiu wydarzeniach wraca do nich i w przeciągu sześciu tygodni roku 1927 pisze swą najgłośniejszą powieść – *Na Zachodzie bez zmian* (opublikowaną w 1929 r.) oraz w dwa lata później *Drogę powrotną*, nie zawsze docenianą, ale zasadniczą powieść

¹⁰ Sam Márai napisał powieść *Pokój na Itace*.

opisującą trudności z odnalezieniem się w nowym świecie tych, którzy wracają z frontu (jako przegrani), tych, którzy patrzą na świat inaczej niż ci, którzy na wojnie nie byli.

Nie ma w jego przypadku jednej powieści, bo nie jest nią tak popularna, głównie przez niedawną ponowną ekranizację powieści *Na Zachodzie bez zmian*, która by wyrażała to, jak zmienił się sposób patrzenia na świat w wyniku wojny i tego, co się na niej wydarzyło, jednak patrząc na całą jego twórczość, możemy dostrzec to, o czym już pisałem w przypadku węgierskiego powieściopisarza: wojna to epistemologiczne okulary, poprzez które Remarque patrzy na świat po wojnie, i dlatego widzi go właśnie takim, a nie innym. Można powiedzieć, że niemiecki pisarz pisze wciąż tę samą jedną powieść o wojnie i o tym, co wojna w nim zostawiła. To, co różni Máraiego i Remarque'a, to osoba narratora: u niemieckiego pisarza zawsze jest to opowieść w pierwszej osobie liczby pojedynczej, u węgierskiego – różnie.

Z jednej strony jest to nieustanne, wojenne czy wojskowe, podchodzenie do obserwowanej rzeczywistości, tak jakby bycie żołnierzem na zawsze zmieniło sposób patrzenia na świat. Remarque tak relacjonuje spacer po rodzinnej okolicy bohatera „Drogi powrotnej”:

Gwiżdże pociąg. Podnoszę wzrok. Co ja tu robię? Przyszedłem tutaj, żeby odnaleźć krajobraz dzieciństwa – a teraz wytoczam w nim okopy... To przyzwyczajenie, myślę, *nie widzimy już krajobrazu, tylko teren – teren do ataku i obrony* – stary młyn na wzgórzu nie jest młynem – to punkt oporu – las nie jest lasem – to osłona dla artylerii – takie wyobrażenia ciągle nas prześladują... (REMARQUE 2012, 126–127; wyróż. M.M.).

To, co jest w tym najistotniejsze, zawiera się w wyróżnionym przeze mnie fragmencie zdania. Nie jest to, jak zdaje się sugerować autor/ narrator/ bohater – „przyzwyczajenie”, na co być może także zwracaliby uwagę psychologowie. To, z czym mamy tutaj do czynienia, to efekt głębokiego, egzystencjalnego, nawet duchowego doświadczenia związanego z chęcią przeżycia za wszelką cenę. Dlatego obserwowany przez żołnierza podczas walk teren, zawsze jest oceniany jako potencjalne miejsce ukrycia się czy zaskoczenia wroga. To powoduje, że nasze epistemologiczne okulary, wzmocnione tym wojennym doświadczeniem, każdy napotykany teren, choć już nie ma wojny i zagrożenia, odczytują w taki sposób, dlatego, jak pisze Remarque, „nie widzimy już krajobrazu”, a „widzimy tylko teren do ataku i obrony”, mimo iż to, co wokół nas jest, to właśnie krajobraz, bo wojny już nie ma.

Z drugiej strony, w jednym z opowiadań z 1930 r., pokazuje drugą stronę tych epistemologicznych okularów, kiedy żołnierz z frontowym kolegą wybiera się na teren walk we Flandrii, bo to może go „zbudzić do życia po wojnie”, odkrywa zupełnie inną rzeczywistość niż ta frontowa:

Spójrz, ja tego po prostu nie rozumiem. Kiedyś było tu tak, że nie można było nawet myśleć, to było piekło, czyste piekło, kres wszystkiego, koniec, diabelski kocioł, beznadzieja, i człowiek siedział w środku tego, lecz właściwie nie był człowiekiem – a teraz spacerujemy sobie tutaj i okazuje się, że to tylko mała dolina, a tam, w ciemności, niewinny pagórek... (REMARQUE 2006, 174).

Choć nieustannie wojna w nich żyje, choć codzienność widzą poprzez okulary wojennych doświadczeń, nagle, będąc tam, gdzie „było piekło, czyste piekło”, i to piekło powinno być nadal, jest cisza i można spacerować; chciałoby się widzieć okopy, ciała zabitych, czuć podpełzający gaz czy słyszeć huk dział, a tu jest tylko „mała dolina” i „niewinny pagórek”. Można byłoby zapytać: fatamorgana, optyczne złudzenie, senne marzenie? Nie, świat widziany oczami żołnierza nadal jest światem wojny.

Droga powrotna to, podobnie jak *Zbuntowani*, rozliczenie się nie tylko z ojcami, którzy zawiedli, lecz również z przeszłością, która miała być inna, a stała się teraz powodem do domagania się od reszty, tej reszty, która nie była na wojnie, by inaczej patrzyła na otaczający świat. Choć była to droga powrotna, bo wrócili do domu, to nie był to ten sam świat, z którego z wielkim entuzjazmem wyjechali; choć na powrót znaleźli się w szkolnych ławach, by dokończyć edukację, to nie był to ten sam świat, który opuścili. A ponieważ oni ten świat widzieli zupełnie inaczej, domagali się tego samego od reszty. Ludwig Breyer, frontowy kolega głównego bohatera *Drogi powrotnej*, reagując na podniesłe słowa wypowiedziane do nich przez dyrektora szkoły, wyraźnie podkreśla ten inny sposób patrzenia na świat, kiedy mówi: „Panie dyrektorze [...], pan patrzył na wojnę na swój sposób” (REMARQUE 2012, 108), nie nasz. Widział entuzjazm, łzy radości, kwiaty w lufach karabinów, słyszał marszową muzykę i gwizd odjeżdżającego pociągu. Ale to było tylko na dworcu, a tam we Flandrii było już zupełnie inaczej, a tylko ci, którzy tam byli, mogli to zobaczyć. A to diametralnie zmieniło sposób widzenia świata, tak świata dorosłych, jak i świata w ogóle. Dlatego, jak powie dalej Breyer:

[...] nie domagamy się od pana zdania rachunku: byłoby to naiwne, bo nikt nie wiedział, co będzie. Ale domagamy się od pana żeby nie dyktował nam pan znowu, co mamy myśleć o tych sprawach. Wyruszyliśmy na front z entuzjazmem, ze

słowem „ojczyzna” na ustach – a wróciliśmy po cichu, z pojęciem ojczyzny w sercu. Dlatego prosimy pana teraz, żeby pan milczał. Proszę sobie darować wielkie słowa. One już nie pasują do nas. Nie pasują też do naszych martwych kolegów. Widzieliśmy, jak umierają. Wspomnienia tego są jeszcze tak świeże, że nie znosimy, kiedy mówi się o nich tak, jak pan to czyni. Oni umarli za coś więcej, nie tylko za to (REMARQUE 2012, 108).

Breyer nie ma *de facto* pretensji do dyrektora szkoły jako dyrektora, bo wie, że „tajni radcy pozostali w Niemczech na swych stanowiskach” (REMARQUE 2012, 130), i owi tajni radcy czy dyrektorzy przyzwyczajeni są do mówienia podniosłych słów, zwłaszcza jeśli w ławach szkolnych zasiedli byli żołnierze, bo tak działają ich epistemologiczne okulary, chciałby jednak, aby zrozumieli oni właśnie w tym momencie, że świat jest inny, niż ten sprzed wybuchu wojny, że świat się zmienił, bo oni nie widzieli, jak umierają ich szkolni koledzy, nie widzieli, co kryje się za frontowymi doświadczeniami, bo wciąż byli tylko karmieni (inna postać epistemologicznych okularów) propagandowymi tekstami w codziennych gazetach. Ta rzeczywistość już wtedy do nich nie pasowała, a teraz nie pasuje jeszcze bardziej, co owa reszta wreszcie winna zrozumieć. Świat, w którym znaleźli się tuż po zakończeniu wojny, choć być może obiektywnie taki sam, był już inny, bowiem doświadczenia frontowe z Flandrii nie pozwalają im już patrzeć na świat tymi samymi oczami:

Rozejrzyj się: jakie to wszystko oklapnięte i beznadziejne! Jesteśmy dla siebie samych i dla innych ciężarem. Nasze ideały zbankrutowały, z naszych marzeń nic nie wyszło, a my chodzimy po tym świecie dzielnych pożytecznych ludzi i spekulantów jak donkiszoci, których los rzucił do obcego kraju (REMARQUE 2012, 178).

Ta obcość, jak i obcy w powieści Máraiego, będzie najczęstszym doświadczeniem i widzeniem świata. Pojawi się tu jeszcze inny problem, który można byłoby nazwać „konfliktem epistemologicznym”, mianowicie światy widziane przez epistemologiczne okulary żołnierzy, dyrektorów czy innych ludzi zwyczajnie nie nakładają się na siebie, a raczej istnieją obok siebie, przez co jeszcze mocniej widać, jak patrzenie poprzez takie okulary, zmienia świat wokół nas.

7. PRZYKŁAD JOSEPHA ROTH

Starszy od obu wcześniej zeprezentowanych autorów, bo urodzony w 1894 r. w galicyjskich Brodach, Joseph Roth stoi niejako pośrodku – z jednej strony uczestniczy w Wielkiej Wojny jako dorosły ochotnik (maturę zdał w roku 1913), a z drugiej doświadczył mocniej niż poprzednio opisani autorzy upadku własnego świata – jemu zawalił się świat, w którym żył, i to zawalił się dosłownie poprzez upadek monarchii austro-węgierskiej. Rok 1918, który dla jednych był końcem Wielkiej Wojny i początkiem nowej państwowości, jak choćby dla Czechów, Słowaków i Polaków, dla niego był rokiem, w którym świat, jego świat, bezpowrotnie się skończył. I dłużej niż jego koledzy po piórze czekał, czy przeżywał ten upadek, by ująć go w powieściową opowieść. Pierwszą z powieści o chylącej się ku końcowi monarchii, *Marsz Radetzky'ego*, publikuje w 1932 r., drugą, chyba znacznie donioślejszą, *Krypta kapucynów* dopiero w roku 1938, a więc w dwadzieścia lat po końcu świata. Z jednej strony widzimy to, czego można się było spodziewać, że nadzieja umiera ostatnia, bo być może Roth miał jeszcze jakieś nadzieje w pierwszych latach po 1918 r., że w wyniku toczących się wtedy w Europie Środkowej przeróżnych rewolucji monarchia się odrodzi, a z drugiej, upływający czas stał się też jego własnymi epistemologicznymi okularami, przez które patrzył także wstecz, a nie tylko na świat jemu współczesny, przez co idealizował Habsburgów.

Doświadczenie świata utraconego wynika z tego, że nie tylko monarchia austro-węgierska „trwała od zawsze”, lecz przede wszystkim z tego, że świat, w którym żył Roth, był światem specyficznie przez cesarza ułożonym i zaprogramowanym. Pisze o tym wspaniale Bruno Schulz: „Franciszek Józef I pokratkował świat w rubryki, uregulował jego bieg przy pomocy patentów, ujął go w karby proceduralne i zabezpieczył przed wykołajeniem w nieprzewidywane, awanturnicze i zgoła nieobliczalne” (SCHULZ 1999, 164). Świat był bezpieczny i poukładany, był uregulowany, naoliwiony, zabezpieczony i ujęty w proceduralne karby, który z kolejnymi latami funkcjonowania utwierdzał się i konserwował. Trzymał go właśnie cesarz, jedyny prawdziwy Austriak, a gdy jego zabrakło, umarł bowiem podczas Wielkiej Wojny w 1916 r., wszystko jeszcze przez jakiś czas „szło” dalej swoimi koleinami, niejako z rozpędu, ale kiedy okazało się, że „trony wędną nie zasilane krwią” (SCHULZ 1999, 164), nawet tą pochodzącą nie tyle z ofiar wojny, co z domu panującego, wszystko, choć może niezauważenie w pierwszym spojrzeniu, zaczynało powoli gasnąć, jak zachodzące słońce, choć owo gaśnięcie nie zapowiadało już kolejnego poranka.

Obraz nieuchronnie zachodzącego słońca jest dwukrotnie przywołany przez Rotha w *Marszu Radetzky'ego*, przez co staje się pewnym *signum temporis* upadającego świata i jego własnego widzenia świata. Z jednej strony ukazuje świat oświetlany słońcem z Wiednia, z Schönbrunnu, bowiem „na wschód aż do rubieży kraju cara rosyjskiego sięgały promienie słońca Habsburgów” (ROTH 1995, 141), w których to promieniach, od początku 1914 r., zwycięska C.K. Armia, jak podawały gazety, prowadziła wojnę. Z drugiej strony, starzejący się cesarz dostrzegał wiatr historii, który przygnał ciemne chmury, zasłaniające słońce:

Wielkie złote słońce Habsburgów chyliło się ku zachodowi, strzaskane o prazłoża światów, rozpadało się na liczne małe słońca, które znowu jako samodzielne gwiazdy miały świecić samodzielnym narodom. „Nie chcą już, bym nimi rządził – myślał starzec. – Trudno, nic się nie da zrobić” – dodał w duchu. Był bowiem Austriakiem... (ROTH 1995, 251).

Świat, ten dotychczasowy świat, kończył się, a któż inny, jak podtrzymujący go do tej pory cesarz, mógł to pierwszy zobaczyć. Jednak nic już nie mógł zrobić, bo jego narody już nie chciały, by nimi rządził, chciały rządzić się same, a w tym własnym chceniu, chciały też zburzyć dotychczasowy świat. I tak, jak bohater powieści, baron von Trotta, również Joseph Roth, choć dopiero po osiemnastu latach (widać, jego doświadczenie musiało osiągnąć pełnoletniość), mógł powiedzieć: „I co obchodził go koniec świata, którego przyjsie widział teraz jeszcze wyraźniej niż ongi jasnowidzący Chojnicki? Jego syn nie żył. Jego urząd skończył się. Jego świat zginął” (ROTH 1995, 358). Nie chodzi o to, że świat wokół niego zginął, chodzi o to, że to *jego* świat zginął, a na jego miejsce przyszedł inny, widziany w inny sposób.

To nowe widzenie świata, które do końca ukształtowało patrzenie na rzeczywistość Josepha Rotha jako człowieka, zostaje przez niego opisane w dwóch bardzo sugestywnych obrazach w powieści *Krypta kapucynów*. Pierwszym jest tytułowa krypta. Każdy, kto dziś wybiera się z wycieczką do Wiednia, ma w swych planach turystycznych wizytę w kościele kapucynów, gdzie w podziemiach pochowani są Habsburgowie, na czele z Marią Teresą i Franciszkiem Józefem. Jednak dzisiejsze doświadczenie jest zupełnie inne od tego, którego świadkiem był sam Roth, a które utkwilo mu w pamięci na długie lata, przez co stało się przyczyną jego własnego widzenia świata. Młody Trotta, kuzyn tego, który ginie na froncie wschodnim Wielkiej Wojny, podczas swej wizyty w Wiedniu zaszedł w okolice kościoła kapucynów i relacjonuje:

Zboczyłem z drogi. Przeszedłem koło krypty kapucynów. I przed nią również chodził tam i z powrotem wartownik. Kogo pilnował? Sarkofagu? Pamiątki? Historii? Zatrzymałem się na chwilę przed kościołem. Wartownik nie zwracał na mnie uwagi. Zdjąłem czapkę. Potem poszedłem dalej w stronę domu rodzicielskiego (ROTH 2015, 120).

Wszystko wydawało się takie jak dawniej – krypty z cesarskimi grobami, wartownik przed kościołem, cisza i spokój, „pokratkowany świat”, by jeszcze raz przypomnieć trafną metaforę Bruno Schulza. Ale nie było już cesarstwa, nie było już tego świata, którego dawniej pilnował wartownik. Jego warta była już tylko formalna, była pustym formalizmem, była wypaczeniem owego pokratkowanego w rubryki świata. Można było jeszcze zdjąć czapkę, choć już nie było wiadomo przed czym, i pójść dalej. Zatrzymanie się tutaj na dłużej nie miało sensu, bo, jak mówił stary Trotta: ten świat już zginął. Świat, w którym cesarz, Wiedeń, a nawet krypta kapucynów były jego środkiem, przestał istnieć, teraz było wiele środków i nie do końca było wiadomo, który jest właściwy.

To wydarzenie opisuje drugi z obrazów tej powieści. Monarchia była jedna, bo scalał ją cesarz, była jedna, choć tworzyło ją wiele narodów i w tej jedności w wielości, czy wielości w jedności (jak mawiali kiedyś śląscy mistycy), żyło wiele pokoleń ludzi, widząc w tym coś naturalnego. Nagle to się skończyło, niejako z dnia na dzień. Choć Roth przekazuje to doświadczenie w nieco komiczowym przebraniu, jest ono dla tych, którzy go doświadczyli traumatyczne:

Teraz do każdego kraju potrzebna jest osobna wiza. – rzekł mój kuzyn Józef Branko. – Jak długo żyję, nie widziałem czegoś podobnego. Dawniej każdego roku mogłem handlować, gdzie tylko chciałem, w Czechach, na Morawach, na Śląsku, w Galicji. – I wyliczył wszystkie stare, utracone kraje koronne. – A teraz wszystko jest zabronione. A przy tym mam paszport. Z fotografią! (ROTH 2015, 170).

Dawny świat został utracony. Dawne kraje koronne, choć były oddzielne, były jednym organizmem. Podróżowanie między nimi było czymś naturalnym, a teraz potrzebna jest „osobna wiza”, a na dodatek paszport z fotografią. Teraz nie można już patrzeć na Śląsk czy Galicję jako miejsce dogodne do handlowania, ale trzeba widzieć w nich osobne, obce już, kraje, do których na wjazd potrzebne jest specjalne zezwolenie. Można tu dostrzec nieco inną wersję „przesunięcia”, o którym w *Obcych* pisał Márai, bo przecież dotyczy to także Słowacji i jego rodzinnej Kassy. Granice, które do tej pory były daleko, bo aż u rubieży kraju cara, nagle się przesunęły i stanęły na drodze

swobodnego do tej pory przemieszczania się. Teraz trzeba na świat patrzeć inaczej. To, co się stało – m.in. śmierć cesarza, przegrana Wielka Wojna, zmiany terytorialne w Europie Środkowej, stały się epistemologicznymi okularami, poprzez które wielu patrzyło i widziało świat wokół siebie.

*

Jak zauważa Tadeusz Gadacz: „Do istoty światopoglądu należy zatem obraz świata, na którym następnie nabudowuje się doświadczenie życia i ideał życiowy” (GADACZ 2009, 134). Ten obraz świata budują epistemologiczne okulary, powstające czy zakładane przez nas w wyniku konfrontacji z ważnymi czy kluczowymi wydarzeniami historii. To, co jest naszym doświadczeniem, a może i doświadczeniem otaczającej nas rzeczywistości, jej przeżywaniem, odczuwaniem, staje się dla nas tym, co pozwala nam patrzeć na świat, budować jego obraz, odkrywać jego sens, a następnie, niejako po zatoczeniu koła (nie tylko hermeneutycznego), ponownie patrzeć, jednak już inaczej, na otaczający nas świat. W taki to sposób, ważne wydarzenia historii są naszym źródłem patrzenia na świat.

BIBLIOGRAFIA

- BOAS, George. 1953. „Historical Periods”. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11 (3): 248–254.
- DELSOL, Chantal. 2023. *Koniec świata chrześcijańskiego*. Przeł. Piotr Napiwodzki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- DILTHEY, Wilhelm. 1922. *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Leipzig: Teubner.
- DILTHEY, Wilhelm. 1987. *O istocie filozofii i inne pisma*. Przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Warszawa: PWN.
- GADACZ, Tadeusz. 2009. *Historia filozofii wieku XX*. Nurty. T. 1: *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia duch*. Kraków: Znak.
- GÓRALCZYK, Bogdan. 2020. *Węgierski syndrom: Trianon*. Warszawa: Dialog.
- GUARDINI, Romano. 1998. *Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Paderborn: Matthias Grünewald.
- HÁLIK, Tomáš. 2024. *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*. Przeł. Andrzej Babuchowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- HESSEN, Sergiusz. 1968. *Studia z filozofii kultury*. Przeł. Andrzej Walicki. Warszawa: PWN.
- KAMIŃSKI, Stanisław. 1998. *Światopogląd – Religia – Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*. Red. Monika Walczak i Andrzej Bronk. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- KANT, Immanuel. 1986. *Krytyka czystego rozumu*. T. 1-2. Tłum. Roman Ingarden. Wyd. 2. Warszawa: PWN.

- KANT, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Red. Georg Mohr i Marcus Willaschek. Berlin: Akademie.
- KARTEZJUSZ. 1988. *Rozprawa o metodzie*. Przeł. Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN.
- KOŁAKOWSKI, Andrzej. 1998. „Światopogląd i filozofia”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 7 (2): 157–165.
- KOSIAN, Józef. 1996. „Zur Kategorie Okularität bei Yorck von Wartenburg”. W: *Dilthey und Yorck*, red. Jerzy Krakowski i Gunter Scholtz, 93–103. Wrocław: Arboretum.
- KUDEROWICZ, Zbigniew. 1966. *Światopogląd a życie u Diltheya*. Warszawa: PWN.
- MÁRAI, Sándor. 2006. *A teljes Napló 1945*. Budapest: Helikon.
- MÁRAI, Sándor. 2012. *Obcy*. Tłum. Teresa Worowska, Warszawa: Czytelnik.
- MÉSZÁROS, Tibor. 2023. *Odyseja XX wieku. Sándor Márai – życie i dzieło*. Przeł. Irena Makarewicz. Warszawa: Czytelnik.
- PATÓ, Marta. 2012. „Sándor Márai jako československý autor?”. *Česká literatura* 60 (5): 694–710.
- REMARQUE, Erich Maria. 2006. *Hymn na cześć koktajlu*. Przeł. Ryszard Wojnakowski. Poznań: Rebis.
- REMARQUE, Erich Maria. 2012. *Droga powrotna*. Przeł. Ryszard Wojnakowski. Poznań: Rebis.
- ROTH, Joseph. 2015. *Krypta kapucynów*. Przeł. Józef Wittlin. Kraków: Austeria.
- ROTH, Józef. 1995. *Marsz Radetzky’ego*. Przeł. Wiktor Kragen. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- SCHELER, Max. 1921. *Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung*. Leipzig: Der Neue Geist.
- SCHELER, Max. 1987. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Przeł. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- SCHULZ, Bruno. 1999. *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- SKUDRZYK, Piotr. 1992. *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*. Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury.
- STEIN, Edith. 1992. „Światopoglądowe znaczenie fenomenologii”. Tłum. Zbigniew Stawrowski. *Logos i Ethos* 2 (1): 67–78.
- SZYROKA, Izabela. 2008. „Duch ludzki a historia u Diltheya”. *Diametros* (17): 82–95.
- TOLKIEN, John, R. R. 2018. *O baśniach*. Przeł. Joanna Kokot. W: John R. R. Tolkien. *Opowieści z niebezpiecznego królestwa*, 259–318. Poznań: Zysk i S-ka.
- TOYNBEE, Arnold J. 2000. *Stadium historii*. Tłum. Józef Marzęcki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

KLUCZOWE HISTORYCZNE WYDARZENIA JAKO ŹRÓDŁO WIDZENIA ŚWIATA. TRZY PRZYKŁADY Z LITERATURY EUROPY ŚRODKOWEJ

Streszczenie

Różne wydarzenia, z jakimi spotykamy się w życiu, mają decydujące znaczenie w naszym patrzeniu na świat. To, co istotne dla zrozumienia koncepcji *Weltanschauung*, tak u Wilhelma Diltheya, jak i u innych (Edyta Stein, Sergiusz Hessen, Stanisław Kamiński, Max Scheler) jako „widzenia świata” czy „patrzenia na świat”, jest to, że mamy do czynienia ze specyficznym kołem, które wraz z kołem hermeneutycznym, istotnym dla rozumienia, domyka nasze patrzenie na świat:

obraz świata, jakim wstępnie dysponujemy (*epistemologiczne okulary*), pozwala nam na przeżywanie świata, w którym jesteśmy i działamy. Z tego względu przeżywane ważne czy kluczowe momenty ponownie stają się *epistemologicznymi okularami*, które powodują, że pojawia się nowy lub utrwała się zastany obraz świata, który ponownie rzutuje na nasze w nim funkcjonowanie. Nie jest tak, że do pewnych wydarzeń z historii podchodzimy całkowicie obiektywnie czy bez uprzedzeń, schematów czy stereotypów. Świat wokół nas i to, co w nim się wydarza zawsze czytamy poprzez *epistemologiczne okulary*. Widać to wyraźnie w analizowanych przykładach z powieści Sándora Máraiego, Ericha Marii Remarque’a i Josepha Rotha.

Słowa kluczowe: światopogląd; patrzenie na świat; epistemologiczne okulary; Dilthey

KEY HISTORICAL EVENTS AS A SOURCE OF WORLDVIEW: THREE EXAMPLES FROM CENTRAL EUROPEAN LITERATURE

Summary

The various events we encounter in life have a decisive influence on our view of the world. What is important for understanding the concept of *Weltanschauung*, both in Dilthey and in others (Hessen, Stein, Kamiński, Scheler) as “seeing the world” or “looking at the world”, is that we are dealing with a specific circle which, together with the hermeneutic circle, essential for understanding, closes our view of the world: the image of the world that we initially have at our disposal (*epistemological glasses*) allows us to experience the world in which we live and act, and this causes the important or key moments we experience to once again become epistemological glasses, which cause a new image of the world to appear or the existing one to be consolidated, which in turn affects our functioning in it. It is not the case that we approach certain events in history completely objectively or without prejudice, patterns, or stereotypes. We always interpret the world around us and what happens in it through *epistemological glasses*. This is clearly seen in the examples analyzed from the novels of Sándor Márai, Erich Maria Remarque, and Joseph Roth.

Keywords: worldview; looking at the world; epistemological glasses; Dilthey