

Arkadiusz GÓRNISIEWICZ 

Uniwersytet Jagielloński

arkadiusz.gornisiewicz@uj.edu.pl

# FILOZOFIA, WOJNA SPRAWIEDLIWA I EUROPEJSKIE DYLEMATY U ZARANIA NOWOCZESNOŚCI

## WOKÓŁ KSIĄŻKI *KARTEZJUSZ I KANIBALE* IWONY KRUCZEK

Formułowany niekiedy wobec kultury europejskiej zarzut „europocentryczności” spotyka się z interesującą repliką ze strony Leszka Kołakowskiego. Niezależnie od spóstrzeżenia, które można zdroworozsądkowo poczynić, iż wszelka kultura próbuje porządkować świat podług znanych sobie kategorii i wartości (będąc w tym sensie skoncentrowaną na sobie), Kołakowski polemicznie odwraca zarzut, broniąc poglądu o istnieniu szczególnie znamiennej dla europejskiej świadomości postawy „ekscentrycznej”. Nie przecząc w żadnym wypadku ekspansywności nowożytnej Europy, przybierającej formę konkwist, kolonizacji, eksportu kapitału czy kulturowego misjonarstwa, Kołakowski odnotowuje szczególnie, jego zdaniem, skłonność europejskiego umysłu do wychodzenia poza samego siebie, podejmowania próby spoglądania na siebie z zewnątrz. Można zaryzykować stwierdzenie, że autor ten próbuje dowieść, że przypisywana człowiekowi przez Helmuta Plessnera „ekscentryczna pozycjonalność” ujawnia się jako istotny aspekt kultury europejskiej. Wraz z ugruntowaniem się świadomości kulturowej jedności Europy we wczesnej nowożytności pojawia się zarazem nurt, który odtąd będzie stale obecny w europejskim myśleniu o świecie i własnym w nim miejscu, polegający na autokrytyce i zdolności kwestionowania własnego przekonania o wyższości<sup>1</sup>.

Niemniej, jak przekonywająco argumentuje Kołakowski, owa zdolność zawieszania sądu, czynienie się zewnętrznym obserwatorem w naukowym opisie jest postawą

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 14.

specyficznie europejską. Ciekawość europejskiego naukowca (zwłaszcza antropologa) zasadza się, jego zdaniem, na przekonaniu, że *opis i analiza uwolnione od normatywnych przesądów są więcej warte, niż duch wyższości lub fanatyzmu; jest to wszelako sąd wartościujący w sensie równie mocnym, jak sąd przeciwstawny*<sup>2</sup>. I jak dodaje, to, co zwiemy duchem naukowym, *jest postawą kulturalną, związaną swoiście z cywilizacją zachodnią i jej hierarchią wartości. Mamy prawo bronić i głosić idee tolerancji i krytycyzmu, nie wolno nam jednak utrzymywać, że są to idee „neutralne”, mianowicie wolne od normatywnych założeń*<sup>3</sup>. Podsumowując rozważania Kołakowskiego, można powiedzieć, iż bezinteresowna ciekawość i zdolność kwestionowania własnej centralnej pozycji wciąż pozostają czymś charakterystycznym dla europejskiej kultury (zatem postawa antyeuropocentryczna jest w tym sensie zawsze jeszcze czymś bardzo europejskim).

Problem uniwersalnego i partykularnego, barbarzyństwa i cywilizacji, rozpisany na różne głosy w nowożytnej polityce i kulturze europejskiej, podejmuje książka Iwony Krupeckiej *Kartezjusz i Kanibale*<sup>4</sup>. Ten chwytliwy tytuł – co przyznaje sama autorka – może być nieco mylący. Oto bowiem Kanibale występują jedynie jako wzmianka w Kartezjańskim dorobku (figura pojawia się w drugiej części *Rozprawy o metodzie*). Niemniej tytuł oddaje dobrze istotę zadania badawczego, jakim jest naświetlenie tego, co słabo obecne w europejskiej recepcji nowożytnej filozofii (nie tylko Kartezjańskiej), mianowicie kolonialnego kontekstu i jego wpływu na filozofię nowożytną. *Oto uniwersalistyczna kultura Europy mierzyć się musi z wielością i (być może) nieporównywalnością kultur, oto na jaw wychodzą przedzałożenia naukowych i filozoficznych dyskursów, oto wreszcie sceptycyzm, rozkwitający dzięki renesansowym odkryciom starożytnych tekstów, zyskuje sprzymierzeńca w postaci empirycznych odkryć „nowych światów”. Jednak nie mniej istotnym elementem tej układanki było panowanie* (s. 5). Istnienie tego rodzaju dysonansu między *Kartezjuszem-metafizykiem* z historii filozofii a *Kartezjuszem-zdobycą* z teorii kolonialnej (zwłaszcza latynoamerykańskiej) staje się jednym z fundamentalnych problemów, z którymi mierzy się w swej pracy Krupecka, starając się dokonać korekty obu konkurujących ujęć (s. 7). *A zatem: czy Kartezjusz był teoretykiem kolonializmu? Nie. Czy jego filozofia wyrasta z kolonizacji Ameryki? Przynajmniej częściowo tak. Nie chodzi więc o redukcję filozofii Kartezjusza do filozofii podboju, ego conquiro, lecz o rozpoznanie rzeczywistej roli, jaką w Kartezjańskim żywym myśleniu odegrał dyskurs podboju Nowego Świata. Kluczowe w tym momencie są dwa wątki: kulturowych determinant poznania oraz jedności rozumu ludzkiego*<sup>5</sup> (s. 7).

<sup>2</sup> Tamże, s. 15.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> I. Krupecka, *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei*, Gdańsk 2021, s. 7. Kolejne odwołania do tej książki przytaczam w nawiasach w tekście artykułu.

<sup>5</sup> Krupecka wskazuje, iż istotnym punktem odniesienia były dla niej *współczesne krytyczne odczytania filozofii Kartezjusza: jako tego, który stworzył ideę podmiotu homogenicznego, doskonale dla siebie przejrzystego i monologicznego, podmiotu pozbawionego życia społecznego, podmiotu władzy* (tamże, s. 8). W innym miejscu czytamy, że *Kanibal nie pojawia się w Rozprawie przypadkiem – jest terminem przywołującym i dla Kartezjusza, i dla jego czytelników złożoną problematykę filozoficzną, związaną przede wszystkim z pytaniem o to, na ile możliwe jest w ogóle pomyślenie, jak ukonstituowanie podmiotu*

Do czego sprowadzają się jednak podstawowe zarzuty teorii kolonialnej wobec Kartezjańskiej filozofii? Krupecka rekonstruuje poglądy jednego z najważniejszych filozofów wyzwolenia – Enrique Dussela, który widzi w roku 1492 początek konstruowania podmiotowości nowoczesnej, dla której fundamentem jest *ukonstytuowanie Innego – rdzennego mieszkańca Ameryki – jako zdominowanego* (s. 19). Podbój Ameryki umożliwia umieszczenie Europy w centrum świata, a formuły nowożytnego racjonalizmu przestają być niewinne. Projekt emancypacyjny zostaje powiązany z panowaniem, ponieważ *dla zepchniętego w sferę irracjonalności barbarzyńcy jedyną możliwością dostąpienia zbawienia przez rozum jest podporządkować się i pozwolić ucywilizować lub zmodernizować* (s. 21). Kartezjusz jest w tym ujęciu nie tyle fundatorem nowoczesności, ile spadkobiercą długiego procesu, twórcą pewnej retoryki nowoczesności, której istotę stanowi uzasadnienie dominacji. Charakterystyczne dla tego sposobu myślenia jest wiązanie wiedzy i panowania. *Twierdzenie – pisze Krupecka – że wiedza daje władzę, samo jest już ekspresją praktyki panowania i podboju, elementem kolonialnej episteme, a Kartezjańska podmiotowość to quinta essentia, scalająca elementy układanki, które choć historycznie należały do różnych czasów i różnych miejsc [...] w kontekście odkrycia i podboju Ameryki określiły kształt retoryki nowoczesności* (s. 6). Podsumowując poglądy Dussela, twierdzi wręcz, że ta relacja jest odwracalna: władza daje wiedzę, panowanie umożliwia umieszczenie siebie w centrum świata, ustanowienie podmiotu poza miejscem i czasem.

O istnieniu głębokiego związku między europejskim uniwersalizmem a retoryką panowania interesująco pisał Immanuel Wallerstein. Europejskie (potem zachodnie) uzasadnienia interwencji podejmowanych w różnych częściach świata na przestrzeni wieków dają się, jego zdaniem, sprowadzić do kilku podstawowych argumentów obejmujących *powstrzymanie barbarzyństwa, praktyk gwałcących wartości uniwersalne, obron[ę] niewinnych ludzi przed okrucieństwem ze strony innych oraz szerzenie wartości uniwersalnych*<sup>6</sup>. Zagadnienia te stają się szczególnie widoczne, jeśli prześledzić historię doktryny wojny sprawiedliwej.

Praca Krupeckiej pomaga nam zrozumieć, co dzieje się we wczesnej nowożytności wraz z odkryciem Nowego Świata. Pokazuje nam, w jak dużym stopniu europejska świadomość sama miała problem z właściwą interpretacją tego wydarzenia. I choć szkolna historiografia pełna jest symbolicznych dat (w rodzaju upadku Konstantynopola czy odkrycia Ameryki), od których rozpoczynać ma się nowa epoka, to w istocie narodziny czegoś nowego w dziejach i towarzyszącej im świadomości są procesem długotrwałym i niedającym się oddać przy pomocy przemawiających do wyobraźni pojedynczych wydarzeń obsadzonych w roli dat-słupów granicznych. Szczególną trudność sprawia zatarcie granicy między światem średniowiecznym a czasem późniejszym<sup>7</sup>.

---

*działania i poznania (te dziedziny są bowiem dla Kartezjusza nieuchronnie splecione), zdolnego do obiektywnego poznania zasad i norm. Jest to pytanie otwierające przestrzeń refleksji nad samą obiektywnością i subiektywnością z jednej strony, z drugiej zaś nad podmiotem panującym nad sobą, a przez to – nad tym, co inne (tamże, s. 253).*

<sup>6</sup> I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007, s. 20.

<sup>7</sup> J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 2000, s. 16.

Staje się ono dobrze widoczne w sytuacji, w której europejska świadomość musi porazić siebie z odkryciem Nowego Świata i próbuje czynić to, wpisując Amerykę w ramy interpretacyjne pozostawione przez starożytne i średniowieczne autorytety.

Niezwykle interesujące jest dociekanie obrazu świata i jego źródeł, wyznaczającego tło interpretacyjne odkryć czynionych przez pionierów zamorskich podróży. To, co nowe, interpretowane jest – w sposób charakterystyczny dla kultury renesansowej – jako to, co już kiedyś było. Krupecka pokazuje, w jak dużym stopniu „horyzont oczekiwań” (by posłużyć się określeniem Reinharta Kosellecka) Krzysztofa Kolumba, Amerigo Vespucciego i innych europejskich podróżników wyznaczany był przez tradycję humanistyczną sięgającą rozmaitych źródeł w literaturze średniowiecznej. W przypadku samego Kolumba najistotniejsze okazały się prace takich autorów, jak Pierre d’Ailly, Jan Gerson, John Mandeville i Marco Polo (Krupecka 2021, s. 47).

Pracą szczególnie istotną dla europejskiej wyobraźni okazuje się dzieło Izydora z Sewilli (560-636) pt. *Etymologie* (mające wielki wpływ na wyobraźnię Kolumba, co potwierdzają jego *Dzienniki* – dzieło Pierre’a d’Ailly *Imago mundi* w opisach mieszkańców Indii i ich niezwykłości czerpie właśnie z tego autora). Praca stanowi coś w rodzaju encyklopedii gromadzącej stan wiedzy w rozmaitych obszarach. Przedstawia ona obrzeża znanego, cywilizowanego świata (*oikumene*) jako tereny zamieszkałe przez niezwykle plemiona, obszary, w których cudowność miesza się z potwornością, zwłaszcza w takich krainach, jak Indie, Scytia czy Etiopia<sup>8</sup>. W *Księdze XIV* odnajdujemy także podział ziemi na trzy części (Europę, Azję i Afrykę)<sup>9</sup> i to właśnie ten tradycyjny trójdzielny schemat sprawi tak wiele trudności w zaznajomieniu Ameryki jako nowego kontynentu. Milczenie autorytetów na ten temat (zarówno starożytnych, jak i średniowiecznych) stanowić będzie istotną przeszkodę w rozpoznaniu odrębności Ameryki jako czwartej części ziemi (Krupecka 2021, s. 65).

Książka Krupeckiej pokazuje, w jak dużym stopniu poglądy teologiczno-filozoficzne kształtowały nie tylko to, w jaki sposób doświadczano i interpretowano odkrycie Ameryk, ale i przede wszystkim w jak dużym stopniu spotkanie z Innym i jego odmiernością zapośredniczone było ideami czy pojęciami pozwalającymi to doświadczenie opisywać i przekładać na zrozumiałe dla Europejczyków kategorie. Doskonałą ilustracją jest rozpięcie opisu mieszkańców odkrywanych krain między budzącymi groźę kanibalami, ludźmi na zdecydowanie niższym poziomie cywilizacyjnym, a „dobrymi dzikimi”, reprezentującymi sposób życia zgodny z naturą i będącymi odległym echem stanu rajskiej szczęśliwości dawnego człowieczeństwa. Wartościowanie kultur zmienia się w zależności od obranego filozoficznego spojrzenia czy punktu wyjścia. Z jednej strony mamy epikurejskie wyobrażenie (zainspirowane zwłaszcza traktatem Lukrecjusza *O naturze wszechrzeczy*), w którym człowiek w łonie darzącej natury jest „u siebie”, reminiscencje Złotego Wieku, dostarczające inspiracji Morusowej *Utopii*. Z drugiej strony Ameryka stanie się negatywnym punktem odniesienia, prawzorem stanu natury – anarchii

<sup>8</sup> Jak wskazuje Krupecka, Izydor z Sewilli jedno z plemion etiopskich opisuje jako Antropofagów, zwanych też „ludożercami” (s. 47).

<sup>9</sup> Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, red. S.A. Barney i in., Cambridge 2006, s. 285.

pozbawionej państwowości, stanu walki wszystkich ze wszystkimi, gospodarki bezpiecznej. Jak pisał John Locke w *Drugim traktacie o rządzie: Na początku zatem cały świat, w większym stopniu niż obecnie, był Ameryką*<sup>10</sup>.

Z kolei opisywanie Nowego Świata – zaznacza Krupecka – jako młodego, jako „świat-dziecko”, rozumieć należy w perspektywie wizji Lukrecjusza, zakładającej stopniową degradację rzeczy, postępującą wraz z jej starzeniem się. „Młodemu” światu płodności, nowości i wynalazczości Montaigne przeciwstawia świat „stary”, zgrzybiały, wtórny, zepsuty moralnie. Idea świata-dziecka nie niesie więc tu ze sobą żadnej paternalistycznej wersji „psychologii dziecięcej”, jaką odnaleźć można choćby u Francisca de Vitorii, albowiem dziecięctwu nie jest przeciwstawiona dorosłość czy dojrzałość, rozumiana jako etap maksymalnej realizacji istoty danej rzeczy, lecz starość, ujmowana jako epoka upadku (Krupecka 2021, s. 197).

Uwikłanie Ameryk w wewnątrz europejskie debaty staje się widoczne na tle sporu o sam model nowoczesności. Krupecka przywołuje w tym kontekście pracę Stephena Toulmina *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*. I rzeczywiście, odsłania się nam tutaj nie tyle nowożytność/nowoczesność jako monolit, lecz konkurujące z nią wzorce. Jak zauważa autorka, przemilczanym konkurentem Kartezjusza w dostarczaniu filozoficznego wzorca nowoczesności jest Michel de Montaigne (s. 9). Te dwa nazwiska – Montaigne i Kartezjusz – symbolizują dwa modele nowoczesności opisywane przez Toulmina. Pierwszy z nich, autorstwa XVI-wiecznych humanistów, którym patronuje Montaigne, cechowała tolerancja i sceptycyzm. Został on z czasem wyparty przez XVII-wieczną nową filozofię, której patronuje Kartezjusz i która dążyła do *matematycznej dokładności, logicznego rygoru, intelektualnej pewności i moralnej czystości*<sup>11</sup>. Myśliciele zaliczani do pierwszego wzorca nowoczesności (od Erazma z Rotterdamu do Montaigne’a) przejawiali charakterystyczny dla wyłaniającej się świeckiej kultury trzeźwy, niedogmatyczny i stroniący od jednoznacznych ocen styl myślenia, jak również skupienie się na kwestiach praktycznych i studiach przypadku. Dla sceptycznego humanizmu charakterystyczne miało być zawieszenie sądu w kwestiach ogólnej teorii i koncentrowanie się na gromadzeniu jak największej liczby danych *w odniesieniu zarówno do świata przyrody, jak i świata ludzkiej aktywności – tak jak jawią się one w konkretnym doświadczeniu*<sup>12</sup>. Stąd też duże znaczenie retoryki dla renesansowej filozofii i myśli politycznej, której istotne znaczenie opisuje w swych studiach o podwalinach nowożytnej myśli politycznej Quentin Skinner<sup>13</sup>. Z kolei dla Kartezjańskiego racjonalizmu charakterystyczne jest uwalnianie się od lokalnych i kontekstowych uwikłań filozofii, dystans wobec retoryki i tym samym przesunięcie akcentu z argumentacji na dowody. Jak zauważa Toulmin, *uważano, że kwestie dotyczące trafności czy ważności „argumentów” nie odnoszą się do publicznych wypowiedzi przed konkretnym odbiorcą,*

<sup>10</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015, s. 284.

<sup>11</sup> S. Toulmin, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2004, s. 18.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 48.

<sup>13</sup> Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1998, rozdz. 2.

lecz do zapisanych łańcuchów twierdzeń, których ważność zależała od wewnętrznych relacji między nimi. Dla nowoczesnych filozofów retoryczna kwestia „Kto skierował dany argument do kogo, na jakim forum i jakich przykładów używając?”, nie była już sprawą filozofii. Z ich punktu widzenia racjonalne zalety argumentów właściwie nie zależą od faktu ich przyjęcia przez ludzi, tak jak wartość geometrycznego dowodu nie zależy [...] od dokładności odpowiadających mu diagramów<sup>14</sup>.

Sięgając do eseju Montaigne'a *O kanibalach*, odnajdujemy całą złożoność relacji Europy i świata pozaeuropejskiego<sup>15</sup>. Filozof przekonuje, że tzw. dzicy czy kanibale nie tylko posiadają instytucje, umiejętności i obyczaje pozwalające spojrzeć na nich znacznie przychylniejszym okiem w porównaniu z dość powszechną postawą pogardy i odrzucenia ich barbarzyństwa, ale również ich praktyki – jeśli porównać je z praktykami samych Europejczyków – wypadają korzystniej. Montaigne stara się pokazać, jak bardzo słabe fundamenty posiada europejskie przekonanie o moralnej wyższości względem mieszkańców Ameryki, szczególnie w świetle barbarzyństwa, któremu sami Europejczycy oddawali się podczas niedawnych bądź wciąż trwających wojen religijnych. *Ludzie co dopiero przez bogów stworzeni* (Seneka) jawią się Montaigne'owi jako wprawdzie wciąż bardzo bliscy naturze, niemniej przypisywany im kanibalizm mniej już szokuje na tle czynów, których dopuszczali się Europejczycy wobec samych siebie lub innych. *Mniemam* – powiada Montaigne – *iz większym barbarzyństwem jest zjadać człowieka żywego niż umartego; rozdzierać w mękach i katuszy ciało jeszcze pełne czucia, piec na wolnym ogniu, dawać je kąsać i szarpać psom i świniom (jakośmy to nie tylko czytali, ale widzieli za świeżej pamięci nie między odwiecznymi wrogami, ale między sąsiadami i ziomkami, co gorsza, pod sztandarem pobożności i religii), niż piec je i zjadać wówczas, gdy jest nieżywe*<sup>16</sup>. Montaigne podsumowuje Europejczyków i ich tendencyjne sądy zgrzyźliwie: *Boją się, iż mamy oczy większe niż żołądek i większą chciwość niż możliwość: obtapiamy rękoma wszystko, ale chwytamy jeno wiatr*<sup>17</sup>. Podobną figurę odnajdujemy w myśli oświeceniowej, np. u Voltaire'a, u którego porównanie między ludami dzikimi a nieoświeconą i ubogą częścią europejskiej populacji, zwłaszcza chłopskiej, w żadnym razie na wypada na korzyść tej drugiej. *Takich dzikusów mamy w całej Europie* – brzmi jego wniosek w rozdziale *O ludach dzikich*<sup>18</sup>.

Jednym z najważniejszych, powracających w pracy Krupeckiej zagadnień jest problem uniwersalnej natury ludzkiej w świetle spotkania Europy i Nowego Świata. Status rodzimych ludów Ameryki zarówno w sensie antropologicznym (czy uznaje się ich w pełni ludzki charakter), jak i prawnym (jakie prawa regulują ich relacje z Europejczykami) staje się szczególnie widoczny w debatach na temat uzasadnienia (i zakresu) władzy europejskich monarchów nad nowo odkrywanymi krajami i ludami. W tym kontekście istotne znaczenie posiada doktryna wojny sprawiedliwej.

<sup>14</sup> S. Toulmin, *Kosmopolis...*, s. 51.

<sup>15</sup> M. de Montaigne, *Próby*, t. 1, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1957.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 311.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 302.

<sup>18</sup> Voltaire, *Filozofia historii*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2018, s. 35.

O tym, że zagadnienia te są autorce bardzo dobrze znane, świadczy także wydana w jej przekładzie na język polski jakże ważna książka *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, stanowiąca zapis argumentacji najważniejszych uczestników debaty zwołanej przez cesarza Karola V w 1550 roku w celu zbadania praw Korony Hiszpańskiej do ekspansji w Nowym Świecie<sup>19</sup>. W tej słynnej debacie starli się Juan Gines de Sepúlveda, humanista-arystotelik argumentujący na rzecz słuszności wojny przeciwko Indianom poprzedzającej ich chrystianizację i niewolnictwa w oparciu o kategorię niewolnictwa z natury, oraz Bartolomé de las Casas, zainspirowany stanowiskiem Szkoły z Salamanki, broniący praw Indian i ograniczający doczesną władzę papieża.

Zatrzymajmy się na chwilę na argumentach wypracowanych jeszcze przed dysputą w Valladolid przez Francisca de Vitorię. Rozróżnił on prawowite i nieprawowite uzasadnienia wojny sprawiedliwej przeciwko Indianom. Wśród nieprawowitych tytułów znajdujemy roszczenie cesarza do władzy nad całym światem, panowanie z tytułu papieskiego nadania, prawo wynikające z odkrycia (*in iure inventionis*), odrzucenie wiary w Chrystusa, grzechy barbarzyńców, (domniemana) dobrowolna zgoda barbarzyńców, specjalne boskie nadanie. Z kolei za prawowite tytuły uznaje Hiszpan: prawo podróży i zamieszkania, szerzenie wiary chrześcijańskiej, ochronę nawróconych na chrześcijaństwo, papieskie ustanowienie władcy chrześcijańskiego, obronę niewinnych przed tyranją, prawdziwie dobrowolny wybór, interwencję w obronie sprzymierzeńców, ewentualnie umysłowe ograniczenie barbarzyńców<sup>20</sup>.

O miejsce de Vitorii w historii nowożytnego prawa międzynarodowego i doktryny wojny sprawiedliwej toczy się jednak spór. Warto zasygnalizować rozpiętość interpretacji dorobku hiszpańskiego scholastyka. Z jednej strony mamy prace popularyzujące jego myśl czy raczej „dostosowujące” do epoki i wpisujące się w polityczny kontekst renesansu doktryny wojny sprawiedliwej po I wojnie światowej (James Brown Scott)<sup>21</sup>. Z drugiej strony Carl Schmitt w *Nomosie ziemi* pokazuje problematyczność wpisywania de Vitorii w ramy koncepcji nowoczesnych<sup>22</sup>, w prywatnym dzienniku ukazuje wręcz złowieszczosć logiki wojny sprawiedliwej związanej z nazwiskiem hiszpańskiego scholastyka<sup>23</sup>.

Warto nadmienić, że słynna debata w Valladolid dotycząca relacji metropolii i peryferii poprzedzona była – o wiele mniej znanym w literaturze światowej, niż na to zasługuje – wystąpieniem rektora krakowskiego uniwersytetu, Pawła Włodkowica, na soborze w Konstancji (1414-1418), dającym mocną podstawę twierdzeniom o istnieniu

<sup>19</sup> B. de las Casas, J.G. de Sepúlveda, D. de Soto, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, przeł. i oprac. I. Krupecka, Gdańsk 2014.

<sup>20</sup> F. de Vitoria, *Political Writings*, red. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge 2010, s. 251-290.

<sup>21</sup> J. Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Oxford-London 1934.

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, red. P. Nowak, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019. Więcej o Schmitta krytyce wojny sprawiedliwej zob. A. Górniśiewicz, *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*, Kraków 2019.

<sup>23</sup> C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, red. G. Giesler, M. Tielke, Berlin 2015, 29.6.48, s. 130.

jagiellońskiej szkoły prawa międzynarodowego i jej znaczenia na drodze rozwoju stosunków chrześcijan i ludów niechrześcijańskich<sup>24</sup>. Jak podkreślał Ludwik Ehrlich, zarówno Stanisław ze Skarbimierza, jak i Włodkowiec głosili poglądy wyprzedzające świadomość epoki, szczególnie w zakresie postulowanego prawa państw pogańskich do istnienia i ochrony<sup>25</sup>.

Książka Krupeckiej stanowi ciekawe i obfitujące w informacje studium poświęcone wpływowi doświadczeń związanych z odkryciami Nowego Świata na filozofię europejską, poruszające problematykę niezbyt często obecną w polskich (i nie tylko) pracach poświęconych narodzinom europejskiej nowoczesności. Praca dostarcza nam szeregu interesujących wniosków. Jednakże w interpretacji filozofii Kartezjusza brakuje kontekstu myśli średniowiecznej. Nie przypisując autorce upraszczających poglądów teorii antykolonialnej, widzącej w Kartezjuszu szwarczarakter, ekspresję europejskiej woli panowania (jak wspomniałem, sama Autorka przeciwstawia się tym uproszczeniom, dając całkiem zrównoważony obraz), nieco zaskakuje pominięcie tak istotnego dla wyłonienia się Kartezjańskiego *cogito* kontekstu późnośredniowiecznej filozofii nominalistycznej. A wpływ woluntaryzmu i nominalizmu jest widoczny także na pojmowanie stosunków międzynarodowych, na rozumienie porządku światowego, czego w ciekawy sposób dowodzi William Bain w książce *Political Theology of International Order*<sup>26</sup>.

Jakkolwiek kontekst kolonialny jest ważny i często pomijany, czego autorka dowiodła w swej pracy, to niemniej jego przypomnienie nie powinno wydarzać się za cenę zapoznania kontekstu równie istotnego, jakim jest wpływ na Kartezjusza późnośredniowiecznej filozofii nominalistycznej. Uwzględniając ten kontekst Kartezjański, podmiot można wpisać w Blumenbergowską interpretację nowoczesności jako próby samoutwierdzenia czy samougruntowania się epoki w obliczu aporii teologiczno-filozoficznych wynikających z woluntarystycznej koncepcji Boga<sup>27</sup>.

Echa tego nominalistycznego strachu przed arbitralnym, wszechmocnym Bogiem odnajdujemy przecież na jednym z fundamentalnych etapów Kartezjańskiego metodycznego wątpienia, to znaczy w hipotezie ducha czy boga-zwodziiciela (*deus malignus*). W *Medytacjach o pierwszej filozofii* czytamy: *Jednakowoż znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzerzone mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem. Skąd jednak wiem, że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi, ani nieba, ani żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz jako istniejące*<sup>28</sup>.

Wówczas Kartezjańska próba ufundowania pewności wyrasta jednak z doświadczenia nie tyle triumfującego europejskiego rozumu i towarzyszącej (czy współistniejącej)

<sup>24</sup> Ch.H. Alexandrowicz, *Paulus Vladimiri and the Development of the Doctrine of Coexistence of Christian and Non-Christian Countries*, [w:] tegoż, *The Law of Nations in Global History*, red. D. Armitage, J. Pits, Oxford 2017, s. 53-61.

<sup>25</sup> L. Ehrlich, *Paweł Włodkowiec i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 2017, s. 10.

<sup>26</sup> W. Bain, *Political Theology of International Order*, Oxford 2020.

<sup>27</sup> H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, oprac. M. Falkowski, Warszawa 2019, zwł. s. 147-278.

<sup>28</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.



europiejskiej ekspansywności, ile z doświadczenia zgoła odmiennego: bezradności i zagubienia wobec niepewności widzialnego świata, wobec niemożności odgadnięcia ukrytych racji stojących za przygodnym – bo podlegającym niczym nieskrępowanej woli Boga – stworzeniem. Poszukiwanie archimedesowego punktu poznania (*cogito ergo sum*) można zatem próbować interpretować u Kartezjusza jako echo utraty wyobrażenia o kosmicznym porządku. Wówczas Kartezjański podmiot jawi się bardziej jako obrona niż atak, próba wywikłania się z poznawczej niemocy będącej konsekwencją filozofii woluntarystyczno-nominalistycznej późnego średniowiecza.

Dobrze napisana, intrygująca tytułem i odzwierciedlająca gruntowne przebadanie tematu książka Krupeckiej skłania do refleksji nad współczesnymi zmaganiem z problemem europejskiego (zachodniego) uniwersalizmu. Za współczesną wariację na tematy poruszane w słynnej debacie z Valladolid może przecież uchodzić dyskusja o uzasadnieniu współczesnych działań militarnych państw zachodnich, podejmowanych w imię wartości uniwersalnych (eksport demokracji, interwencje humanitarne). Można wyciągnąć wnioski, iż dyskurs zapoczątkowany odkryciem Ameryki na temat europejskiego (zachodniego) uniwersalizmu wciąż pozostaje niezbędnym elementem, by właściwie zrozumieć nie tylko pochodzenie, ale i współczesną naturę wielu debat o dzisiejszej Europie, jej wartościach i miejscu w świecie. Lepszemu uchwyceniu historycznych, teologicznych i filozoficznych korzeni tych debat (także krytycznych wobec Europy) książka Iwony Krupeckiej wydatnie pomaga.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexandrowicz Ch.H., *The Law of Nations in Global History*, red. D. Armitage, J. Pits, Oxford 2017, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198766070.001.0001>.
- Bain W., *Political Theology of International Order*, Oxford 2020, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198859901.001.0001>.
- Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, oprac. M. Falkowski, Warszawa 2019.
- Brown Scott J., *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, Oxford–London 1934.
- Casas B. de las, Sepúlveda J.G. de, Soto D. de, *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*, przeł. i oprac. I. Krupecka, Gdańsk 2014.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Ehrlich L., *Paweł Włodkowiec i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 2017.
- Górnisiewicz A., *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego*, Kraków 2019.
- Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, red. S.A. Barney i in., Cambridge 2006.
- Kołąkowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Krupecka I., *Kartezjusz i Kanibale. Z historii jednej idei*, Gdańsk 2021.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015.
- Montaigne M. de, *Próby*, t. 1, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1957.

- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 2000.
- Schmitt C., *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, red. G. Giesler, M. Tielke, Berlin 2015, <https://doi.org/10.3790/978-3-428-54486-8>.
- Schmitt C., *Nomos ziemi w prawie międzynarodowym ius publicum Europaeum*, red. P. Nowak, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2019.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1998.
- Toulmin S., *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. T. Zarębski, Wrocław 2004.
- Vitoria F. de, *Political Writings*, red. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge 2010.
- Voltaire, *Filozofia historii*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2018.
- Wallerstein I., *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007.

---

**Arkadiusz GÓRNIŚIEWICZ** – dr hab., politolog, adiunkt w Katedrze Filozofii Polityki Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują nowożytną myśl polityczną, filozofię polityki, teorie nowoczesności i naukę o państwie. Autor książek: *Wojna i nomos. Carl Schmitt o problemie porządku światowego* (2019), *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha* (2014), współredaktor książek *Modernity and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss* (2010), *The Problem of Political Theology* (2012), *The Concept of Constitution in the History of Political Thought* (2018).