

Jerzy W. Gałkowski

Lublin

Myśl społeczno-polityczna Stanisława Vincenza

W literaturze mamy wiele przykładów powieści, esejów czy dramatów „z kluczem” filozoficznym. Wystarczy wspomnieć tylko Sartre’a czy u nas Witkacego. Jest wielu wyrażających swoje przemyślenia filozoficzne w postaci innej niż traktaty akademickie. Do nich należy także Stanisław Vincenz. Dlatego też można, a nawet należy, rozpatrywać jego dzieła pod kątem nie tylko literackim, ale również ich zawartości filozoficznej. Tutaj jesteśmy właściwie dopiero na początku drogi. Dotyczy to zresztą nie tylko jego dzieł literackich, ale również filozoficznych rozpraw akademickich i esejów, które pozostają nieznanymi nie tylko szerszemu ogółowi, ale i zajmującym się filozofią.

Ponieważ moja wypowiedź dotyczy poglądów społecznych i politycznych S. Vincenza, więc opieram się tu na *Powojennych perypetiach Sokratesa*^{*} – to, oczywiście, nie jest wszystko w jego twórczości, ale wystarczająco dużo na jeden referat, szczególnie jeśli chodzi o poglądy polityczne.

Powojenne perypetie Sokratesa to dialog, chciałoby się rzec, Platoński. Ta forma ma długą tradycję, i to zarówno literacką jak i filozoficzną. Nie można się dziwić, że Vincenz ją obrał – przecież Platon i Sokrates byli jego mistrzami w myśleniu.

Tłem powieści, niestety, zbyt mało u nas znanej – z wielką szkodą dla naszej kultury – jest uśpienie Sokratesa i wywiezienie go poza Ateny dla ratowania przed śmiercią, i to podwójnie – przed cykuta, nakazaną wyrokiem sądowym, i przed najazdem Scytów-Omofagów ze wschodu, a następnie jego peregrynacje po otaczającym Ateny świecie. Jednakże Sokrates wyraża w tym dialogu nie tylko, a może nie tyle, swoje myśli znane z wcześniejszych przekazów, ile myśli Vincenza. Dotyczą one sytuacji Polski i świata, szczególnie Europy, ale nie tylko, w okresie przed, w czasie i po II wojnie światowej.

Jest to więc powieść podwójnie historyczna. Z jednej strony ukazuje postać i myśli Sokratesa, z drugiej sytuację współczesną Vincenzowi i jego przemyślenia na ten temat. Jednakże nie jest to tylko komentarz polityczny

^{*} *Powojenne perypetie Sokratesa*, Kraków: Wydawnictwo „Znak” 1985 (dalej skrót: PPS).

do bieżących wydarzeń, bo Vincenz na tym tle snuje rozważania dotyczące właściwego kształtu życia społecznego i politycznego, cywilizacji, a także filozofii.

Rozważania jego, dotyczące stanu faktycznego, sytuacji społecznej i politycznej, mają charakter wielopłaszczyznowy i można je rozumieć na wiele sposobów: jako opis szerszej sytuacji politycznej współczesnego świata; jako opis sytuacji w Polsce; jako opis sytuacji Polaków na emigracji. Te trzy płaszczyzny zachodzą na siebie, mieszają się z sobą.

Można je rozumieć także jako opis sytuacji wewnętrznej człowieka – tutaj szczególnie intelektualisty – uwikłanego w tamte sytuacje, człowieka kuszonego i straszonego zarazem, poddanego „praniu mózgu”. Jest to opis krytyczny tych czterech powyżej wskazanych sytuacji, odrzucający, nie tylko ironiczny, ale nawet prześmiewczy.

Wreszcie znajdujemy tam wykład pozytywny idei społeczno-politycznych S. Vincenza wygłoszonych ustami Sokratesa (z jednym wyjątkiem – młodego lekarza, gdy chodzi nie o filozofię, lecz o naukę).

Wędrowki Sokratesa dokonują się w przestrzeni i w czasie. Jednak jest to i coś więcej. Są to wędrowki we wnętrzu człowieka – po myślach, postawach, emocjach, pragnieniach, dążeniach, dokonaniach. Po historii i polityce. Po demokracjach i systemach politycznych. Jest to także wędrowka duszy ludzkiej. Po zakamarkach ciemnych i haniebnych, po stronach jasnych i szlachetnych. I jeszcze inaczej, wędrowka cnoty rozświecająca mroki duszy i polityki. Dusza wędruje w głąb rzeczywistości ludzkiej w poszukiwaniu *arche*, zasady życia i działania.

Przede wszystkim chcę skupić się na tym ostatnim punkcie. Jednakże w wielu przypadkach dla określenia stanowiska Vincenza znaczenie mają również opisywane i krytykowane stanowiska, będące pewnego rodzaju kontrapunktem uwypuklającym stanowisko Vincenza. Tym bardziej jest to ważne, że Vincenza-Sokratesa poglądy wypowiedane są w dialogu, w odpowiedzi na poglądy innych.

Rzecz zaczyna się od przebudzenia Sokratesa, przebudzenia ze snu-śmierci. Jakiej: fizycznej? duchowej? Jest w drodze, poza krajem, na emigracji: wewnętrznej? zewnętrznej? Płaszczyzny się mieszają. Sokrates nie jest zachwycony uratowaniem mu życia okupionym emigracją, przeciwnie, jest tym przygnębiony: „[...] emigracja dusz, to chyba masowe wygnanie żywych [...] Któż to zrobił? I za co? Za jaką karę między nimi ja? Zamiast cykuty? Żywy a wygnany? Kara wyszukana i najsurowsza!” (PPS 17-18).

Emigracja zewnętrzna – bo „[...] chciano się pozbyć takich co nieateńscy [...]” (PPS 17), dotyczy to najeźdźców. Wewnętrzna – „Od kiedy mnie upaństwowiono, senność mnie więzi, bo ukołysaliście mnie tak, że jestem bliski przyhadesowej społeczności śpiących” (PPS 17). Podobne do siebie są te formy emigracji, takie same powodują skutki – wyłączenie z życia.

Jego wybawcy-strażnicy ratują go przed Omofagami, Scytami ze wschodu, którzy najechali Ateny. Zarazem jednak są ich sługami i wyrazicielami ich idei. Te idee to demokracja (publicznie tak to nazywają), która tworzona jest przez warunki zewnętrzne – instytucje, prawa, struktury społeczne przekształcające człowieka im poddanego. Myśl, wolność, osobowość – to nie właściwość jednostki ludzkiej. Jednostkowa osoba nie istnieje sama w sobie, nie jest wartością samoistną. Jednostka to abstrakcja, wypadkowa sił społecznych, kolektywnych. Wolność tworzona jest dzięki koniecznym, twardym prawom rozumu i „krzepkiej ręki, zwanej przymusem”, zaś „więzienie to [...] przytułek [...] kolebka nowego życia”, namaszczona niemal (czy naprawdę „nie-mal”?) religijnie (PPS 22). Wolność jest zrozumieniem konieczności. Ta nowa demokracja znana jest nam nie jako demokracja po prostu, ale jako demokracja socjalistyczna. W poprzednim okresie pytano, czym różni się demokracja od demokracji socjalistycznej. Odpowiedź brzmiała: tym, czym krzesło zwykłe od krzesła elektrycznego. Sokrates i jego rozmówcy jeszcze elektryczności nie znali. Nie mogli więc odpowiedzieć słowami Lenina, że socjalizm to władza rad plus elektryfikacja.

Wybawcy-strażnicy fałszywie utożsamiają nauczanie Sokratesa z „nową nauką”, z noosferą. Dlaczego? Przecież z ich punktu widzenia dawne nauki, tradycyjne, dawne prawa są już nieaktualne. Ale oni o tym dobrze wiedzą. Jednak Sokrates jest potrzebny, ma być kukłą, maską pokrywającą prawdę o nowej rzeczywistości. Ma tylko znaczenie propagandowe.

W propagandzie skierowanej na zewnątrz mówi się o demokracji w „naukowym” języku jako o nookracji, rządach rozumu (światopogląd naukowy?), a w szczerości o firmie (partii? policji?) lub po prostu o Jedenastu, o tych nielicznych, którzy w tej demokracji rzeczywiście dzierżą władzę. Żeby nie było wątpliwości, Vincenz dodaje przypis: Jedenastu to kolegium nadzorujące wykonywanie wyroków i kontrolujące więzienia (PPS przypis 5, s. 18). Nookracja to racjonalizm utylitarny, egoistyczny, zimny i obojętny na drugich. Nie ma w nim miejsca na honor, miłość ojczyzny, miłość człowieka.

„Chór jedenastki i jej kosookich, scytyjskich oddziałów” (PPS 23) ma wyraźnie wyznaczony cel rzeczywisty – Kasa. Mimo że pisana dużą literą, Kasa nie jest majątkiem wspólnoty, lecz łupem, szmałem do zdobycia. Najazd

Omofagów jest znakomitą do tego okazją. Co prawda, są barbarzyńcami-ludojadami, ale ich potęga i ideologia pozwalają Jedenastu dobrać się do Kasy. Głoszona tu idea nie jest ważna, to tylko zasłona dymna dla bezideo-wości i konformizmu, dla czystej żądzy władzy i pieniądza.

Tacy jak Sokrates są potrzebni, bo jego nauczanie może być przydatne propagandzie i manipulacji ludem. Niby ratuje się go dla jego własnej wartości, ale tak naprawdę „kupuje” się intelektualistów, żeby się nimi „podpie-rać” w tworzeniu „nowego”, żeby zyskać zaufanie ludu, które Sokrates już w dużej mierze wcześniej zdobył mimo późniejszego wyroku, a może także dzięki wyrzutom sumienia i litości, jakie wyrok ten wzbudził. Można nawet przypadek Sokratesa ukazać jako przykład niesprawiedliwości i podłości poprzedniego reżimu. Kupuje się ich szlachetną obietnicą szczęścia powszech-nego – ale w przyszłości, nie teraz. Usypia się ich intelekt pochlebstwem. Wykorzystuje się ich słabości strasząc Omofagami: „[...] tuczą jeńców i zja-dają na surowo [...] gwałty, rzezie [...] porywanie na pożywienie [...] bądź też w niewolę w krainy pokryte lodem, jako zwierzęta pociągowe dla innych Scytów” (PPS 26). (Obraz „krainy pokrytej lodem” jest dla nas jednoznacz-ny). Dlatego trzeba ratować Ateny, przede wszystkim najlepszych ateńczy-ków, jak Sokrates. Ateny to sól ziemi, najlepsi – tak gra się na uczuciach patriotycznych. Inni, oczywiście, są gorsi, więc zło Scytów trzeba skierować na nich, tym bardziej, że nie pomogli nam mimo obietnic, nieraz zdradziecko nas sprzedali: „[...] oto Scytowie, przepuszczeni w tajemnicy przez Traków, naszych niedawnych sprzymierzeńców, a któż wie jeszcze przez kogo i prze-wiezieni zdradziecko przez Fenicjan wtargnęli przed nocą do Attyki!”. I jesz-cze podsuwają mu podejrzenia: „Dlaczego nie do Beocji? Coś w tym jest [...] Dlaczego nie do Koryntu? Coś w tym jest” (PPS 26-27). Zręczna i skuteczna manipulacja – zdejmuje się winę z napastników i wkłada się na niezbyt sku-tecznych obrońców.

„Obowiązkiem demokracji jest zdjąć brzemię ze swoich wkładając na ob-cych” (PPS 32). Ci obcy są na zewnątrz, jak bogaty Egipt, barbarzyńcy, i wewnątrz, jak metojkowie, klasa mieszkańców-nieobywateli, ale obcymi są także „nasi” bogaci i biedni. Któż więc zostaje, kto jest „swój”? – firma, Jedenastka. I jeszcze ktoś – obcy-swój, opiekun, gość. Tajemniczy a znany. Jednakże stosunek do tych „gości” jest dwuznaczny: poważa się ich potęgę, ale lekceważy ich barbarzyństwo, nieokrziesanie i nędzę, uważa za gorszych i straszy nimi. Zresztą rozmaite okropieństwa wyczyniane przez nich są ceną przyszłej prawdziwej demokracji, powszechnej wolności i szczęścia. Trzeba się więc z nimi liczyć i stąd bierze się *realpolitik* Jedenastki. Teraźniejszość

jest mniej ważna, „[...] to dopiero przyszłość, demokracja przyszłości, a tymczasem – tymczasem – oszczędzajmy się, nie szafujmy hekatombami z najlepszych” (PPS 33). W ten sposób też psychicznie rozbraja się potencjalnych przeciwników. Dla celów nowej demokracji należy też wykorzystać tych, „co mają najwięcej do stracenia, a sporo grzechów na czarnym sumieniu” (PPS 35), tacy będą usłużni, wierni, oddani. Oni będą znakomitymi pomocnikami „kosoockich oddziałów”. Tak więc polityka Jedenastki, czy nookracji, to ratowanie demokracji i Aten, ale dla siebie. W gruncie rzeczy nowa demokracja jest agencją gości, ale wykorzystuje sytuację dla swojej korzyści.

Sokrates jeszcze półuśpiony, ale już trzeźwiejący, to widzi: „nowe” jest niczym innym jak wasalną zależnością. „Nasza demokracja miałaby się stać «tymczasem» utrzymanką, czarującą swych wielbicieli, sąsiadów, nawet nie-sąsiadów” – mówi z goryczą (PPS 32). Tak, odpowiadają, niech pracują na nas inni, obcy. Ci „inni” nie muszą być wszyscy tak bardzo obcy. Mogą to być pół-swoi przyjaciele po „tamtej stronie”, nie-Omofagowie, okłamani, ogłupiali *poputczicy* – „amatorzy, może amanci” (PPS 28), użyteczne durnie.

Nowa demokracja przekształci wszystko, także sztukę, i to nie ze względu na estetykę: „zabierzemy się do sztuki ostro – [...] nookratycznie” (PPS 62). Ujednolicenie sztuki ma znaczenie polityczne – uczynione jest dla ujednolicenia wszystkich ludzi. Przykładem są projektowane monety – wszystkie mają być z podobizną Sokratesa: „[...] nie chodzi o żadne piękno, tylko o wagę i o ujednolicenie” (PPS 62). Kiedyś mówiąc o stworzeniu człowieka, prof. Stefan Swieżawski ukazał Boga nie jako mennicę, produkującą taśmowo jednakowe egzemplarze, ale jako artystę, rzeźbiarza, tworzącego każdego człowieka z osobna, niepowtarzalnego. W nookracji chodzi właśnie o coś wręcz przeciwnego, bo mennica jest bardziej skuteczna i wydajna. Kto by się tam bawił w indywidualne dyskusje, jakieś dialogi. Masa – to się liczy!

Nowa demokracja utworzy też nowe prawa i w nowy sposób. Nie będzie się opierać na prawdzie o rzeczywistości, ale przez głosowanie, na zasadzie większości (narodowej? klasowej?), bo większość posiada lub tworzy prawdę i tworzy kryterium dobra. Nie ma też znaczenia, czy głosowanie będzie szczerze oddawało poglądy głosujących. Oczywiście, większość jest kierowana nookracją: „[...] jeśli wszyscy więźniowie będą tacy-cacy, jeśli będziemy mieli więcej, więcej takich więźniów okazowo-pokazowych [jak Sokrates – J.W.G.], to demokracja [...] krokiem giganta postąpi naprzód, pod sztandar perswazji. Staniemy się sokratykami. Odtąd żaden bałwan nie będzie głoso- wać jak mu się ubzdura, tylko pod nadzorem sokratycznej demokracji [...] siłą nookracji [...]” (PPS 24). Jak stąd wynika, „lud”, „większość” to tylko

pogardzany, choć użyteczny nawóz historii, którą tak naprawdę tworzą rozmaite **Jedenastki**.

Do tego również można wykorzystać rozważania dawnych (burżuazyjnych?) uczonych. Tworzone prawo jest „twarde”, jest bezwzględnie obowiązujące. Ale nie wszystkich, bezwzględnie obowiązuje tylko jedną stronę – poddanych. W ręku władców, „zawodowców”, jak siebie nazywają, jest giętkie, bo ma służyć nowej władzy. Zresztą władza ustawodawcza jest drugorzędna – „[...] władza wykonawcza to sprawdzian demokracji, to owoc jej płodny” (PPS 32). Nie są to **rządy prawa**, któremu poddani są wszyscy, także władza, ale **rządy prawem**, którym władza może posługiwać się jak mieczem i knutem.

Tutaj dochodzi do głosu Sokrates. Polemizuje, zbija teorię prawdy okazjonalnej, względnej, użytecznej. Odrzuca uchwalanie praw przez głosowanie. Wykazuje, że Meletos, przedstawiciel nookracji, tylko w deklaracjach, pozornie uznaje głoszoną przez siebie prawdę absolutną, obiektywną, w rzeczywistości zaś uznaje prawdę względną. Sokrates zadaje zasadnicze pytanie: „[...] czy istotnie głosowanie jest jedyną podstawą demokracji?” (PPS 84). Nikt nie odpowiada.

W tym miejscu Sokrates-Vincenz ujawnia swoje poglądy. Można je ukazać w dwóch wymiarach:

1. Jako nienaruszalność religii i nienaruszalność prawa bożego – „[...] czyż cześć okazywaną Zeusowi, Atenie i Apollinowi ustanowiliśmy na podstawie głosowania?”, pyta (PPS 85).

2. Jako przyjęcie prawa naturalnego, prawa człowieczeństwa, które jest tak samo obiektywne i nienaruszalne jak prawo boże albo jest jego „dalszym ciągiem”, jest zgodne z religią. Dociera się do niego przez prawdę absolutną, którą pomagają odkryć (a nie wytworzyć) ludzie wielcy rozumem – jak Tezeusz i Solon – „[...] powołani jesteśmy by szukać, poznawać i rozumieć świat ludzi i ludy [...]” (PPS 86), a nie produkować prawdy. Zadaniem myśli człowieka jest przede wszystkim poznać świat, odkrywać jego prawa i wartości. Dopiero wtórnie, według tych praw i wartości, można przekształcać rzeczywistość.

Prawda nie jest wytworem impulsu zbiorowego, narodowego czy klasowego, nie jest wyrazem czyjejkolwiek woli. Prawdy i prawa nie można wytworzyć, lecz odkryć rozumem. Osobiście, a nie kolektywnie w porywie tłumnym.

Prawda nie jest wyrazem wolności, lecz jej warunkiem i do niej prowadzi, jest przed wolnością. Dalej, prowadzi do wielkości człowieka, do przyjaźni

wśród swoich i obcych, uwalnia od egoizmu. Prawda jest jak Amfitryta wielooczną, a nie większość jednooczną lub „oślepią” (PPS 86). Vincenz rozprawia się tu nie tylko z nookracją, ale przy okazji także z pozytywizmem prawnym.

Statek, którym płynie Sokrates i jego wyzwolicieli-strażnicy, jest obrazem rodzącego się dopiero nowego. Struktura tej małej społeczności dopiero się tworzy. Sokrates jeszcze może dyskutować, jeszcze jest potrzebny, choć już co bardziej skrajni lub mniej okrziesani wyzwolicieli wydają groźne przeciw niemu pomruki. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy wędrowiec trafia do Tessalii, krainy zrealizowanej swobody.

Przywitanie jest znaczące i groźne. Najpierw wyswobodzono przybyłych z ich dobytku: „Sokratesowa żona podniosła krzyk oburzenia [...] Przecież to złodziejstwo! [...] Wówczas ten i ów swobodny, rozczochrany mołojec przyłożył jej miecz do szyi, a jeden nawet drasnął ją dzidą. Inny znów wrzasnął nad uchem: «u nas swoboda, każdy wojak równy» [...] Dowódca oddziału upomniał ją groźnie: «Jak śmiesz, ścierko ateńska, obrażać swobodnych bohaterów Tessalii!»” (PPS 199-200). Uchodźcy i tak już biedni, a na dodatek obrabowani z marnych resztek dobytku, bez pieniędzy, są przez to bardzo podejrzani – to na pewno szpiedzy. Sokrates próbuje wytłumaczyć sytuację i od razu zostaje postawiony na właściwym miejscu: „Milczeć! – krzyknął dowódca – Tu nie Ateny, by przekupywać gadulstwem, gadulstwem zmuszać. Tu swoboda” (PPS 202). Następuje dalszy ciąg lekcji swobody. Na uwagę, że Sokrates znany jest władcy tej krainy, dowódca odpowiada, iż to „[...] nie władca żaden, nauczcie się przecież czegoś, niepojęte plemię ateńskie, lecz wódz w miłości i uwielbieniu przez naród wybrany, wódz co nam świeci jak słońce” (PPS 203).

Obejmowanie władzy w tej krainie także było swobodne, a nie „[...] regulowane byle jaką mdłą mechaniczną procedurą dziedziczości. Przeciwnie. Opierało się na swobodnej inicjatywie. Młodszy brat króla czy też syn królewski nie czekał na starość i śmierć panującego. W porę zabijał go skrytobójczo. Po takim udanym zabiegu, nowy władca zyskiwał jednogłośnie swobodny wybór przez cały lud i dozgonne burzliwe oddanie wiernego ludu” (PPS 211). Obecny władca, Tagos, zwany Prometeuszem, rządził na mocy konstytucji, której przyświecały dwie zasady: „wyboru i wychowania”. Ludność miała do wyboru wolność albo niewolę: „I tak bogatym dawał wybór: albo uprzywilejowaną a wytężoną pogoń za zarobkami, a w ślad za tym podatki jak największe i nieoczekiwane, albo sekwestr majątku, degradację społeczną i wychowanie za pomocą robót przymusowych, gdzieś tam w mo-

czarach, na rzekach, w puszczech” (PPS 212). Biedni mieli także wybór: albo „codzienne roboty przymusowe [...] dla państwa”, albo „wychowanie przez pozbawienie tych członków, które okazały się nieprzydatne, a przez to szkodliwe dla państwa” (PPS 212). Mieli oni wszyscy zresztą i dalszy wybór: albo „wytężony udział w tych pracach, swobodnych [...] albo odjęcie pożywienia” (PPS 212). Wydaje się, że dalsze wyjaśnienia udzielane Sokratesowi przez Pejtomastiksa o przydatności takiego wychowania i o tym, że więzienia były „tylko dla obcych i wrogów swobody” (PPS 212), obliczone były na nieznamość sytuacji przez dostojnego przybysza. Nie powiedział mianowicie, że w Tessalii lud dzieli się na trzy klasy: na tych, którzy siedzieli w więzieniu, tych, którzy siedzą i tych, którzy będą siedzieć. Kryterium podziału na te klasy był więc czas siedzenia w więzieniu a nie stosunek do swobody.

Myliłby się ktoś, gdyby mniemał, że ludność Tessalii tylko pracowała. To nie znaczy, że miała czas wolny, ale jednak mogła, a raczej musiała świętować: tę potrzebę „rozumiał ich wódz, rozumiał dobrze helleńską lekkomyślność, boski urok próżnowania. Oceniał świętość pijaństwa [...] Nie wykluczał nikogo od świętowań [...] podczas świąt i uroczystości bez przerwy krzyczano: swoboda, swoboda” (PPS 213).

Sokrates swoim zwyczajem chce nawiązać dialog z mieszkańcami, wrzeszczący tłum jednak nie dopuszcza go do głosu. Wreszcie Pejtomastiks wyjaśnia mu stan ducha „wolnego narodu”: „To było nie rozumie jeszcze swobody” (PPS 214). Tym samym ukazuje też swój prawdziwy stosunek do tego ludu. Pejtomastiks już był wolny, więcej nawet, on był ponad kategoriami wyzwania i wychowania, gdyż on je tworzył i nadawał ludowi. Wolność zaś – prawdziwa wolność – nie wydawała się celem ludu, nie była dla ludu, lecz dla władających.

Stan Agory tessalskiej, czyli miejsca życia publicznego, określony był przepisami konstytucji: „Rynek ma być wolny, wolny od towarów, a także wolny od rzemieślników, rolników i tym podobnych. Żaden z nich nie może wejść na Agorę, dopóki nie wezwą go urzędnicy” (PPS 218). Na rynku – rozumianym jako miejsce wymiany handlowej – nie ma towarów, ale na rynku rozumianym jako miejsce życia publicznego nie ma także i ludzi, to znaczy tych ludzi, którzy mogliby swoją pracą i własnością stanowić o sobie. Rynek jest dla Władzy i jej urzędników. Inni mogą być tylko nań wezwani. Praca publiczna była zajęciem dla niektórych tylko, mających władzę. Dla innych, dla całej reszty, dla profanów Agora jest miejscem zakazanym. Oni nie umieliby się na niej odpowiednio znaleźć, nie są do tego przygotowani. Dla nich działalność publiczna byłaby tylko wymówką od solidnej pracy:

„Tu wolna Agora! Nie miejsce tu, by zachęcać do lenistwa i przeszkadzać!” (PPS 218). Nie miejsce tu na dialog, na to, by dyskutować, by głosić zawracające w głowie ludu poglądy nie dozwolone, a właściwie nie nakazane przez władzę.

Zniechęcony Sokrates szuka wytchnienia poza murami miasta. Opis przyrody tej żyznej krainy ukazuje podobieństwo do opisu atmosfery duchowej i sytuacji życiowej ich mieszkańców: „Wszędzie stąpało się po nawozie. Groźne słońce tessalskie suszyło nawóz, gorący wiatr wzbijał z niego kurz zasłaniający widok. W gorącu i w kurzu unosiły się miriady owadów” (PPS 221). Kraina jest bogata, przyroda tętni życiem, ale „wśród tego bogactwa w lepiankach lub podobnych rumowiskom chatach kamiennych mieszkali ludzie [...] brudni, ospali nad miarę, poruszający się wolno i jakby stale znudzeni [...] Przy słuchu o wódce podrywali się heroicznie” (PPS 222). Opis tej krainy, także od biologicznej strony życia ludzkiego i w porównaniu do przyrody, pokazuje sytuację jej mieszkańców. Życie ludzkie ma właśnie znaczenie tylko przyrodnicze: „Ludzkie życie tak samo bujnie sypało się w żyznej Ftyi i tak samo padało jak pszenica. Było go nadmiernie dużo [...] i tak samo w błoto wdeptane i tak samo tanie jak zboże” (PPS 223). Nic dziwnego, że Sokrates jest całkowicie zrezygnowany. Nie ma możliwości właściwego sobie, zgodnego z rozumem działania.

Inne problemy poruszane przez Sokratesa dotyczą wartości i ich znaczenia dla człowieka.

Najpierw problem potęgi państwa, mocarstwowości, nacjonalizmu. Wyższość ateńska, myśli Sokrates, to nie wywyższanie się nad innych, to nie głoszenie, że jedynie my jesteśmy wspaniali. To nie podboje i potęga militarna. Wielkość Aten, czyli państwa po prostu, budowana jest na przyjaźni – by każdy mógł „dobrowolnie zapragnąć stać się Ateńczykiem” (PPS 86). To nie krzepa narodu, dobrobyt materialny i potęga militarna, lecz zrozumienie dla innych, przyjaźń.

Nie jest prawdą, że pomyślność własnego narodu i państwa jest wartością i normą najwyższą. Nie państwo, lecz człowiek – każdy, konkretny – jest właściwym punktem odniesienia. Prawda i dobro nie są wyznaczone przez jakieś teorie, nie są uzależnione od sytuacji czy czasu ich głoszenia. Sokrates mówi: „[...] moje argumenty ani Anaksagorasowe, ani Gorgiaszowe, ani wojenne, ani przedwojenne [...] Jest ponad nami wszystkimi Hyperionides, syn wolności, dla wszystkich jednako słoneczny i szczodry. Jest pod nami głęboko fundament niewidzialny, Hades. Twardy dla zatwardziałych, nieprzekupny, a w każdej chwili dostępny” (PPS 136). Dlatego problem Boga jest istotny

przy omawianiu zagadnień społecznych. Bóg jest bowiem gwarantem obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra.

Prawda jest jedna, stała i powszechna, dobro jednakowe dla wszystkich: „Zdrowy rozum wykwita z wdzięku, z tego co przystoi” (PPS 138). Nie zgadza się więc też ze zdaniem, że należy ukryć winy własnego narodu i państwa, że należy „[...] skończyć z tą obłudną gadaniną o winie narodowej” (PPS 146). Prawda wyzwoli, chciałoby się powiedzieć. Nie można także przyjąć, że rozum, prawda, filozofia, że kultura stanowią groźbę dla państwa i narodu, jak to głoszą zwolennicy „krzepy narodowej”. Nie jest prawdą, że „[...] nasi rodacy wydelikaceni byli z powodu wychowania filozoficznego i prawniczego i moralnie wybredni i podatni” (PPS 152). Człowieka wywyższa nie siła fizyczna, lecz rozum i jego wytwór – kultura.

Rozum jest konieczny, bo pokusa zła trwale tkwi w człowieku. Sama wiedza jednak nie wypłeni zła „[...] o ile ludzie nie poznają czyli nie chcą inaczej” (PPS 152-153), mówi Sokrates. W tym zdaniu Vincenz podkreśla Sokratesowy intelektualizm etyczny, który utożsamia wiedzę i dążenie – znać dobro to go pragnąć. Na ile jest to pogląd samego Vincenza, nie wiadomo. Trzeba by to sprawdzić w innych jego pismach.

Rozum prowadzi do Boga, którego neguje ateizm czy antyteizm związane z odrzucaniem najwyższych wartości, a przyjmowaniem tych przyziemnych, opartych na zwierzęcej naturze. Prawda, dobro, honor, męstwo, swoboda – na to wskazuje rozum. Śmierć fizyczna nie kończy wszystkiego, nie jest bezwzględny złem. Nie życie biologiczne jest najwyższą wartością, lecz „nomos, melodia – prawo, lot ponad czas” (PPS 168-169). Prawo człowieka nie utożsamia się z prawem przyrody (PPS 182-183).

Następna sprawa – hierarchia wartości albo ukazanie wartości najwyższej. Nie są nią wartości typu „mieć” – utylitarne lub hedonistyczne. Nie są nią także wartości biologiczne – „brzuch”, „chlamida” (PPS 99). Ani też wygodne życie (PPS 101). Nie jest prawdą, że wartości wyższe – „logistyka” (logika – J.W.G.), „dialektyka”, „mądrość” – to tylko przyjemności ubarwiające życie (PPS 102). To samo dotyczy miłości ojczyzny (PPS 111). One właśnie wyznaczają sens życia i działania człowieka.

Pieniądz nie może być zamiast prawa albo wręcz prawem (PPS 186). Wartość kultury nie mierzy się sprzedażą i popytem. Czyż inteligencja „to zagadnienie rynkowe”? (PPS 198). Jeśli schlebia się ludowi i daje mu wszystko na sprzedaż, to tylko po to, „aby go potem tym lepiej smagać” (PPS 187), „gdy nazrą się wreszcie, nażłopią, leniwieją, zasypiają”, mówi Lajstrygonos (PPS 195). Zasypia ich rozum.

Kultura utylitarno-hedonistyczna prowadzi do egoizmu, do podważenia demokracji, do pogardy człowieka. Według Vincenza-Sokratesa człowieka trzeba wychowywać nie pieniędzem, powrozami, pijaństwem, ale „za pomocą muzyki, gimnastyki i poezji” (PPS 203), wytworami rozumu.

Wychowanie, może lepiej, kształtowanie człowieka, domaga się rozmowy, dialogu, racjonalnego przekonywania, mówi Sokrates, polemizując ze zwolennikami przymusu fizycznego i ekonomicznego, ze zwolennikami wychowania przez nieustanną pracę. Przymus sprowadza człowieka do poziomu przyrodniczego. Z drzewami zaś nie można rozmawiać, one nie odpowiadają (PPS 224), „[...] ruch myśli i ducha i życie potrzebują oporu”, inaczej przychodzi śmierć (PPS 225).

By rozmawiać, tworzyć kulturę, człowiek musi mieć dużo wolnego czasu, *schole*, wtedy jeden od drugiego może się uczyć. To jest prawdziwa swoboda (PPS 228). Zajęcie wszelkiego czasu przez działania konieczne ze względu na biologiczne wymogi ludzkiej natury, lub przez wymuszenie strukturą społeczną, nie pozostawia go dla odpoczynku ani dla działań nie wymuszonych, które są warunkiem tworzenia kultury. Wolność i kultura idą w parze.

Także tworzenie nauki na rozkaz, dla uzasadniania myśli wodza – to nie wiedza i nie wolność. Swoboda to wskazówka, żeby w samym człowieku – od siebie zaczynając – szukać wiedzy o dobru, „od siebie i dla każdego” (PPS 230) człowieka. W sposób wolny, ale z zaangażowaniem, z natężeniem (PPS 237). Przymus nie jest dobrym przewodnikiem nauki.

Z drugiej jednak strony wolność nie jest także szaleństwem dionizyjskim, działaniem bez zahamowań, bez rygorów. Nie jest to działanie pod impulsem popędów czy emocji. Prawdziwa wolność jest kierowana rozumem, gdy „wbrew popędowi [...] swobodne postanowienie się rodzi. I zgodnie z tchnieniem bożym” (PPS 244). Samopanowanie, rozumne kierowanie sobą samym – *enkrateia* – to przystoi człowiekowi mądrymu.

Wolność jest wewnętrzną, osobistą właściwością człowieka, a nie tylko cechą jego zewnętrznych związków ze światem i ludźmi. Dlatego przekonywać do niej i do dobra należy każdego człowieka z osobna, aby mógł sam zobaczyć i uznać wartość wolności, aby mógł do tego sam dojrzeć, a nie wszystkich razem. Wolność nie wyrasta z kolektywnego pędu, z nacisku tłumu (PPS 246).

Do osiągnięcia pełnej wolności potrzeba więc czasu. Czasu fizycznego czy też biologicznego, pozwalającego dojrzeć siłom, władzom ludzkim; czasu społecznego, który osiąga się dzięki rozwojowi cywilizacyjnemu i skutecznej pracy, oraz czasu osobowego, pozostawiającego miejsce na refleksję, na pracę

nad sobą. Sokrates o tym wie i dlatego program Tessalii, program szybkiego, kolektywnego i przymusowego wprowadzania wolności, musi uznać za chybiony, jeśli nie niszczący człowieka. Wyrzywa się mu westchnienie: „[...] jak dużo oświaty, jak cierpliwego, długiego, moralnego wychowania potrzeba dla swobody, aby była trwała” (PPS 251).

Głosem bóstwa jest „badanie wszechświata, badanie niezależne od jakichkolwiek wierzeń, autorytetów i nakazów, badanie swobodne” (PPS 254). Prawda więc nie może być nakazana, narzucona. Badania naukowe nie mogą mieć z góry wyznaczonego wyniku, który nauka ma tylko swoim autorytetem potwierdzić. Od tej strony – dochodzenia do prawdy – wolność jest jej warunkiem.

W człowieku tkwi zarodek wolności, ale pełna jego postać przejawia się dopiero w cnocie (PPS 262), w rozwinięciu, w pewnego rodzaju doskonałości. Ta wewnętrzna wolność jest fundamentem swobody społecznej, gdy umocni ją w sobie każdy (PPS 264) i według niej działa w społeczeństwie. Nie jest możliwe nadanie człowiekowi wolności z zewnątrz, ona musi wyrosnąć w człowieku, w jego wnętrzu. Inaczej jeszcze można powiedzieć: wolność jest właściwością człowieka, jest niejako nim samym, nie jest oddzielna od niego. Wyrywając ów zarodek lub nie dopuszczając do jego rozwoju, niszczy się po prostu człowieka.

Działając jako wolny, człowiek swoją wolność wnosi w struktury społeczne. Owego zarodka wolności człowiek sam nie wyhoduje, sam nie wytworzy, jest to „[...] widomy znak bożej opieki” (PPS 270). Bóg nas obdarza nim, ale on nie rośnie w nas sam, nie jesteśmy zniewoleni wolnością, musimy sami jej chcieć, troszczyć się i dbać o nią. Dopiero wówczas wyrasta, „[...] dopiero wtedy się zjawia, gdy człowiek sam własną siłą pokusie się oprze, sam siebie zwycięży. Bo skąd byśmy to sami z siebie wzięli? I to jest swoboda” (PPS 270). Jeszcze raz powraca tutaj Sokratesowa *enkrateia*, samopanowanie człowieka, załączek myśli o wolności, którą Vincenz rozwija poza obszar teorii Sokratesa. W tym sensie Vincenz mówi, że wolność jest „samorodna”, jak również to wszystko, co ona rodzi, przyjaźń i miłość, których „[...] nie można nikomu narzucać ani nakazywać. To samorodne jak wszelka swoboda” (PPS 263).

Wolność jest nierozzerwalnie złączona z cnotą. Sokrates nie wie, jak je określić, ale z pewnością nie są to drobiazgi. Dobrze wiadomo, czym one nie są. A nie są ani bogactwem (PPS 277) („[...] ów skarb to naprawdę garb” – PPS 283), ani to „wolność od trudu” (PPS 278), ani potęga państwa (PPS 281). Te rzeczy nie prowadzą do prawdziwego dobra i wolności. Więcej

jeszcze, warunkiem wszystkich tamtych jest właśnie owa podstawowa wolność, wyrażająca się w swobodnej wymianie poglądów godnych człowieka, „wymiana duchowa” (PPS 279). Tu widać duże podobieństwo do słów D. von Hildebranda, którymi określa on istotę wartości.

Z tym łączy się koncepcja dobra. Dążenie do dobra i pragnienie go jest także człowiekowi wszczepione: „Każdy człowiek pragnie dobra, niczego więcej prócz dobra nie miłuje naprawdę [...] Tylko nie każdy wie, gdzie szukać dobra i nie każdy umie go szukać” (PPS 264). Realizować zaś je można jedynie przez wolność. O dobru informuje „głos ducha”, rozum, sumienie (PPS 266). Pomaga w tym filozofia, bezinteresowne badanie rzeczywistości. Nie każdy więc rodzaj filozofii pomoże w tym trudnym dziele. Z pewnością nie ta, która od samego początku naznaczona jest jakimś ludzkim interesem, choćby i szlachetnym i uzasadnionym, ale która stawia jakieś granice naszemu poznaniu, zamyka je naszymi dążeniami czy pragnieniami. Nie wiadomo nawet, czy takie badania w ogóle można nazwać filozofią. Jedynym celem prawdziwej filozofii jest więc czysta wiedza, prawda, choćby była wbrew naszym pragnieniom i dążeniom. Filozofia nie jest „praktyczna”, nie jest pożyteczna w znaczeniu utylitarnym. To, co jest tylko takie, „to nie mądrość jeszcze ani swoboda”. Jedynie bezinteresowna mądrość, bezinteresowne dążenie do prawdy może być fundamentem rzeczywistej ludzkiej wolności (PPS 321). Prawda, dobro, wolność i miłość są z sobą wzajemnie powiązane, nie mogą bez siebie istnieć. Zadania, jakie stawia Vincenz-Sokrates filozofowi, nie są bynajmniej łatwe. Bezinteresowność, ciągłe dążenie do ujęcia prawdy o człowieku i dobru, wysiłek miłości to nieustanny trud, chyba najcięższy: „[...] słowa, które wypowiadam, nieraz z trudem wydzieram, niemal tak samo jak rzeźbiarz formę ze skały wydziera [...]. Tylko [...] czasem jakiś głos ducha zabrania mi czegoś, wstrzymuje mnie i ostrzega” (PPS 266). Pomoc sumienia czy też Boga, o której tutaj mówi, nie polega więc na dawaniu gotowych idei, ale ma charakter powstrzymujący przed złem. Można więc powiedzieć, że odnosi się to raczej do działania moralnego, a nie do technicznych reguł tworzenia filozofii.

Rozważania o cywilizacji stanowią ukoronowanie rozważań Vincenza. Fundamentem cywilizacji jest dobro, troska „[...] o to, co wypada, co przystoi [...] co godzi się, co jest zbożne. Bo to wszystko choć nie daje procentów doraźnych, opłaca się [...] odsłania to, co wiąże ludzi i świat, co jest trwałe – wspólnotę” (PPS 300).

Sokrates-Vincenz opiera całą swoją koncepcję cywilizacji – jak zresztą całość swoich rozważań – na Bogu, choć jest On niewyraźalny i niepozna-

walny: „Cóż ja mogę wiedzieć o bogu. Chyba to na pewno, że wszystko co jest i wszyscy my ludzie to bardzo mało w porównaniu z bogiem. Ale i to marnie wyrażone, nic nie wiem” (PPS 298).

W pewnych istotnych rysach widać wyraźnie wspólnotę myśli Vincenza i Jana Pawła II – jego koncepcji cywilizacji miłości. Fundamentem cywilizacji jest dobro spajające ludzi. Działanie cywilizacyjne to staranie o to, co wspólne wszystkim ludziom, o dobro wspólne, słuchanie głosu Boga – „[...] łaska darów bożych na tym polega, że do wysiłku człowieka podnieca a nie do łatwizny [...] cześć jedyna to przyjaźń swobodna i wzajemna, a podstawą jej zrozumienie [...] jeśli co mi Bóg dał, to ten dar, aby iskrę porozumienia rozniecić [...]” (PPS 315). Jednakże nie chodzi tutaj tylko o to, by dobro było udziałem wspólnoty ludzkiej jako całości, ale o każdego człowieka. Nie wspólnota nadaje człowieczeństwo jednostce, lecz jednostkowe osoby – poprzez to, czym są, jak istnieją – wyznaczają cel, sens i dobro całości. Prawda wolności i wolność prawdy pozwalają człowiekowi nadać prawdziwie ludzkie kształty sobie samemu i całości społecznej. Wspólnota wsparta na dobru ukazanym przez Boga daje rzeczywiste bezpieczeństwo, nie takie jak militarne i gospodarcza potęga państwa. Tylko ona daje, raczej może dać, pełnię życia każdemu, „uobywatelić” każdego człowieka, dać pełnię należnych mu praw (PPS 302).

Sensem dobrej cywilizacji jest danie możliwości każdemu człowiekowi bycia dobrym, przez tworzenie warunków działania wolnego, kształtowania dobra w sobie i między ludźmi – obywatelami, tworzenia prawdziwej wspólnoty. Podstawową więc sprawą jest edukacja społeczna: „[...] wszystkich obywateli tak wychowywać należy, aby byli cnotliwi [...] aby rozumem sami panowali nad sobą. Aby można mieć do nich zaufanie” (PPS 335). Nie ma tutaj zawartych jakichś pozytywnych i bardziej szczegółowych rozważań na temat proponowanej koncepcji cywilizacji. Jednak wiadomo z wcześniejszych słów, jaka ona nie powinna być i można ogólnie wyobrazić sobie jej właściwy kształt.

Zarys filozofii człowieka i Boga, filozofii polityki i cywilizacji, etyki, zarys wreszcie oceny ówczesnej sytuacji politycznej, jaki wydobyty został z dialogu o perypetiach Sokratesa, jest właśnie tylko szkicem. Dla badaczy myśli Vincenza może być jednak pewną wskazówką do dalszych poszukiwań, do wypełnienia szkicu racjami filozoficznymi, do poszukiwania uzasadnień, które zawarte są w innych, „akademickich” czy eseistycznych pismach tego myśliciela.

The Social and Political Thought of Stanisław Vincenz

S u m m a r y

Stanisław Vincenz's oeuvre is very rich and variegated. It embraces philosophical treatises, essays and novels. The problems Vincenz explores in them are as rich and numerous. There are social and political problems among them. They also appear in the novel *Powojenne perypetie Sokratesa* (*The Vicissitudes of Socrates' Post-war Fate*). The novel discusses two aspects of reality. One is the practical plane of the political situation of Poland, Europe, and the world after World War II. Contrary to some intellectuals in the East and most in the West, a man who has experienced two totalitarian systems is not deluded by this situation. The concern here is about the future of this part of the world and the rights of man under the communist regime. The other plane is that of philosophical theory, which constitutes a foundation of the world creation. Vincenz on the one hand develops his thought, on the other he enters a polemic with the theory which is a cornerstone of totalitarianism, and attempts to show its falseness and hypocrisy.

Translated by Zofia Kolbuszewska