

Karolina Filipczak: Świat przeciwko Zachodowi: Toynbee i Zea

Zea zaczyna widzieć wpływ, jaki problemy stawiane przez filozofię latynoamerykańską wywołują powoli na filozofię zachodnią: egzystencjalizm Sartre'a, filozofia historii Arnolda Toynbeego, filozofia kryzysu i krytyka rozumu dokonywana przez szkołę frankfurcką stają się wyrazem ówczesnej filozofii zachodniej, która reaguje na problemy obecne już w filozofii latynoamerykańskiej – i myśli innych peryferii – pisze Karolina Filipczak w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Toynbee. Blask i zmierzch cywilizacji”.

Pocztówka z roku 1953

W 1953 roku Arnold Toynbee, przebywający w Austin, Texas, skomunikuje się z Leopoldo Zeą – meksykańskim intelektualistą, autorem rozpoznawanych już wtedy w hiszpańskojęzycznym kręgu kulturowym prac poświęconych latynoamerykańskiej filozofii, idących konsekwentnie w stronę historii idei – informując go o planowanej wizycie w Meksyku i z prośbą o zorganizowanie spotkań z prominentnymi uczestnikami meksykańskiego pola intelektualnego. Toynbee przybędzie do Meksyku, posiadając oficjalne zaproszenie Adolfa Ruiza Cortinesa, ówczesnego prezydenta Meksyku, a za przebieg jego wizyty odpowiedzialny będzie Leopoldo Zea.

Kontakt ten był możliwy dzięki ich wcześniejszej wymianie korespondencji, zainicjowanej przez samego Zeę, który przekazał Toynbeemu swoje dwie prace: *El Positivismo en México* (publikację będącą efektem badań na potrzeby pracy magisterskiej i doktorskiej) i *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*. W swoich wspomnieniach, wiele lat później, zaznaczał będzie, że przekazał historykowi wymienione książki za namową José Gaosa, swojego mistrza i nauczyciela, emigranta z Hiszpanii, który po dotarciu do Meksyku nigdy nie zobaczył już ojczyzny.

Wspomnienia z wizyty Toynbeego towarzyszyły autorowi *La filosofía americana como filosofía sin más* długo i w sposób intensywny. W wywiadzie z 1981 roku przeprowadzonym przy okazji otrzymania Narodowej Nagrody w dyscyplinie Historia, Nauki Społeczne i Filozofia, będzie wspominał:

„Tutaj nie odwiedził klasycznych miejsc turystycznych. Poprosił o odwiedzenie Michoacán, Guerrero, Veracruz. Chciał zapoznać się ze sprawami chłopów, odwiedził szkoły wiejskie, rancza. W kompleksie hydroelektrycznym na Papaloapan był pod wrażeniem, gdy zobaczył, że technicy byli Meksykanami, a profil mężczyzn obsługujących maszyny, koparki i traktory, odpowiadał ludziom z naszego ludu” [1].

W kilku swoich pracach Zea postawi tezę na temat celu wizyty brytyjskiego historyka: przyjechał, by zobaczyć na własne oczy to, co opisywał w *Studium historii* i by „potwierdzić swoje przepowiednie” [2].

Meksyk – rewolucja agrarna, postępujący metysaż – przekroczył jego oczekiwania.

W tym samym roku Leopoldo Zea został zaproszony przez UNESCO do Europy. Miała być to jego pierwsza podróż na Stary Kontynent. W Londynie podjął go Arnold Toynbee. Wymiana korespondencji, spotkania i zbieżność poglądów skłonią Meksykanina do stwierdzenia w swojej autobiografii, w 1988 roku, że łączyła ich serdeczna przyjaźń [3].

El Occidente y la conciencia de México

Arnold Toynbee był intensywnie czytany przez latynoamerykańskich autorów. Nie mogli oni wobec jego prac przejść obojętnie. Jako teoretyk cywilizacji, ale także po prostu jako filozof historii musiał stać się dla nich punktem odniesienia (pozytywnym lub negatywnym), tak jak zawsze był nim Hegel ze swoją interpretacją historii, jak stał się nim Oswald Spengler, a później na przykład Immanuel Wallerstein czy Francis Fukuyama, z którym także należało się zmierzyć.

Problematyka filozofii historii i teorii cywilizacji była bliska latynoamerykańskim filozofom, którzy zastanawiali się nad tym, kim są, problematyzując zarazem własną regionalną filozofię. Zadawali oni zatem pytanie ontologiczne obok pytania, nazwijmy je, metafizycznego, na trwale wiążąc je w swojej tradycji myślenia. W ten sposób dochodzili do problemu swojego miejsca w historii, by w kolejnym kroku zinterpretować własną pozycję w stosunku do cywilizacji zachodniej i ewentualnie innych, niezachodnich lub po

prostu marginalnych części świata. Autorami, którzy podejmowali te wątki byli m.in. Enrique Dussel, Edmund O’Gorman czy właśnie Leopoldo Zea, których dzieła takie jak *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, *La invención de América* czy *Filozofia dziejów Ameryki* (jedyne z tych dzieł, które choćby we fragmentach mamy dostępne po polsku [4]) powinny znaleźć się w kanonie pism dotyczących filozofii historii i teorii cywilizacji, gdybyśmy w końcu zdecydowali się rozszerzyć go o dzieła autorów z peryferii.

Jednym z lepszych dowodów na recepcję brytyjskiego historyka w myśli Zei, poza zapewnieniami o wpływie, jaki na niego wywarł [5], jest książka *El Occidente y la conciecia de México* z roku 1953, którą autor zadedykował Toynbeemu [6]. Każda z trzech części pracy – *Zachód jako dawca człowieczeństwa*, *Konkwista i meksykańskie zróżnicowanie społeczne*, *Odpowiedź Rewolucji* – rozpoczyna się cytatem ze *Studium historii, Cywilizacji w czasie próby* lub korespondencji, którą Toynbee skierował do Lepolda Zei. Przy wielu okazjach meksykański myśliciel będzie stwierdzał wprost, że książka ta nie powstałaby bez inspiracji, jaką były dla niego tomy *Studium historii*.

To krótkie dziełko, z pewnością nie najbardziej znane spośród prac Zei, podejmuje kilka wątków obecnych właściwie w całej jego twórczości: zaczyna od już wskazanego pytania, w tym wypadku ujętego jako „co to znaczy być meksykaninem?” – a zatem pytania ontologicznego – kierując się w stronę problematyki metafizycznej – czy pytanie o byt Kanta rzeczywiście różni się od pytania o byt meksykański zadawanego przez Meksykanina? Zagadnienia te są podstawą większości jego tekstów poświęconych problematyce filozofii latynoamerykańskiej. Część druga książki poświęcona jest problematyce społecznej związanej

z rozwarstwieniem i podziałem etnicznym. Część ostatnia to opowieść o rozwiązaniach, które przynosi Rewolucja 1910 roku, ze swoim duchem metysażu i próbą uporania się z problemem ziemi – podobnym do tego, który w swoich 7 esejach poświęconych analizie rzeczywistości peruwiańskiej śledził José Carlos Mariátegui. Przygotowana jest ona w duchu Toynbeego, starając się wyjaśnić przemiany zachodzące w społeczeństwie meksykańskim jako odpowiedzi pewnej cywilizacji na działania innej, zachodniej.

Jednym z najczęściej pojawiających się u Zei fragmentów ze *Studium historii*, cytowanym lub tylko wzmiankowanym, jest ten dotyczący ludności rdzennej. Towarzyszy on pierwszej części książki:

kiedy my, ludzie zachodu, nazywamy pewne ludy „rdzennymi”, pośrednio wymazujemy kulturowy kolor naszego ich postrzegania. Są dla nas czymś takim jak chodzące drzewa lub jak zwierzęta z dżungli, które pustoszą kraj, w którym przyszło nam się z nimi zetknąć. W ten sposób widzimy ich jako element lokalnej fauny lub flory, a nie jako ludzi z pasjami podobnymi do naszych. Widząc ich w ten sposób, jako podludzi, czujemy się upoważnieni do traktowania ich tak, jakby nie posiadali normalnych praw człowieka. Są tylko „rdzennymi” mieszkańcami ziem, które zajmują i żaden czas ich zajmowania nie może być wystarczająco długi, aby uczynić ich panami tych ziem na mocy ich zajmowania [...] Słowo to [rdzenny – K.F] w sposób oczywisty nie jest słowem naukowym, tylko instrumentem działania, uzasadnieniem *a priori* planu kampanii [...] W sumie, słowo „rdzenny” jest zadymionym szkłem, które współcześni zachodni obserwatorzy ustawiają przed swoimi oczami, kiedy przyglądają się reszcie świata tak,

aby obiecujący spektakl na zachodniej powierzchni nie został zakłócony przez postrzeżenie jakiegoś „rdzennego” ognia, który wciąż się pod nią tli [7].

Fragment ten jest dla Zei punktem wyjścia do refleksji nad różnicą etniczną, która staje się podstawą różnicy ontologicznej. Historycznie przełoży się ona na różnicę w dostępie do praw, a także na dysproporcję ekonomiczną, która jest jednym z tematów drugiej części książki. Nie stanie się to jeszcze w *El Occidente y la conciencia de México* ani w innych pismach z lat 50., ale problematyka ta zostanie przez Zeę bezpośrednio powiązana z innym tekstem: *Rasą kosmiczną* José Vasconcelosa, którą także uznać można za pewną interpretację problematyki cywilizacji.

W eseju, którego pierwsza edycja została opublikowana w roku 1925 – tekst ten i jej autor są bezpośrednimi efektami rewolucji – Vasconcelos opisuje pochod cywilizacji, które różnią się między sobą etnicznie: „wyróżniamy w związku z tym cztery etapy i cztery pnie: Czarny, Indiański, Mongolski i Biały”[8]. Istnienie poszczególnych cywilizacji związane jest z naturalnymi cyklami odpowiadającymi ich misjom: „rasa, którą przywykliśmy nazywać atlantycką, rozwijała się i podupadła w Ameryce. Po okresie bujnego rozkwitu, po wypełnieniu swojego dziejowego cyklu i zakończeniu swej szczególnej misji, zaczęła chylić się stopniowo ku upadkowi [...] Wraz z upadkiem Atlantydy rozwój cywilizacyjny ogarnął nowe tereny i inne grupy etniczne” [9]. Rasą, która nie chce zrozumieć swojego dziejowego przeznaczenia – bycia pomostem – jest rasa biała, która chciałaby stać się rasą dominującą. Vasconcelos zauważa jednak, że celem dziejów i naturalnego, nieuniknionego rozwoju człowieka jest dojść do piątej,

uniwersalnej rasy, rasy-syntezy, „będącej owocem wszystkich poprzednich i przewyciężeniem całej przeszłości” [10]. Rasy, która „nie eliminuje, lecz ochrania i łączy życie w jedno” [11].

Projektem politycznym stojącym za tą latynoamerykańską propozycją – utopią, jak chcą ją widzieć jej przeciwnicy – był metysaż, ważny element rewolucji meksykańskiej, omawiany w trzeciej części książki Zei. Przez wielu autorów tekst Vasconcelosa czytany jest jako projekt jedynie narodowy, postulujący utworzenie silnej tożsamości meksykańskiej. Dla autora *El Occidente y la conciencia del México* jest on jednak propozycją wykraczającą poza tak ograniczony cel, jest filozoficzną troską o integrację różnorodnych przejawów tego, co ludzkie, różnych wyrazów człowieczeństwa [12]. Uniwersalna rasa Vasconcelosa okazuje się być dla Zei kompatybilna z poglądami Toynbeego: „trzeba dążyć ku religii uniwersalnej, rasie uniwersalnej, uniwersalnym rządóm i innym utopiom, których spełnienia tak bardzo potrzebuje nasza epoka” [13].

Profeci ruchu trzecioświatowego

Być może najbardziej interesujący jest dla Zei Arnold Toynbee jako profeta „ruchu trzecioświatowego” i autor interpretacji mówiącej o głębokim konflikcie pomiędzy Zachodem a Światem. Światem, który oznacza tu narody zmarginalizowane, skolonizowane [14]. Z tego powodu tak zainteresowany jest interpretacją rewolucji meksykańskiej, którą przedstawia brytyjski historyk. W dedykowanej Toynbeemu pracy zaprezentuje następujący jej fragment:

Od 1910 roku naród meksykański odgrywał wybitną rolę w życiu publicznym naszej zachodniej cywilizacji.

Interesuje mnie rewolucja agrarna w Meksyku, która trwa od 1910 roku, szczególnie dlatego, że myślę, że w tym aspekcie naród meksykański był prekursorem. To, co zostało już na tym polu zrealizowane w Meksyku, może wydarzyć się także w innych państwach latynoamerykańskich, a być może także w Azji i w Afryce. Meksykańska rewolucja agrarna, poza byciem istotną samą w sobie, wydaje mi się być wydarzeniem historycznym. Widzę w niej początek ruchu o zasięgu światowym [15].

Toynbee postrzega trwającą już wtedy od ponad 40 lat rewolucję za wydarzenie bez precedensu i o globalnym znaczeniu. Zea idzie zaś za tą intuicją, pokładając wielkie nadzieje w możliwości zarażenia świata wirusem buntu. Widzieć zaczyna wpływ, jaki problemy stawiane przez filozofię latynoamerykańską wywołują powoli na filozofię zachodnią: egzystencjalizm Sartre'a, filozofia historii Arnolda Toynbeego, filozofia kryzysu i krytyka rozumu dokonywana przez szkołę frankfurcką stają się wyrazem ówczesnej filozofii zachodniej, która reaguje na problemy obecne już w filozofii latynoamerykańskiej – i myśli innych peryferii – ze względu na działanie, jakie Zachód wywarł na swój margines [16]. Innymi słowy, wymienione propozycje filozoficzne stają się wyrazem oddechu Świata, który Zachód zaczął odczuwać na swoim karku. „Teraz są to ci inni, którzy swoim spojrzeniem urzeczowiają i kwestionują rzekomą uniwersalność człowieka zachodniego”. [17]

Zwrot w stronę Toynbeego w twórczości Leopolda Zei można zaobserwować dwukrotnie. Po raz pierwszy właśnie w latach 50., kiedy ich znajomość stała się najintensywniejsza. Po raz drugi, w latach 80. i później, czyli w obliczu rozpadu bloku wschodniego, upadku Muru Berlińskiego, publikacji eseju *Koniec historii?* Francisa Fukuyamy i wkraczania w nowe tysiąclecie. Brytyjski filozof historii stanie się wtedy dla latynoamerykańskiego historyki idei obrońcą niewykluczającego uniwersalizmu, a jego tezy będą odpowiedzią na pewne interpretacje Hegla – na przykład tę reprezentowaną przez Fukuyamę – które po raz kolejny chcą wykluczyć Amerykę z Historii. Tak interpretowany Toynbee mógłby być także czytany w kontekście myśli CEPAL (*pensamiento cepalino*), która dotyczyła nie tylko strukturalnych problemów ekonomii Ameryki Łacińskiej, ale właściwie całej peryferii. A także w kontekście teologii wyzwolenia, której miejscem narodzin również była Ameryka Łacińska, chociaż stać się miała ona podstawą powszechnego wyzwolenia biednych zamieszkujących wszystkie peryferie.

2 lata po publikacji książki *El Occidente y la conciencia de México* dojdzie do wydarzenia dla tych interpretacji zasadniczego: między 18 a 24 kwietnia będzie miała miejsce konferencja w Bandungu, która zjednoczy zdekolonizowane kraje Trzeciego Świata. Dla Leopolda Zei, jak zaznaczył to w jednym z tekstów, spełniła się przepowiednia Toynbeego [18], rewolucja meksykańska była początkiem procesów dziejących się w łonie Trzeciego Świata. Godzina Trzeciego Świata [19] wybiła. Dzięki lekturze innych tekstów meksykańskiego intelektualisty wiemy jednak, że nie wprost chce on powiedzieć: to także realizacja przepowiedni José Vasconcelosa z *Rasy kosmicznej*. Nowa dobra nowina, która z łona Ameryki Łacińskiej głoszona jest na wszystkie strony świata, wydała swój plon [20].

Karolina Filipczak

Przypisy:

[1] Wypowiedź L. Zei z wywiadu zawartego w tekście I. Sosa, *Leopoldo Zea. Premio nacional*, „Perspectiva” 1980, nr 4-5 (15), s. 20.

[2] L. Zea, *Filosofar en Latinoamérica* (2001) [w:] tegoż, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, edycja online przygotowana przez L. Jiménez Ramírez, dostęp:
<https://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/milenio/5-2.htm>.

[3] L. Zea, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, „Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura” 1988, nr 89, s. 11-19, dostęp online:
<https://www.ensayistas.org/antologia/XXA/zea/zea2.htm>.

[4] L. Zea, *Filozofia dziejów Ameryki*, tłum. K.J. Hinz, Warszawa 1993.

[5] Poza wymienionymi już tekstami, por. np. *An Interview with Leopoldo Zea*, ed. D. R. Maciel, „Hispanic American Historical Review” 1985, nr 65 (1), s. 1–20, dostęp online:
<https://read.dukeupress.edu/hahr/article/65/1/1/148085/An-Interview-with-Leopoldo-Zea>.

[6] L. Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, México 1953. Jeśli nie zaznaczono inaczej, fragmenty z tekstów w języku hiszpańskim w tłumaczeniu własnym autorki.

[7] A. Toynbee, *Stadium Historii* [za:] L. Zea, *El Occidente y la conciencia de Mexico*, dz. cyt., s. 9-10.

Por. także tegoż, *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Santafé de Bogotá 1998, s. 11, 259, 292, a także s. 305-306. W ostatnim wskazanym fragmencie Leopoldo Zea będzie posługiwał się kategorią zakrycia (*encubrimiento*) tożsamości, która tak ważne będzie także dla Enrique Dussela w jego myśleniu o wkroczeniu Ameryki w nowoczesność i jednoczesnym jej z niej wymazaniu.

[8] J. Vasconcelos, *Rasa kosmiczna*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1993, s. 13.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 17.

[12] Zob. L. Zea, *Filosofar en Latinoamérica*, dz. cyt.

[13] L. Zea, *Vasconcelos i „Rasa kosmiczna”*, [w:] J. Vasconcelos, *Rasa kosmiczna*, dz. cyt., s. 39.

[14] Zob. L. Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, dz. cyt., s. 13.

W tym kontekście Zea korzystał będzie także z interpretacji Toynbeego mówiącej o „narodach proletariackich”. Tamże, s. 42.

[15] A. Toynbee, *List do L. Zei*, cytowany za: L. Zea, *El Occidente y la conciencia de Mexico*, s. 65.

[16] Por. L. Zea, *Filosofar: A lo universal por lo profendu*, dz. cyt., s. 133.

[17] Tamże, s. 211.

[18] Por. L. Zea, *Filosofar en Latinoamérica*, dz. cyt.

[19] Wyrażenie to pojawia się w tytule wyboru pism jednego z teologów wyzwolenia – Héldera Câmara.

H. Câmara, *Godzina Trzeciego Świata. Wybór pism*, Warszawa, Kraków 1973.

[20] J. Vasconcelos, *Rasa kosmiczna*, dz. cyt., s. 16.

fot. Eduardo Francisco Vazquez Murillo (FLICKR / lic.)

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
