WYBRANE

TEKSTY

Z HISTORII

FILOZOFII

WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA WŁOSKA

WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA WŁOSKA

WYBRANE TEKSTY Z HISTORII FILOZOFII

WARSZAWA 1977

WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA WŁOSKA

Teksty wybrał,
przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył
ANDRZEJ NOWICKI

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Okładkę projektował
Tadeusz Chlebowski

Redaktor
Narcyza Szancer

Redaktor techniczny
Teresa Skrzypkowska

Korektor
Irena Zarzycka

Copyright
by Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1977

Printed in Poland

Wstęp

Do najbardziej charakterystycznych cech współczesnej filozofii włoskiej należy jej nieustanny dialog z przeszłością. Do historii filozofii wszyscy filozofowie włoscy odnoszą się z najwyższym szacunkiem i nie przychodzi im do głowy myśl, żeby poniżać ją przeciwstawianiem jej filozofii teoretycznej. Wiedzą oni bowiem, że jednym z czynników warunkujących prawidłowe rozwiązywanie problemów filozoficznych jest dobra znajomość dotychczasowej historii tych problemów, a praca nad określonym myślicielem ułatwia samookreślenie się i sprecyzowanie własnego stanowiska. Michele Federico Sciacca przyrównał pracę historyka filozofii do pracy górnika w kopalni drogich kruszców, wyjaśniając, że „wydobywanie skarbów z myśli drugiego człowieka jest zawsze wydobywaniem skarbów z naszego własnego wnętrza" [1], a „zstępowanie w głąb osobowości drugiego człowieka jest sondowaniem naszej własnej osobowości" [2]. Benedetto Croce wspominał: „kiedy pogrążałem się w lekturze dzieł Hegla [...] wydawało mi się, że zanurzam się w głąb samego siebie" [3].

---

[1] M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 16, Milano 1971, s. 47.
[2] Tamże, t. 4, Milano 1972, s. 127.
[3] B. Croce: *Contributo alla critica di me stesso*, w: *Etica e politica*, wyd. 3, Bari 1945, s. 397 - 398. Por. F. Tessitore: *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, w: *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, s. 848.

Rzucająca się w oczy więź pomiędzy włoską filozofią teoretyczną a historią filozofii wyraża się nie tylko w tym, że niemal każdy filozof włoski ma na swoim koncie obok prac teoretycznych również prace historyczne poświęcone wybranym myślicielom przeszłości [4], ale także i przede wszystkim w tym, że prawie każda koncepcja teoretyczna jest (i przeważnie chce być, w jakiś sposób zakorzeniona w określonej

---

[4] Spośród filozofów reprezentowanych w niniejszym wyborze tekstów: N. Abbagnano jest autorem trzytomowej *Historii filozofii* oraz książek o filozofii Ockhama, Telesia i Meyersona; N. Badaloni — o Brunie, Campanelli, Viku i Contim; G. Calogero — o eleatach i B. Varisco; A. Caracciolo — o Crocem, Jaspersie i Heideggerze; C. Carbonara — o Platonie, Arystotelesie, Plotynie, Galileuszu, Kartezjuszu, Heglu, Marksie, Lukácsu, Banfim a także historii filozofii włoskiej XV w.; L. Colletti — o Heglu i Marksie; M. Dal Pra — o Szkocie Eriugenie, Janie z Salisbury, Amalryku, Mikołaju z Autrecourt, Humie, Condillacu i dialektyce Marksa; G. Della Volpe — o Arystotelesie, Eckharcie, Humie, Rousseau, Kancie, Heglu, Nietzschem i Marksie; C. Fabro, tłumacz Kierkegaarda — o Tomaszu, egzystencjalistach, Feuerbachu, Marksie i Engelsie a także obszernej historii nowożytnego ateizmu; E. Garin — jest autorem trzytomowej *Historii filozofii włoskiej* i licznych prac o filozofii włoskiego Odrodzenia; L. Geymonat jest autorem wielkiej, sześciotomowej *Historii myśli filozoficznej i naukowej*; G. Girardi — autorem pracy o Tomaszu; A. Guzzo — o Augustynie, Brunie, Spinozie, Kancie; F. Lombardi — o Kancie, Kierkegaardzie i Feuerbachu; C. Luporini — o Leonardzie, Wolterze, Kancie, Marksie a także o Heglu, Fichtem, Leopardim i Maksie Schelerze; I. Mancini — o Geulincxie, Rosminim, egzystencjalistach i Bonhoefferze oraz wstępów do Bartha i Bultmanna; V. Mathieu jest autorem książki o Bergsonie; E. Paci — o Platonie, Viku, Husserlu; F. Papi — o Brunie, Kancie i Banfim; A. Parente — o Crocem; L. Pareyson — o Fichtem, Kancie, Schillerze i Jaspersie; P. Piovani — o Platonie i Rosminim; G. Prestipino — o Engelsie, Lukácsu i Della Volpem; P. Prini — o Plotynie, Rosminim, Marcelu i egzystencjalistach; M. Rossi — o Heglu; F. Rossi-Landi — o Morrisie i Wittgensteinie; M. F. Sciacca — o Platonie, Augustynie, Pascalu, Reidzie, Rosminim, Kierkegaardzie i Blondelu; G. Semerari — o Spinozie i Schellingu; U. Spirito — o Machiavellim, Guicciardinim i Gentilem; S. Timpanaro — o Leopardim, Engelsie i Freudzie; G. Vacca — o B. Spavencie i Della Volpem.

tradycji filozoficznej. Dokonywany przez filozofa wybór postaci, którą się zajmuje, jest zdeterminowany przez pasjonujące go problemy [5] i najczęściej wiąże się z procesem konstruowania sobie „galerii filozoficznych antenatów" (nierzadko fikcyjnych drzew genealogicznych). Następnie galerię tę wskazuje jako fundament, na którym powinna opierać się cała filozofia współczesna.

Wydawać by się mogło, że sytuacja taka dostarcza nam dobrego narzędzia do wstępnego uporządkowania materiału, ponieważ nic łatwiejszego jak podzielić współczesnych filozofów włoskich na grupy w zależności od tego, na jakich „patronów" sami wskazują i jakie sami „wywieszają sobie szyldy" [6].

Istotnie, na pierwszy rzut oka podział nie nastręcza większych trudności, bo prawie wszystkich da się ująć w siedem wielkich grup: spirytualiści chrześcijańscy wskazują na Augustyna, neoscholastycy na Tomasza, aktualiści na Gentilego, zwolennicy historyzmu na Crocego, fenomenologowie na Husserla, egzystencjaliści na Heideggera i marksiści na Marksa. Nie zawsze jednak ten, którego się wskazuje, jest rzeczywistym patronem. Jest zresztą bardzo wiele dowolności w „etykietowaniu" poszczególnych filozofów i zaliczaniu ich do określonych grup. Każdego z wymienionych siedmiu wielkich patronów współczesnej filozofii włoskiej można interpretować na wiele różnych sposobów, a dodatkowym czynnikiem komplikacji jest fakt, że filozofowie, o których piszemy, nie stoją w miejscu, ale przechodzą kolejne fazy filozoficznego rozwoju, zmieniając albo dowolnie łącząc różnych patronów.

Zacznijmy od Augustyna, o którym M. F. Scia-

---

[5] Por. P. Piovani: *Conoscenza storica e coscienza morale* (1966), wyd. 2, Napoli 1972, s. 38 - 39 i fragmenty tego tekstu w niniejszym wyborze.

[6] Lenin ostrzegał, aby nie ufać takim szyldom. Por. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm, Dzieła,* t. 14, Warszawa 1949, s. 248.

cca pisze, że jest „ojcem chrześcijańskiego spirytualizmu" [7]. Do chrześcijańskich spirytualistów zaliczani są: Armando Carlini (ur. 1878), Giuseppe Bozzetti (1878 - - 1956), Balbino Giuliano (ur. 1879), Gaetano Capone Braga (1889 - 1956), Giuseppe Capograssi (ur. 1890), Renato Lazzarini (ur. 1891), Luigi Stefanini (1891 - - 1956), Augusto Guzzo (ur. 1894), Enrico Castelli (ur. 1900), Felice Battaglia (ur. 1902), Fausto Materno Bongionani (ur. 1902), Santino Caramella (ur. 1902) i Michele Federico Sciacca (1908 - 1975) oraz jego uczniowie: Maria Adelaide Raschini, Pier Paolo Ottonello, Romeo Crippa. Niektórzy z nich istotnie „zanurzali się" w dziełach Augustyna [8]. Filozofia Augustyna ma dwa sprzeczne ze sobą źródła: idealizm platoński i Pismo święte. Stąd elementarne zróżnicowanie spirytualistów chrześcijańskich na tych, którzy akcentują jego platonizm, i na tych, którzy przeciwstawiają go Platonowi, łącząc go przede wszystkim z Pawłem. Następnie spirytualiści odróżniają filozofię Augustyna od augustynizmu, a w obrębie augustynizmu wyróżniają przynajmniej dwie linie: jedną, która zaprowadziła do luteranizmu, kalwinizmu, jansenizmu, ontologizmu i egzystencjalizmu, oraz drugą, która przez Bonawenturę i Tomasza z Akwinu (a zwłaszcza przez Rosminiego) prowadzi do współczesnej „metafizyki neoklasycznej" [9]. Czynnikiem różnicującym spirytualistów jest także ich stosunek do takich „patronów" chrześcijańskiego spi-

---

[7] M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 24, Milano 1965, s. 243.

[8] Zwłaszcza M. F. Sciacca, A. Guzzo, G. Capone Braga, ale także tomiści, np. U. A. Padovani i A. Masnovo.

[9] Jest rzeczą interesującą, że w wydanej w 1973 r. antologii pt. *Con Dio e contro Dio*, Sciacca w rozdziale pt. *Spirytualizm* umieścił teksty M. Blondela, A. Carliniego i L. Stefaniniego, natomiast własny tekst umieścił — za tekstami A. Rosminiego, V. Giobertiego, J. Maritaina — w rozdziale pt. *Filozofia neoklasyczna*. Por. moją recenzję z wymienionej antologii, „Euhemer", 1975, nr 2 (96), s. 137 - 140. Z propozycją skupienia obu nurtów filozofii chrześcijańskiej (augustyńskiego i tomistycznego) pod wspólnym sztandarem „metafizyki klasycznej" wystąpił już w 1939 r. filozof katolicki Marino Gentile (ur. 1906).

rytualizmu, jak Pascal [10] i Blondel [11]. Głębsze wniknięcie w teksty spirytualistów włoskich prowadzi do odkrycia, że Augustyn funkcjonuje tu jedynie jako „honorowy antenat", natomiast faktycznym fundamentem tego kierunku jest Antonio Rosmini (1790 - 1855) i to niebezpośrednio, ale po przejściu przez filtr interpretacji Gentilego [12]. Wielu włoskich historyków filozofii wywodzi całą grupę włoskich spirytualistów chrześcijańskich nie z Augustyna, ale bezpośrednio z Gentilego [13]. Augustyn stanowi szyld maskujący prawy odłam zwolenników Gentilego. Najwybitniejszym przedstawicielem tej grupy był M. F. Sciacca, u którego można wyróżnić — ze względu na stosunek do Augustyna i Gentilego — cztery następujące fazy: pierwsza (lata 1928 - 1932), w której był zwolennikiem aktualizmu Gentilego, druga (lata 1933 - 1938), w której oddala się od Gentilego i zbliża się do Augustyna, tocząc (z pozycji „spirytualizmu krytycznego") walkę z neotomistami, trzecia (lata 1939 - 1950), w której uważa się za „spirytualistę chrześcijańskiego" i augustynistę oraz czwarta (lata 1951 - 1975), w której Sciacca stara się „zintegrować" Augustyna, Tomasza i Genti-

---

[10] Por. M. F. Sciacca: *Pascal*, wyd. 7, *Opere complete*, t. 15, Milano 1972.

[11] Por. M. F. Sciacca: *Dialogo con Maurizio Blondel*, wyd. 2, *Opere complete*, t. 16, Milano 1971.

[12] Por. G. Gentile: *Rosmini e Gioberti*, Pisa 1898, M. F. Sciacca: *Interpretazioni rosminiane*. wyd. 3, *Opere complete*, t. 3, Milano 1971, *La filosofia morale di Antonio Rosmini* wyd. 5, *Opere complete*, t. 8, Milano 1968, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, wyd. 2, *Opere complete*, t. 19, Milano 1963.

Sam Sciacca przyznaje, że jego „spotkanie" z Rosminim zostało spowodowane przez Gentilego (*Opere complete*, t. 38, Milano 1973, s. 31). Sciacca za Gentilem uważa, że to, co Augustyn uczynił z Platonem a Tomasz z Arystotelesem, to Rosmini uczynił z Heglem (*Opere complete*, t. 36, Milano 1972, s. 55). U Tomasza Sciacca widzi przede wszystkim „teocentryczną kosmologię", natomiast u Augustyna i Rosminiego „chrystocentryczną antropologię" (*Opere complete*, t. 34, Milano 1971, s. 419).

[13] Por. zwłaszcza A. Negri: *Giovanni Gentile*, t. 2 — *Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, Firenze 1975, s. 47 - 64.

lego; wypracowana przez niego „filozofia integralności" jest próbą dialektycznego przezwyciężenia, asymilacji, wchłonięcia aktualizmu przez katolicyzm. W tym miejscu jednak rodzi się istotna wątpliwość: czy ta modyfikacja katolicyzmu, do której Sciacca dąży, ma istotnie polegać na „wchłonięciu" aktualizmu przez katolicyzm, czy też chodzi tu o „wchłonięcie" katolicyzmu przez aktualizm? [14] Obóz spirytualistów powołujący się na Augustyna okazuje się więc faktycznie — nie tylko w punkcie wyjścia, ale również w punkcie dojścia — obozem zwolenników Gentilego.

A jak wygląda obóz powołujący się na Tomasza z Akwinu? Za najwybitniejszych neotomistów uważani są: Giuseppe Zamboni (1875 - 1950), Agostino Gemelli (1878 - 1959), Amato Masnovo (1880 - 1955), Emilio Chiocchetti (1880 - 1951), Francesco Olgiati (1886 - - 1962), Umberto Antonio Padovani (1894 - 1958), Carlo Mazzantini (1895 - 1969), Vincenzo La Via (ur. 1895), Carlo Giacon (ur. 1900), Gustavo Bontadini (ur. 1903), Carmelo Ottaviano (ur. 1905), Marino Gentile (ur. 1906), Sofia Vanni Rovighi (ur. 1908), Nicola Petruzzellis (ur. 1910), Cornelio Fabro (ur. 1911). Czynnikiem integracji tego obozu jest przede wszystkim założony w 1919 r. katolicki Uniwersytet Świętego Serca w Mediolanie oraz założona w 1909 r. „Rivista di Filosofia Neoscolastica" [15]. Ale przecież również filozofia Tomasza ma dwa sprzeczne z sobą źródła: arystotelizm i augustynizm. Stąd elementarne zróżnicowanie tomistów na tych, którzy akcentują, i tych, którzy bagatelizują jego arystotelizm [16]. Najważniejszym czynnikiem róż-

[14] Por. A. Nowicki: *Michele Federico Sciacca w świetle spotkań*, „Euhemer", 1974, nr 3 (93), s. 125 - 140.

[15] Por. A. Nowicki: *Współcześni neotomiści włoscy*, „Euhemer", 1975, nr 4 (98), s. 3 - 14 i recenzję: „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (1971 - 1975), „Studia Filozoficzne", 1976, nr 1 (122), s. 163 - 167. Redaktorem naczelnym czasopisma „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" jest Adriano Bausola (ur. 1930), prof. etyki Katolickiego Uniwersytetu Świętego Serca w Mediolanie.

[16] Jest to jedna z różnic pomiędzy „tomizmem" a „neotomizmem". Tomiści są przeważnie arystotelikami, natomiast

nicującym tomistów jest sprzeczność zachodząca pomiędzy systemem a metodą Tomasza, którą najogólniej można scharakteryzować jako pewien sposób „chrystianizowania" tych treści filozoficznych, które powstały poza chrześcijaństwem [17]. W ten sposób przed neoscholastykami otwiera się problem wyjaśnienia, co w filozofii współczesnej jest *„cristianizzabile"* (możliwe do schrystianizowania) i problem wyboru: co ze współczesnej filozofii należy przede wszystkim schrystianizować? Z tego punktu widzenia można wyróżnić w dziejach neotomizmu włoskiego co najmniej pięć fal: najpierw myślano o schrystianizowaniu pozytywizmu (Gemelli), potem historyzmu Crocego (Chiocchetti) i aktualizmu Gentilego (Olgiati, La Via, Bontadini), następnie fenomenologii (Vanni Rovighi) i egzystencjalizmu (Mazzantini, Fabro), obecnie zaś coraz silniejsze namiętności budzi kwestia możliwości schrystianizowania marksizmu. Chodzi mianowicie o to, czy współcześni filozofowie katoliccy mogą uczynić z marksizmem to, co w XIII w. Tomasz uczynił z arystotelizmem. Augusto Del Noce (ur. 1910) uważa to za niemożliwe [18], Giuseppe Palomba uważa to za pożądane [19], a szczególnie interesujące prace na ten temat napisali w ostatnich latach Giulio Girardi [20], Luigi Bogliolo [21], Italo

---

neotomiści próbują oddzielić filozofię Tomasza od „kompleksu poglądów kosmologiczno-fizycznych" Arystotelesa.

[17] Por. A. Nowicki: *Formy obecności Augustyna i Tomasza w kulturze świeckiej*, „Euhemer", 1975, nr 3 (97), s. 43 - 58.

[18] A. Del Noce: *Il problema dell'ateismo* (1964), wyd. 2, Bologna 1965, s. CLXXVII. Por. moją recenzję, „Euhemer", 1968, nr 1 (67), s. 126 - 129.

[19] G. Palomba: *Valori morali e sociologia del sottosviluppo*, Napoli 1964, s. 204 - 205. Por. moją recenzję, „Studia Religioznawcze", 1969, nr 1 - 2, s. 212 - 214.

[20] G. Girardi: *Marxismo e cristianesimo*, wyd. 3, Assisi 1968. Por. moją recenzję, „Euhemer", 1972, nr 3 (85), s. 113 - - 116 i M. Nowaczyk: *Girardi*, „Argumenty", nr 7 (923) z 15. 2. 1976 r.

[21] L. Bogliolo: *Ateismo e cristianesimo. Confronto dialettico*, Roma 1971 i fragmenty zamieszczone w niniejszej antologii. Por. także moją recenzję, „Argumenty", nr 46 (753) z 12. 11. 1972.

Mancini [22]. Nie wiadomo zresztą, czy wymienionych pięciu autorów można uważać za tomistów. W przypadku Manciniego powstaje także problem, czy jego „teologia rewolucji" jest istotnie próbą chrystianizacji marksizmu, czy też jest tylko chrystianizacją filozofii Ernsta Blocha?

Interesującą próbę zapoznania chrześcijan z autentyczną filozofią Marksa podjął także z pozycji szkotyzmu Orlando Todisco (ur. 1937), autor licznych prac o Dunsie Szkocie i Marksie [23].

Wśród włoskich filozofów katolickich zaczyna ostatnio przeważać pogląd, że dawne podziały filozofii katolickiej na zwalczające się nurty powinny zostać odrzucone. W rozprawie Bontadiniego z 1962 r. pt. *Stosunek neoscholastyki do spirytualizmu chrześcijańskiego,* autor stwierdza, że — z punktu widzenia neotomistów — „spirytualizm chrześcijański ma do spełnienia określoną funkcję", w której można wyróżnić dwa aspekty: aspekt „introdukcji" i aspekt „rezerwy". Pierwszy polega na tym, że spirytualizm chrześcijański może i powinien „przygotowywać" umysły do neoscholastyki, drugi zaś polega na tym, że skoro pomiędzy ludźmi istnieją pewne „różnice antropologiczne" i „w niektórych umysłach metafizyka nie może się zadomowić", to należy ocenić pozytywnie fakt, że dla tych, którzy nie są zdolni do przyjęcia neoscholastycznej metafizyki, istnieje — jako druga, „rezerwowa" możliwość filozofii religijnej — spirytualizm chrześcijański [24]. Inni idą w przezwyciężaniu dawnego antago-

---

[22] I. Mancini: *Teologia, ideologia, utopia,* Brescia 1974 i fragmenty zamieszczone w niniejszej antologii. Por. także moją recenzję, „Euhemer", 1975, nr 1 (95), s. 149 - 153 i artykuł: *Współczesna ateografia włoska (1960 - 1972),* „Euhemer", 1973, nr 4 (90), s. 111 - 128.

[23] Por. zwłaszcza: O. Todisco: *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto,* Roma 1976, *Marx tra Dio e l'uomo,* Firenze 1974 (i moją recenzję, „Euhemer", 1975 nr (97), s. 120 - 121), *Marx e la religione,* Roma 1975.

[24] G. Bontadini: *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano,* w pracy zbiorowej: *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati,*

nizmu jeszcze dalej i przyznając, że poza Tomaszem byli także inni wybitni scholastycy, postulują zastąpienie terminu „neotomizm" szerszym terminem: „neoscholastycyzm" lub „trzecia scholastyka" [25]. Ale i ten termin nie jest dobry, ponieważ dzieli, zamiast jednoczyć. Dlaczego „neoscholastyka" a nie „neopatrystyka"? — pytał M. F. Sciacca [26]. W tej sytuacji zaczyna się ostatnio lansować nazwę, która ma szanse zjednoczenia filozofów katolickich, a więc zarówno zwolenników scholastyki, Tomasza i Arystotelesa, jak zwolenników patrystyki, Augustyna i Platona. Nazwą tą jest „metafizyka neoklasyczna", w obrębie której może się zmieścić zarówno neotomista Bontadini, jak i dawny „spirytualista chrześcijański" Sciacca. (Pogodzenie to jest tym łatwiejsze, że zarówno Bontadini, jak Sciacca są uczniami Gentilego i wymieniają go — zawsze na honorowym miejscu — wśród swoich mistrzów). Nasuwa się tu wątpliwość, czy i ta nowa nazwa utrzyma się długo, ponieważ w obrębie współczesnej filozofii chrześcijańskiej przeciwko zwolennikom „metafizyki klasycznej", czyli akceptacji helleńskich fundamentów chrześcijaństwa, pojawili się zwolennicy „d e h e l l e n i z a c j i chrześcijaństwa" [27], czyli uwolnienia go od

Milano 1962, s. 555 - 582, przedruk w: *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, s. 97 - 127.

[25] Neotomista Carlo Giacon odróżnia pierwszą scholastykę, na którą składają się systemy Tomasza, Aleksandra z Hales, Bonawentury, Alberta Wielkiego, Rogera Bacona, Dunsa Szkota i Williama Ockhama, drugą scholastykę, której przedstawicielami byli Kajetan de Vio, Francesco dei Silvestri, Francisco de Vittoria, Toledo, Pereira, Fonseca, Molina i Suarez oraz trzecią scholastykę, która pojawiła się w XIX wieku i trwa obecnie. C. Giacon: *Tomismo e filosofia contemporanea*, w: *Filosofi italiani contemporanei* (1944), wyd. 2, Milano 1946, s. 282 - 297.

[26] M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 1, wyd. 5, Milano 1967, s. 47.

[27] Filozof kanadyjski Leslie Dewart wystąpił z programem radykalnej „dehellenizacji" chrześcijaństwa. Włoski przekład jego książki ukazał się w 1969 r. pt. *Il futuro della fede*. Por. F. Molinario: *Lo spirito del cristianesimo oggi: teologia e fede*, „Logos", 1972, nr 2, s. 296 - 305. W obronie klasycznej metafizyki helleńskiej (zwłaszcza arystotelizmu) jako fundamentu fi-

greckiej, starożytnej metafizyki, a wraz z nią nie tylko od Platona i Arystotelesa, ale również od Augustyna i Tomasza.

Przy wyliczaniu filozofów, których patronem jest Giovanni Gentile (1875 - 1944) należy zachować jak największą ostrożność, ponieważ autorów piszących o wpływie Gentilego na współczesną kulturę włoską charakteryzuje dążenie do anektowania wszystkich filozofów włoskich jako zwolenników aktualizmu. Spotykamy więc w tych wykazach również wielu croceanistów, spirytualistów chrześcijańskich, tomistów a nawet niektórych marksistów. Antimo Negri — w obszernej pracy z 1975 r. o „obecności aktualizmu w filozofii i współczesnej kulturze włoskiej" [28] — wyróżnia „pierwsze pokolenie aktualistów": Giuseppe Saitta (1881 - 1965), Vito Fazio-Allmayer (1885 - 1958), Vladimiro Arangio-Ruiz (1887 - 1952) i młody Guido De Ruggiero (1888 - 1948), który później stał się croceanistą; następnie „prawicę aktualistyczną", na którą składają się znani nam już A. Carlini, V. La Via, A. Guzzo, F. Battaglia, M. F. Sciacca i Gaetano Chiavacci (1886 - - 1969) oraz „lewicę aktualistyczną", którą tworzą — pod względem politycznym tak bardzo zróżnicowani — Ugo Spirito (ur. 1896), Guido Calogero (ur. 1904), Franco Lombardi (ur. 1906), który „wówczas, gdy czyta Feuerbacha, Kierkegaarda i Marksa, pozostaje — jak sądzi Negri — aktualistą, nawet jeśli sam o tym nie wie i za żadną cenę nie chciałby nim być" [29], a także „młody" Cleto Carbonara (ur. 1904), który później zaczął zbliżać się do marksizmu. W maju 1975 r. na Zjeździe Filozoficznym w Rzymie zorganizowanym z okazji 100 rocznicy urodzin Gentilego, Augusto Del

---

lozofii chrześcijańskiej (zwłaszcza neotomizmu) zwalcza „dehellenizatorów" G. Bontadini w serii artykułów drukowanych w „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (m. in. 1972, s. 5 - 6 i 1973, s. 582 - 591, gdzie jako czołowy włoski „dehellenizator" krytykowany jest Gianni Vattimo) i w książce *Metafizyka a dehellenizacja* (*Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1975).

[28] A. Negri: *Giovanni Gentile*, cyt. wyd. t. 2, s. 78.

[29] Tamże, s. 20 - 37.

Noce poświęcił swoje wystąpienie dowodzeniu, że również Antonio Gramsci bardzo wiele zawdzięcza Gentilemu i że aktualizmu Gentilego nie należy utożsamiać z faszyzmem, ponieważ w obrębie aktualizmu, a nawet w obrębie gentiliańskiej interpretacji marksizmu jest miejsce również dla komunistów [30], jeśli zgodzą się na redukcję marksizmu do filozofii i odrzucą materializm filozoficzny, wysuwając jako centralną kategorię nie materię, lecz „praktykę" (rozumianą nie jako przekształcanie rzeczywistości społecznej, ale jako tworzenie rzeczywistości duchowej) [31].

Czynnikiem różnicującym aktualistów jest sposób, w jaki ujmują oni relację pomiędzy Gentilem a Heglem. Dla „aktualistycznej lewicy" Gentile jest kontynuatorem heglizmu Bertranda Spaventy (1817 - 1883), natomiast dla „aktualistycznej prawicy" Gentile stanowi kontynuację spirytualistycznej reakcji Rosminiego na heglizm [32]. W rezultacie dla wielu lewicowych aktualistów ów rzekomy heglizm Gentilego stał się drogą do marksizmu, natomiast dla wielu prawicowych aktualistów rosminianizm Gentilego stał się drogą do augustyńskiego spirytualizmu. Znacznie bardziej prawidłowa jest ta druga interpretacja; rozpowszechnione łączenie Gentilego ze Spaventą i szerzej z ideałami Ri-

---

[30] A. Del Noce: *Gentile e Gramsci*, referat wygłoszony 30 maja 1975 r. ukaże się w aktach zjazdu: *Il pensiero di Giovanni Gentile nell'anno centenario della nascita e cinquantenario della fondazione dell'Enciclopedia Italiana*, Roma 1976.

[31] Przeciwko zestawianiu Gramsciego z Gentilem wystąpił na tym samym zjeździe m. in. Giuseppe Semerari.

[32] Dla większości marksistów włoskich główny nurt filozofii włoskiej XIX i XX wieku wyznaczony jest przez nazwiska: Bertrando Spaventa — Francesco De Sanctis — Antonio Labriola — Antonio Gramsci. Por. P. Togliatti: *O właściwe rozumienie myśli Antonia Labrioli* (1954), w: A. Labriola: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1961, s. V - LXXXIII; oraz marksistowskie prace o Spavencie: I. Cubeddu: *Bertrando Spaventa*, Firenze 1964, G. Vacca: *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Bari 1967 i wypowiedź Vakki na ten temat w „Rinascita" (1971), przedrukowaną w: F. Cassano: *Marxismo e filosofia in Italia (1958 - 1971)*, Bari 1973, s. 346 - 350.

sorgimenta jest wysoce krzywdzące dla Spaventy [33] i zamazuje faktyczny stosunek Gentilego do postępowych tradycji filozofii włoskiej, jego nienawiść do rewolucyjnych demokratów, socjalistów utopijnych, materialistów i ateistów [34]. To prawda, że Gentile sławił „Risorgimento", ale pod słowo to podstawiał restaurację, reakcję, kontrrewolucję [35].

„Prawicę aktualistyczną" charakteryzuje eklektyczne łączenie subiektywnego idealizmu z fideizmem chrześcijańskim. „Lewica aktualistyczna", przeciwnie, akcentowała immanentyzm, rozwijała aktualizm w kierunku laickim (np. wybitny historyk filozofii włoskiego Odrodzenia, Giuseppe Saitta), natomiast działalność eklektyczną uprawiała przede wszystkim w dziedzinie polityki. Przyjrzyjmy się temu politycznemu eklektyzmowi na trzech najbardziej charakterystycznych przykładach: Spirito, Calogero i Capitini.

Ugo Spirito (ur. 1896) zaprzecza, jakoby Gentile — w pewnym momencie swego życia — „przystąpił do faszystów". To nieprawda — powiada Spirito — Gentile wcale nie przystąpił do faszystów, Gentile stworzył faszyzm [36]. Pod wpływem Gentilego „wszys-

---

[33] Por. A. Del Noce: *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1968, nr 2, s. 163 - 215, zwłaszcza s. 182, 191 - 193.

[34] Tamże, s. 163, 182, 189. Gentile odnosił się z nienawiścią do takich przedstawicieli rewolucyjnego skrzydła Risorgimenta jak Carlo Cattaneo (1801 - 1869) i Giuseppe Ferrari (1811 - 1876). Z podobną nienawiścią odnosi się do nich M. F. Sciacca: *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, wyd. 2, *Opere complete*, t. 19, Milano 1963, s. 388 - 411.

[35] A. Del Noce: *L'idea di Risorgimento*, cyt. wyd., s. 163, 189.

[36] U. Spirito: *Il Gentile romano*, referat wygłoszony 31 maja 1975 r. ukaże się w aktach zjazdu. Niektórzy przedstawiciele „aktualistycznej lewicy" próbują bagatelizować faszyzm Gentilego. M. in. Guido Calogero w notce z 1971 r. („La Cultura", nr 4, s. 343 - 345) użył wyrażenia „una iniziale adesione al fascismo". Przeciwko tym próbom wystąpił m. in. croceanista Alfredo Parente, przypominając najważniejsze fakty z 20-letniej współpracy Gentilego z faszyzmem — do podporządkowanej hitlerowcom republiki Salo włącznie. Por. A. Parente: *Presunti limiti del fascismo di Giovanni Gentile*, „Rivista di Studi Crociani", 1972, nr 2, s. 169 - 178.

cy" Włosi, którzy się jakoś liczyli w kulturze, stali się faszystami; w tym kontekście Spirito (w przeciwieństwie do wielu innych filozofów włoskich) nie ukrywa tego faktu, że sam również był faszystą [37]. Jednakże już w 1932 r. na zjeździe poświęconym studiom nad korporacjonizmem, w Ferrarze, Spirito wystąpił z krytyką prywatnej własności środków produkcji i zarysował perspektywę rozwoju korporacjonizmu faszystowskiego w kierunku „komunizmu" [38]. Była to niezwykle zręczna próba zamaskowania istoty faszyzmu, ale reakcja włoska potraktowała tę koncepcję serio i przeciwko rzekomemu „bolszewizmowi" Spirita wystąpił wówczas nie tylko Gentile, ale również neotomista Gemelli [39], a w 1935 r. zamknięte zostało czasopismo „Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica", w którym Spirito próbował eklektycznie łączyć faszyzm z „komunizmem".

Innego typu eklektykiem jest Guido Calogero (ur. 1904), wybitny historyk filozofii, prześladowany za działalność antyfaszystowską (aresztowany w 1942 r.), twórca programu politycznego, w którym liberalizm łączony jest z socjalizmem w tak zwany „liberalsocjalizm" [40]. Program ten został przyjęty przez — bardzo aktywną w ostatnim okresie walki z faszyzmem i w pierwszych latach po upadku faszyzmu — Partię Czynu (Partito d'Azione), która na swoich sztandarach wypisała hasło: „Sprawiedliwość i Wolność", a w programie ekonomicznym postulowała harmonijne współistnienie sektora prywatnego z sektorem gospodarki uspołecznionej [41].

Będąc filozofem laickim Calogero zajmuje życzliwą postawę wobec religii. Postawa ta predysponowała go

---

[37] U. Spirito: *Il Gentile romano*, cyt. wyd.,

[38] Por. A. Negri: *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Manduria 1964, s. 38.

[39] Tamże, s. 39, 94 - 95.

[40] Por. G. Calogero: *Difesa del liberalsocialismo*, Roma 1945, wyd. 2, Milano 1972.

[41] Tamże, s. 64.

do wypracowania teorii dialogu [42], a następnie „dialogiki" rozumianej jako pewien typ stosunków między ludźmi. „Dialogika" ma zastąpić nie tylko marksistowską dialektykę, ale również walkę klasową [43]. Zamiast walki przeciwieństw — eklektyczne łączenie wszystkiego ze wszystkim, socjalizmu z liberalizmem, laicyzmu z religią.

Z kręgu Calogera wywodzi się Aldo Capitini (1899 - 1968), który wydał w 1937 r. książkę pt. *Elementy doświadczenia religijnego.* Cenzura nie zauważyła, że pod tym tytułem ukryta jest pryncypialna krytyka faszyzmu jako teorii i praktyki przemocy i kłamstwa (*violenza e menzogna*). Faszyzmowi przeciwstawił Capitini „religię" głoszącą, że nigdy nie należy posługiwać się przemocą ani kłamstwem; wysunięte zostały dwa hasła: *nonviolenza* i *nonmenzogna.* Niektórzy socjaliści liberalni zwrócili już wówczas uwagę na negatywne aspekty takiej krytyki faszyzmu „z pozycji Gandhiego" [44], twierdząc, że na faszystowską przemoc należy odpowiedzieć przemocą. Przywódca włoskich socjalistów liberalnych Carlo Rosselli werbował ochotników do walki z faszystami w obronie republiki hiszpańskiej [45], a w kilka lat później wielu so-

---

[42] Por. G. Calogero: *Filosofia del dialogo,* Milano 1962.

[43] Por. A. Nowicki: *Problemy dialogu. „Dialogika" czy dialektyka?,* „Euhemer", 1968, nr 2 (68), s. 59 - 65. Obok Calogera jednym z głównych teoretyków „dialogiki" jest Aldo Testa (*La dialogica universale,* Urbino 1957, *Somma dialogica,* Urbino 1957, *Dialogica,* Urbino 1964), założyciel i redaktor naczelny czasopisma „Il Dialogo. Quaderni Europei di Dialogica". Por. M. Nowaczyk: *Dialogika,* „Argumenty", nr 93 (903) z 28.9.1975 i *Utopia Aldo Testy,* tamże, nr 41 (905) z 12.10.1975.

[44] Wspomina o tym G. Calogero: *Un educatore politico: Aldo Capitini,* „Mercurio" z czerwca 1945, przedruk w: *Difesa del liberalsocialismo,* cyt. wyd., s. 112 - 122.

[45] Tamże, s. 117. Por. C. Rosselli: *Socialismo liberale,* Roma 1945, *Scritti politici e autobiografici,* Napoli 1944, A. Garosci: *La vita di Carlo Rosselli (1899 - 1937),* Roma 1945, G. Calogero: *Il socialismo liberale di Carlo Rosselli,* „Italia Libera" z 9.8.1945, przedruk w: *Difesa del liberalsocialismo,* cyt. wyd., s. 123 - 126. Zdaniem Calogera, Rossellemu łatwiej przychodzi walka z Marksem niż z Crocem i bardziej stara się o to, żeby

cjalistów liberalnych wzięło udział w partyzantce antyfaszystowskiej również na ziemi włoskiej.

Capitini pozostał na pozycjach socjalizmu liberalnego do końca życia, wydając m. in. czasopismo pt. „Azione non-violenta". Wielką czwórkę klasyków: Hegel, Marks, Lenin i Gramsci uzupełnia Capitini o sześć innych postaci: Budda, Jezus, św. Franciszek z Asyżu, Kant, Tołstoj i Gandhi [46]. W książkach Capitiniego bardzo często pojawiają się cytaty z Marksa, a nawet z Lenina, zawsze z entuzjastyczną aprobatą. Z Marksa bierze Capitini zwłaszcza cel przebudowy społecznej („swobodny rozwój każdego dzięki swobodnemu rozwojowi wszystkich" [47]) i XI tezę o Feuerbachu wzywającą do aktywnego przeobrażania świata [48]. Z Lenina zaś koncepcję pełnej, rzeczywistej demokracji, wprowadzając — dla odróżnienia od burżuazyjnej pseudodemokracji parlamentarnej — termin „omnikracja" oznaczający „rządy wszystkich" [49] oraz ideę pokojowego współistnienia państw o odmiennych ustrojach, czyli wyeliminowania przemocy ze stosunków pomiędzy narodami. Z marksizmu Capitini odrzuca „jedynie" materializm filozoficzny, walkę klas, rewolucję i dyktaturę proletariatu.

Jednym z głównych dzieł Capitiniego jest *Religia otwarta* [50], której kontynuacją były wydawane nieregularnie *Listy o religii*. W listach tych Capitini przeprowadzał ostrą krytykę katolicyzmu jako „religii zamkniętej". Podstawowym zarzutem, jaki wysunął Capitini pod adresem hierarchii kościelnej, jest jej nieszczerość, polegająca na wprowadzaniu ludzi w błąd wypo-

socjaliści stali się liberałami, niż o to, żeby liberałowie stali się socjalistami (tamże, s. 125).

[46] A. Capitini: „Lettere di Religione", nr 44 z 1.10.1959.

[47] A. Capitini: *La compresenza dei morti e dei viventi*, Milano 1966, s. 291. Por. moją recenzję, „Studia Religioznawcze", 1969, nr 1 - 2, s. 209 - 212.

[48] A. Capitini: *La compresenza dei morti e dei viventi*, cyt. wyd., s. 200 - 201.

[49] Tamże, s. 141. Capitini wydawał również czasopismo „Il Potere è di Tutti" propagujące „omnikrację".

[50] A. Capitini: *Religione aperta* (1955), wyd. 2, Vicenza 1964.

wiedziami na temat „dialogu". Kto przypisuje sobie nieomylność, ten oczywiście nie może być uczciwym partnerem rzeczywistego dialogu [51]. Potępiając wprowadzanie podziałów, które jednych ludzi przeciwstawiają drugim, Capitini nie może zaakceptować niedemokratycznego podziału na kler i świeckich, zwłaszcza że wyodrębniona spośród wiernych kasta kapłańska staje się łatwo sojusznikiem klas posiadających i wyzyskujących, głosząc, że podział na biednych i bogatych istnieje z woli Boga, domagając się dla siebie przywilejów, hamując rozwój badań naukowych, rozszerzając i umacniając przesądy i zabobony [52]. Capitini odrzuca chrzest nie tylko dlatego, że udziela go się dzieciom, które zupełnie nie zdają sobie sprawy z istoty tego obrzędu, ale także i przede wszystkim dlatego, że chrzest wprowadza niepotrzebną i szkodliwą linię podziału na ochrzczonych i nieochrzczonych, sprzeczną z uniwersalizmem „religii otwartej" [53]. Następnie Capitini odrzuca podział na „zbawionych" i „potępionych". Nie do przyjęcia są dla niego mity o niepokalanym poczęciu, zmartwychwstaniu, grzechu pierworodnym ani troska chrześcijanina o własną, jednostkową nieśmiertelność. Dla jego „religii otwartej" nie jest czymś istotnym wiara w Boga. W każdym razie krytykuje tradycyjne dowody na istnienie Boga [54], odrzuca pojęcie Boga jako absolutnego władcy znajdującego się „na zewnątrz" poza wspólnotą ludzką. Faktycznie miejsce Boga zajmuje u Capitiniego jak najszerzej pojęta „wspólnota wszystkich", czyli „współobecność" *(compresenza)*.

„Współobecność" to centralna kategoria wydanej w 1966 r. książki Capitiniego pt. *Współobecność zmarłych i żyjących*. Prawdziwa religijność polega, zdaniem Capitiniego, na „otwarciu się" *(apertura)* na ową „współobecność". Kiedy człowiek myśli o sobie samym, kiedy pragnie własnego zbawienia i własnej nieśmier-

[51] A. Capitini: „Lettere di Religione", nr 59 z 5.5.1967.
[52] Tamże, nr 42 z 9.3.1959.
[53] Tamże, nr 33 z 31.5.1956.
[54] Por. A. Capitini: *Dio*, rozdział w: *Religione aperta*, cyt. wyd., s. 87 - 116.

telności, to dla Capitiniego (podobnie jak niegdyś dla Schleiermachera), postawa taka nie ma nic wspólnego z religią. Prawdziwa „religia" zaczyna się dopiero wówczas, kiedy w centrum świadomości miejsce „ja" zostanie zajęte przez „wszystkich innych". Capitini używa chętnie wyrażenia „ty-wszyscy" *(tu-tutti* [55]*)*, wydobywając z języka włoskiego piękną sugestię, aby „otwarcie się" w sensie troski o drugą istotę (czyli o „ciebie") było pierwszym krokiem do pełnego „otwarcia się" na „współobecność wszystkich". Z renesansowymi humanistami łączy Capitiniego przekonanie, że nie istnieje żadna nieśmiertelność jednostkowej duszy [56], i że księża mają w tej sprawie do zaofiarowania tylko mity i fikcje. A więc, że jedyna perspektywa nieśmiertelności to trwanie w kulturze dzięki współuczestniczeniu w tworzeniu wartości, ponieważ wszystko to, co ma wartość, będzie trwało wiecznie [57]. Ale od renesansowego humanizmu różni go radykalny demokratyzm w pojmowaniu owego współuczestnictwa. Capitini zarzuca renesansowym humanistom, że wyróżniali jako „modele" określone epoki, narody i wielkich twórców [58] i stale podkreśla, że w „chóralnym tworzeniu wartości" *(coralità)* współuczestniczą absolutnie wszyscy, nawet chorzy, nawet niedorozwinięci, nawet zmarli [59].

Do „lewicy aktualistycznej" zaliczany bywa Cleto Carbonara (ur. 1904), który jednak już w 1938 r. wystąpił jako krytyk filozofii Gentilego, przeprowadzając destrukcję centralnej kategorii aktualizmu, mianowicie „czystego aktu" *(atto puro)* [60]. Szczególnie cenne w rozważaniach Gentilego — zwłaszcza w *Teoria gene-*

---

[55] A. Capitini: *La compresenza dei morti e dei viventi*, cyt. wyd., s. 73.

[56] Tamże, s. 113, 243 - 247.

[57] Tamże, s. 237.

[58] Tamże, s. 192, 232.

[59] Tamże, s. 17.

[60] C. Carbonara: *Disegno di una filosofia critica dell'esperienza pura. Immediatezza e riflessione* (1938), wyd. 2, Napoli 1973. Por. także A. Masullo: *Il „materialismo" critico di Cleto Carbonara*, w pracy zbiorowej: *La filosofia dell'esperienza di Cleto Carbonara*, Napoli 1965, s. 215 - 268.

rale dello Spirito come atto puro (1916) — było to, co zostało zaczerpnięte z filozofii Hegla: „duch" nie był dla niego „substancją" ani „istotą", ale „aktem", „istnieniem", „działaniem". „Rzeczywistość ducha" polegała, według Gentilego, na eksterioryzowaniu się w wytwory duchowe, myśli filozoficzne i dzieła sztuki. Najważniejszym problemem była przy tym dla Gentilego relacja pomiędzy „myślą myślącą" *(il pensiero pensante)* a jej wytworem, czyli „myślą pomyślaną" *(il pensiero pensato)*. Rozważaniom tym towarzyszyła gloryfikacja „ducha" jako twórcy kultury. Filozofia taka musiała fascynować tych wszystkich, którzy w kulturze widzą wartość naczelną. Przez sześćdziesiąt lat na każdym kroku widać we Włoszech u bardzo wielu intelektualistów ślady tej fascynacji.

Mimo tej fascynacji filozofią „myśli myślącej", młody Carbonara dostrzegł kruchość „fundamentu" filozofii Gentilego. Na „akt" jako na fundament można by się zgodzić, ale nie na „akt czysty". Bo przecież „akt czysty" — bez żadnych empirycznych i historycznie uwarunkowanych domieszek — jest czymś pozbawionym jakiejkolwiek treści i w żaden sposób nie może nam wyjaśnić całego bogactwa różnorodności dzieł ludzkich. „Akt czysty" jest nijaki, jest niczym. Przyjęcie „aktu czystego" jako centralnej kategorii filozofii kultury jest przeniesieniem teologicznej koncepcji *creatio ex nihilo* z chrześcijańskiej kosmologii do aktualistycznej refleksji nad kulturą. Kategoria ta niczego nie wyjaśnia, pogrążając proces powstawania dzieł ludzkich w mrokach tajemnicy. Wyjaśnianie dzieł przez „czysty akt", czyli twierdzenie, że powstają „z niczego", jest w rzeczywistości rezygnacją z prób wyjaśnienia ich rzeczywistej genezy.

A więc u podłoża dzieł ludzkich, u podłoża rodzącej się myśli nie może znajdować się ów nijaki „akt czysty", ale zawsze, tylko i wyłącznie „akt nieczysty", akt nasycony treściami empirycznymi, historycznymi, społecznymi, które przychodzą do „ducha" z zewnątrz.

Pierwszym czytelnikom dzieła Carbonary, a być mo-

że również samemu Carbonarze mogło się wydawać, że jest to w dalszym ciągu „aktualizm", tyle tylko, że trochę poprawiony. Bo przecież fundamentem pozostawał w dalszym ciągu „akt", a „czysty" czy „nieczysty" to sprawa drugorzędna. A jednak nie! Aktualizmu nie można poprawić. Centralną kategorią aktualizmu musi być „akt czysty". Jeżeli bowiem odbierzemy owemu aktowi aprioryczną „czystość", to akt przestaje być fundamentem. Dlaczego? Ponieważ „akt nieczysty", czyli nasycony treściami empirycznymi, ma swój fundament poza sobą, właśnie w tych treściach pochodzących z zewnątrz. W ten sposób aktualizm jako filozofia, dla której fundamentem jest „akt", wali się w gruzy. Carbonara, pragnąc poprawić aktualizm Gentilego, faktycznie pozbawił go fundamentu i wyszedł poza idealizm, rozpoczynając własną, trudną drogę do marksistowskiego materializmu [61]. Pewną pomocą w przezwyciężaniu aktualistycznego aprioryzmu było to, że drugim mistrzem [62] Carbonary był zwolennik empiryzmu, Antonio Aliotta (1881 - 1964). Jak z tego widać, były dwie drogi przezwyciężania aktualizmu przez lewicę: jedną była droga prowadząca przez autentyczny heglizm, drugą zaś droga prowadząca przez empiryzm.

Uczniami Carbonary są m. in. Gian Franco Borrelli (marksista zajmujący się filozoficznymi i ekonomicznymi problemami marksizmu), Paolo Cosenza (historyk logiki starożytnej [63]), Stelio Di Bello (malarz, estetyk), Alfonso Di Maio (historyk filozofii zajmujący się problemami marksistowskiego historyzmu [64]), Giuseppe

[61] Por. C. Carbonara: *Hegel e Marx nella polemica del diritto pubblico*, Napoli 1967 (rec. M. Nowaczyk, „Euhemer", 1970, nr 2 (76), s. 151 - 155), *Humanizm teologiczny a humanizm praktyki*, „Euhemer", 1972, nr 2 (84), s. 3 - 19, *Myśl a rzeczywistość*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 17 - 27.

[62] Por. A. Aliotta: *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo 1912, wyd. 2, Napoli 1970 z przedmową C. Carbonary, s. 7 - 26.

[63] Por. P. Cosenza: *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Napoli 1972.

[64] Por. A. Di Maio: *Storicismo e non storicismo*, Napoli 1966, *Storicismo e religione*, w: *Enciclopedia delle Religioni*, vol. 5, Milano 1973, kol. 1393 - 1403.

Martano (historyk starożytnej dialektyki [65]), Aldo Masullo (koncentrujący się od lat na problemie „podłoża" [66], Emanuele Riverso (zajmujący się filozofią języka), Giuseppe Rovella (zajmujący się antropologią filozoficzną), Aldo Trione (teoretyk marksistowskiej estetyki [67]), Vincenzo Vitiello (estetyk) i wielu innych. Szeroki krąg uczniów i przyjaciół Carbonary wziął udział w wydanym niedawno tomie studiów ku jego czci [68].

Sporo kłopotów nastręcza obóz, któremu patronować miałby Benedetto Croce (1866 - 1952). Największy wpływ wywarł Croce na historyków literatury i estetyków takich, jak Francesco Flora, Mario Fubini, Carlo Ludovico Ragghianti, Lanfranco Orsini, Ottavio Morisani. Najbliższymi współpracownikami wydawanego przez Crocego czasopisma [69] „La Critica" (1903 - 1944) byli — oprócz jego córek — Guido De Ruggiero (1888 - 1948), Adolfo Omodeo (1889 - 1946), Fausto Nicolini (1887 - 1965), autor fundamentalnego przewodnika po dziełach Crocego [70]. Croceanistami są także Carlo Antoni (ur. 1896), Adelchi Attisani (ur. 1908), Antonio Corsano (ur. 1899) i badacz Plotyna, Vincenzo Cilento. Od 1964 r. głównym ośrodkiem skupiającym croceanistów jest czasopismo „Rivista di Studi Crociani", które wydaje filozof i muzykolog [71] Alfredo Parente (ur.

[65] Por. G. Martano: *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli 1972.

[66] Por. A. Masullo: *La comunità come fondamento*, Napoli 1965, *Il senso del fondamento*, Napoli 1967, *Antimetafisica del fondamento*, Napoli 1971, A. Nowicki: *Pojęcie „podłoża"*, „Argumenty", nr 45 (752) z 5.11.1972.

[67] Por. A. Trione: *Il significato e il corpo*, Napoli 1973, *Struttura e istituzioni dell'arte*, Lecce 1974, A. Nowicki: *Rola sztuki w przekształcaniu świata*, „Studia Estetyczne", t. XIII, 1976.

[68] *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli 1976, s. 1 - 1081, prace 81 autorów.

[69] Por. M. Nowaczyk: *Problematyka religioznawcza w „La Critica" (1903 - 1944) i „Quaderni della Critica" (1945 - 1951)*, „Euhemer", 1969, nr 3 (73), s. 107 - 128.

[70] F. Nicolini: *„L'editio ne varietur" delle opere di Benedetto Croce*, Napoli 1960.

[71] Por. A. Parente: *La musica e le arti*, Bari 1936, *Castità della musica*, Torino 1962, *Croce per lumi sparsi*, Firenze 1975.

1905), a najbliższymi współpracownikami są Raffaello Franchini, Manlio Ciardo, Francesco Capanna, Antonio Jannazzo.

Również w obrębie croceanistów wyróżnia się „lewicę croceańską" [72] i „prawicę". „Lewica croceańska" widzi w Crocem heglistę, a „młody Croce", będący — jak wiadomo — uczniem marksisty Antonia Labrioli, stał się dla wielu „lewicowych croceanistów" drogą do marksizmu. „Prawica croceańska" widzi w Crocem irracjonalistyczną reakcję na heglizm (a także i przede wszystkim na marksizm), przejawiającą się zwłaszcza w odrzuceniu heglowskiej dialektyki przeciwieństw i zastąpieniu jej „dialektyką różnic". Katoliccy przeciwnicy Crocego wspierają interpretację „lewicy", twierdząc, że marksizm pozostał integralnym składnikiem filozofii również starego Crocego. W taki sposób interpretuje Crocego zwłaszcza Sciacca [73]. Croceanista Carlo Antoni pisze, że „całe życie umysłowe Crocego wypełnione było walką z Heglem" [74]. „Nie jestem heglistą — pisał o sobie Croce — jak to niektórzy zakwalifikowali mnie w związku z moją rozprawą o historii, która przecież jest wyraźnie antyheglowska" [75]; „moja książka o Heglu nie jest apologią, ale krytyką Hegla" [76].

Croce nie życzył sobie, żeby jego filozofię traktowano jako bierny odbiór i popularyzację filozofii niemieckiej. Hegel nie mógł być „pierwszym źródłem" crocea-

---

[72] Por. G. Galasso: *Possibilità e significato di una „sinistra crociana"*, „Rivista di Studi Crociani", 1970, nr 1, s. 94 - 97.

[73] M. F. Sciacca: *Croce come Marx* (1946), *Opere complete*, t. 23, Milano 1965, s. 295 - 313 i fragmenty tego tekstu zamieszszone w niniejszej antologii.

[74] C. Antoni: *Benedetto Croce e il rinnovamento della filosofia idealistica in Italia*, w pracy zbiorowej: *La filosofia contemporanea in Italia*, Asti 1958, s. 55 - 71, *L'unità delle categorie*, tamże, t. 2, s. 30 - 36, cyt. ze s. 32.

[75] B. Croce: *Noterelle polemiche* (1894), w: *Primi saggi*, wyd. 3, Bari 1951, cyt. wg F. Tessitore: *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, cyt. wyd., s. 848.

[76] B. Croce: *Il rinascere degli studi hegeliani* (1908), w: *Conversazioni critiche*, wyd. 4, Bari 1950, t. 2, s. 119. Cyt. wg F. Tessitore: *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, cyt. wyd., s. 847.

nizmu, ale co najwyżej pewnym ogniwem pośrednim pomiędzy Crocem a jakimś źródłem rodzimym. Powstało więc zapotrzebowanie na włoskie źródło heglizmu, które trzeba było za wszelką cenę odnaleźć i jak najwyżej wywindować. Takim włoskim prekursorem Hegla wydał się Crocemu Giambattista Vico (1668 - 1744), więc Croce zabrał się do roboty i przez całe życie pracował nad tym, żeby tego autora przedstawić jako gwiazdę pierwszej wielkości na firmamencie światowej filozofii [77]. Tak powstał mit Vika, w którego na siłę „wczytano" heglizm [78]. Na przesadę, z jaką starano się uczynić z Vika „heglistę" a nawet „premarksistę", słusznie wskazuje marksistowski historyk filozofii Cesare Vasoli, przypominając zależność Vika od drugiej scholastyki [79].

Gdyby Croce był autentycznym heglistą, to filozofia jego mogłaby odegrać pozytywną rolę, torując we Włoszech drogę marksizmowi. Gdyby zaś było prawdą to, co Croce pisze o swojej filozofii, że „nie może się nazywać heglowską, ponieważ całkowicie burzy ten system od samych fundamentów" [80], to należałoby przede wszystkim zbadać, czy atakuje Hegla „z lewa" czy „z prawa"? [81] Radykalna krytyka heglizmu „z lewa" również — i w jeszcze większym stopniu — torowałaby drogę marksizmowi. Tak więc rzecz nie polegała na rozstrzygnięciu czy Croce był raczej heglistą, czy ra-

[77] Por. A. Nowicki: *O pojęciu „deteologizacji"*, „Euhemer", 1975, nr 2 (96), s. 8 - 10 (uwagi o rozprawie Crocego: *Illusioni degli autori sui „loro" autori*, „Atti della Accademia Pontaniana", vol. 2, Napoli 1950, s. 33 - 38). Por. zwłaszcza B. Croce: *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911, wyd. 5, 1953.

[78] Por. S. Krzemień-Ojak: *Vico*, Warszawa 1971, m. in. s. 120 - 121.

[79] Por. C. Vasoli: *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, „Bollettino del Centro di Studi Vichiani", 1974, nr 4, s. 5 - 35. Por. także N. Badaloni: *Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1961.

[80] B. Croce: *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, t. 1, s. 109.

[81] Sądzę, że uwagi Lenina o krytyce Kanta „z lewa" i „z prawa" (*Materializm a empiriokrytycyzm*, 1908), zawierają narzędzia pojęciowe przydatne dla historyka filozofii nie tylko do analizowania dziejów stosunku do kantyzmu.

czej antyheglistą, ale na konkretnym uchwyceniu pozycji, z jakich rozważa heglizm [82].

Według Crocego w filozofii Hegla były elementy „żywe" i „martwe", „dynamiczne" i „statyczne" [83]. Odróżnia on „heglizm głęboki" i „heglizm płytki" [84], „Hegla lepszego" i „Hegla gorszego" [85]. Przeciwko posługiwaniu się takimi narzędziami pojęciowymi nie należy, jak sądzę, mieć zastrzeżeń. Zbadajmy jednak, co Croce uznał za żywe, dynamiczne, głębokie i lepsze. Okazuje się, że tym, co Croce najbardziej ceni w Heglu, są te irracjonalistyczne wątki, które prowadzą do Vaihingera, Bergsona i Nietzschego. A więc na przykład za jedną z największych zasług Hegla uważa odkrycie, że pojęcia nauk matematyczno-przyrodniczych to tylko „fikcje umysłu" [86]. To, że Hegel zaprzecza rozwojowi w przyrodzie, Croce wyjaśnia w ten sposób, że Hegel — dla którego cała rzeczywistość znajdowała się w ruchu i rozwoju — najwidoczniej nie uważał przyrody za część rzeczywistości, ale przez „przyrodę" rozumiał zmumifikowany, schematyczny i abstrakcyjny twór umysłu — fikcję „intelektualistycznej nauki" [87]. W ten sposób Croce „wczytywał" w Hegla fikcjonalizm Vaihingera [88].

Następnie, według Crocego, Hegel przeciwstawiał takiemu intelektualistycznemu mumifikowaniu i schematyzowaniu rzeczywistości przez nauki przyrodnicze — własne intuicyjno-dialektyczne ujmowanie rzeczywistości, czyli dostosowanie „pulsowania myśli do pulsowania rzeczy" [89] i „myślowe reprodukowanie rytmu roz-

---

[82] Por. charakterystyczny tytuł szkicu Crocego: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906).

[83] Tamże, t. 2, s. 119.

[84] B. Croce: *Saggio su Hegel*, wyd. 3, Bari 1927, s. 179.

[85] B. Croce: *Discorsi di varia filosofia*, cyt. wyd., t. 1, s. 271.

[86] *Verstandesfiktionen*. B. Croce: *Saggio su Hegel*, cyt. wyd., s. 103, 192.

[87] Tamże, s. 105.

[88] Obszernie pisze o tym Patrick Romanell: *Romanticism and Croce's Conception of Science*, „The Review of Metaphysics", 1956, nr 3, s. 508 - 514.

[89] B. Croce: *Saggio su Hegel*, cyt. wyd.. s. 15.

woju bez kawałkowania go, usztywniania i fałszowania" [90]. W ten sposób Croce „wczytywał" w Hegla intuicjonizm Bergsona.

W rezultacie okazywało się, że zauważona przez Hegla i podkreślana przez Crocego sprzeczność pomiędzy naukami przyrodniczymi a rzeczywistością wynikała z irracjonalnego charakteru rzeczywistości. Rzeczywistość jest „pijana, szalona, zwariowana", ogarnięta bachicznym szałem [91]. Z tego dionizyjskiego charakteru rzeczywistości wynika, że i filozofia musi mieć charakter dionizyjski, nie apolliński. Te dwa ostatnie terminy pochodzą, jak wiadomo, od Nietzschego i Croce — mimo że deklarował swój rzekomy antynietzscheanizm [92], zaleca lekturę *Narodzin tragedii* Nietzschego jako „najlepszą propedeutykę" do logiki Hegla [93].

Lukács miał rację, kiedy pisał, że Croce kieruje heglizm w łożysko irracjonalizmu [94], a Patrick Romanell trafnie charakteryzuje filozofię Crocego jako romantyczną reakcję przeciw rozumowi i nauce [95]. Taka interpretacja heglizmu przez Crocego stanowiła na pewno „krok wstecz" od autentycznego Hegla, jak to słusznie podkreślał Gramsci [96].

Croceańska krytyka heglizmu chce uchodzić za kry-

---

[90] Tamże, s. 141.

[91] Tamże, s. 20 - 21.

[92] B. Croce: *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, wyd. 8, Bari 1943, s. 257.

[93] B. Croce: *Saggio su Hegel*, cyt. wyd., s. 415.

[94] G. Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, s. 19. O walce Crocego z racjonalizmem Hegla i o związku filozofii Crocego z intuicjonizmem Bergsona pisze A. Schaff: *Obiektywny charakter praw historii*, Warszawa 1955, s. 206 - 208. Irracjonalizmowi Crocego poświęca rozdział A. Lombardi: *La filosofia di Benedetto Croce*, Roma 1946, s. 55 - 59. Por. także krytykę poglądów Crocego na pojęcia występujące w naukach przyrodniczych w: A. Aliotta: *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo 1912, wyd. 2, Napoli 1970, s. 288 - 300.

[95] P. Romanell: *Romanticism and Croce's Conception of Science*, cyt. wyd.

[96] A. Gramsci: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1948, s. 241. *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. 1, s. 118.

tykę „z lewa", ponieważ Croce krytykuje Hegla za relikty „teologii", twierdząc, że Hegel nie mógł się wyzwolić od neoplatonizmu, teologii protestanckiej, drugiej scholastyki i metafizyki hiszpańskiej [97]. W heglowskiej „idei" Croce widzi odnowienie „mitycznej koncepcji Boga, który tworzy przyrodę i człowieka na swój obraz i podobieństwo" [98]. W wyniku tego „idea" Hegla „znajduje się zawsze w niebezpieczeństwie, że z powrotem przekształci się w starego Boga żydowsko-chrześcijańskiego i rzeczywiście uległa takiemu przekształceniu, jeżeli nie u samego Hegla, to w każdym razie w teizmie niektórych jego uczniów" [99]. Historyzm Hegla ma, według Crocego, charakter teologiczny, ponieważ czyni z człowieka „bierne narzędzie Idei lub Opatrzności, która realizuje własną historię poza jego plecami, posługując się nim" [100].

Krytyka heglizmu stanowi wstęp do ataków Crocego na marksizm, oskarżany o kontynuowanie „teologicznych" wątków heglizmu. Według Crocego, miejsce heglowskiej bogini Idei zajęły marksistowskie boginie Materia i Ekonomia i w ten sposób materializm, który chciał być dialektycznym i historycznym, „stał się nieświadomie teologicznym" [101]. Wzorując się na konstrukcjach Hegla Marks, zdaniem Crocego, „skonstruował mitologię rozwoju historycznego jako rozwoju w istocie swojej ekonomicznego, który kończy się królestwem równości" [102]. W filozofii Hegla były elementy ..żywe" i „martwe", otóż Marks, według Crocego, „kalkował

---

[97] B. Croce: *Discorsi di varia filosofia*, cyt. wyd., t. 1, s. 118.
[98] Tamże, t. 1, s. 120.
[99] B. Croce: *Il carattere della filosofia moderna*, wyd. 2, Bari 1945, s. 5.
[100] B. Croce: *Discorsi di varia filosofia*, cyt. wyd., t. 1, s. 127.
[101] Tamże, t. 1, s. 113. Z zarzutami tymi gruntownie rozprawił się Gramsci, wykazując bezpodstawność analogii, ponieważ w materializmie historycznym czynniki determinujące rozwój społeczny są ściśle określone i można je badać w sposób naukowy. Por. A. Gramsci: *Pisma wybrane*, cyt. wyd., t. 1, s. 239.
[102] B. Croce: *Discorsi di varia filosofia*, cyt. wyd., t. 1, s. 271 - 272.

Hegla gorszego i podobnie jak Hegel przekształcił historyczną dialektykę wolności w teologiczno-metafizyczną koncepcję, która prowadziła do najlepszego ustroju" [103]. Croce krytykuje marksistów za to, że uważają komunizm za cel i kres walki klasowej. Tymczasem, według Crocego, „historia nie ma żadnego ostatecznego kresu" [104]. „Komunizmu — powiada Croce — nie można urzeczywistnić z przyczyn tkwiących w nim samym" [105]. „Komunizm bowiem, w swojej idei, jest nie tylko utopią, ale, można by powiedzieć, jest utopią absolutną, nieuchronną i nieurzeczywistnialną, w żadnej epoce" [106]. Marks nie dokonał przejścia od utopii do nauki [107], ponieważ — w sposób utopijny — przypisywał klasie robotniczej rolę „twórcy historii". Tymczasem „masy i klasy" są, według Crocego, „niezdolne do myślenia i działania", a tym bardziej do poprawnego myślenia i do zdziałania czegoś dobrego [108]. „Masy i klasy" nie posiadają, jego zdaniem, żadnych własnych poglądów. „Masom i klasom przypisuje się myśli i pragnienia demagogów, którzy uzurpują sobie prawo do przemawiania i wysuwania żądań w ich imieniu" [109]. Mas nie można nauczyć myślenia w sposób naukowy, ponieważ, zdaniem Crocego, lud nie chce prawdy, lud chce mitu [110]. I dla samego ludu byłoby nieszczęściem, gdyby prawdą było to, co powiadają demagodzy, że „los ludu znajduje się w jego własnych rękach" [111].

Croce nazywał swoją postawę „antyjakobinizmem" [112], ponieważ w jakobinizmie widział właśnie próbę aktywności politycznej mas ludowych. Z tego samego powodu był przeciwnikiem rewolucyjnego ruchu robotniczego,

---

[103] Tamże.
[104] Tamże, s. 145.
[105] Tamże, s. 288.
[106] Tamże, s. 278.
[107] Tamże, s. 285.
[108] Tamże, t. 2, s. 193.
[109] Tamże.
[110] Tamże, s. 161 - 162.
[111] Tamże.
[112] Tamże, t. 1, s. 269.

uważając, że wystąpienia klasy robotniczej mogą mieć tylko jeden skutek: mogą mianowicie zmusić do zastąpienia rządów liberalnych przez reżym autorytatywny [113]. Omawiając, w swojej *Historii Włoch,* rewolucyjne wystąpienia chłopów sycylijskich z 1893 r., Croce oświadcza, że ruch ten „zasługiwał na to, żeby zgnieść go siłą" [114] i pozytywnie oceniał działalność Crispiego, skierowaną przeciwko partii socjalistycznej i związkom robotniczym. Masowe aresztowania, represje policyjne, wysokie wyroki na działaczy robotniczych okazały się skuteczne, ponieważ zapoczątkowały proces „liberalnej transformacji socjalizmu" [115], w tym samym czasie, kiedy młody Croce dążąc do tego samego celu, „poddał rewizji — jak pisze sam o sobie w *Historii Włoch* — wszystkie podstawowe tezy Marksa" [116].

Jak z tego widać, problem stosunku do Hegla jest u Crocego (a jak dalej zobaczymy niemal u wszystkich filozofów włoskich) ściśle związany ze stosunkiem do rewolucyjnego ruchu robotniczego i szerzej z problematyką roli mas w historii. W tym komplecie problemów mieści się kryterium wyodrębniania spośród croceanistów „lewicy croceańskiej", do której można zaliczyć tylko tych, którzy odrzucają croceańską pogardę dla mas, i potrafią dostrzegać w nich „podmiot".

Czynnikiem różnicującym zwolenników Crocego jest także sprzeczność pomiędzy tą filozofią, którą Croce rozwinął w swoich pracach z filozofii teoretycznej, a tą, która w sposób ukryty tkwi w jego pracach poświęconych szczegółowym problemom historii literatury [117]. Niektórzy uważają tę drugą za znacznie cenniejszą.

Stosunkowo duża grupa filozofów włoskich powołuje się w swoich pracach na Edmunda Husserla (1859 -

---

[113] Tamże, s. 285.

[114] B. Croce: *Storia d'Italia,* cyt. wyd., s. 198.

[115] Tamże, s. 202.

[116] Tamże, s. 169. Por. S. Krzemień-Ojak: *Benedetto Croce i marksizm,* Warszawa 1975, s. 69 - 240.

[117] Por. A. Caracciolo: *L'estetica e la religione di Benedetto Croce,* Arona 1958, s. 7 - 8, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza,* Milano 1965, s. 182.

1938), ale trudno byłoby wśród nich znaleźć czystych fenomenologów, ponieważ najczęściej łączą fenomenologię (a ściślej niektóre jej elementy lub tylko poszczególne, wyrwane z kontekstu, myśli Husserla) z innymi kierunkami filozoficznymi [118]. Pierwszym filozofem włoskim, który z całą powagą odniósł się do fenomenologii Husserla, był Antonio B a n f i (1886 - 1957). Jego pierwsze prace o Husserlu ukazały się w 1923 r., a jedną z ostatnich wydrukowano w 1958 r. już po jego śmierci. Drogę rozwoju filozoficznego Banfiego przedstawia się na ogół jako drogę od fenomenologii do marksizmu [119], ale należy zauważyć, że również w pierwszym okresie, kiedy nie był jeszcze marksistą, Banfi nie był fenomenologiem, a nawiązywał tylko do tych wybranych wątków z dzieł Husserla, które pomagały mu wyrazić jakieś własne myśli. Omawiając prace Banfiego z lat trzydziestych Fulvio Papi przekonywająco pokazuje, jak „niektóre typowe elementy husserlowskie" były przez Banfiego włączane w zupełnie inny kontekst niż ten, z którego zostały wyjęte [120]. Nie chodziło mu, jak Husserlowi, o odsłanianie „czystych struktur świadomości", ale o uwolnienie najcenniejszych zdobyczy kultury od zniekształcającego je kontekstu ideologicznego. Zapoznawanie czytelników włoskich z fenomenologią było dla Banfiego fragmentem toczonej przez niego walki z włoskim „nacjonalizmem filozoficznym", wyrażającym się — zwłaszcza wśród zwolenników Gentilego i Crocego — w przekonaniu, że filozofia włoska jest samowystarczalna i bliższy kontakt z filozofią innych krajów nie jest jej do niczego potrzebny [121].

---

[118] Por. A. Nowicki: *Marksizm a fenomenologia we współczesnej filozofii włoskiej*, „Studia Filozoficzne", 1975, nr 3 (112), s. 23 - 48.

[119] Por. S. Krzemień-Ojak: *Od fenomenologii do marksizmu: Antonio Banfi*, „Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 4 (117), s. 43 - 58.

[120] F. Papi: *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze 1961, s. 170.

[121] Tamże rozdziały: *Otwarcie na problemy filozofii europejskiej*, s. 5 - 16 *i Krytyka nacjonalizmu filozoficznego*, s. 233 - 238.

Terenem działalności Banfiego był Mediolan. Nic więc dziwnego, że właśnie Mediolan stał się w ostatnich dwudziestu latach tym ośrodkiem, w którym skoncentrowała się we Włoszech działalność filozofów, którzy podjęli próbę popularyzowania fenomenologii Husserla, próbując łączyć ją z marksizmem. Główną kuźnią tej działalności jest — ukazujące się od 1951 r. — czasopismo „Aut Aut" [122], a którego założycielem i redaktorem naczelnym był uczeń Banfiego, Enzo Paci (1911 - 1976). W przeciwieństwie do Banfiego, który nawiązywał do młodego Husserla, Paci odwołuje się do tych wątków prac starego Husserla, z których wyrasta egzystencjalizm Heideggera, a więc zwłaszcza do pojęcia „świata życia" *(Lebenswelt),* łączonego w sposób eklektyczny z psychoanalitycznym pojęciem podświadomości i marksistowskim pojęciem „bytu społecznego" [123]. Zastępcą redaktora naczelnego „Aut Aut" jest Pier Aldo Rovatti (ur. 1942), który w książce pt. *Krytyka i naukowość u Marksa,* wydanej w 1973 r., zaproponował „fenomenologiczną lekturę Marksa" [124]. W przeciwieństwie do L. Althussera, który przeciwstawia Marksa *Kapitału* młodemu Marksowi *Rękopisów,* Rovatti podkreśla jedność i ciągłość prac Marksa, ale widzi ją przede wszystkim w tym, że Marks przez cały czas, a więc od *Rękopisów* do *Kapitału,* był fenomenologiem. Według Rovattiego głównym „elementem fenomenologicznym" u Marksa jest zauważenie dwoistego charakteru „faktu", to znaczy charakteru pozornego i charakteru realnego [125]. Marks, według Rovattiego, ani nie utożsamia rzeczywistości z obecnym faktem, ani nie odrzuca pozoru, ale w taki

---

[122] Por. A. Nowicki: *Problemy teorii i historii marksizmu w czerwonej serii „Aut Aut"*, „Studia Filozoficzne", 1976, nr 2 (123), s. 209 - 213.

[123] Por. E. Paci: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo,* Milano 1963. *Fenomenologia e dialettica,* Milano 1974.

[124] P. A. Rovatti: *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser,* Milano 1973.

[125] Tamże, s. 23.

sposób bada pozór, żeby odsłonić to, co ów pozór zakrywa, a więc uprawiając ekonomię polityczną nie zajmuje postawy ekonomisty, lecz postawę filozofa i dociera dzięki temu do fenomenologicznego, przedkategorialnego „świata życia". Badanie pozoru prowadzi do odkrycia, że społeczeństwo kapitalistyczne jest społeczeństwem odwróconym na opak. „Naukowość" ekonomistów burżuazyjnych polega na tym, że biorą to odwrócone społeczeństwo za rzeczywistość, tworząc teorie wyrażające interesy kapitału. „Dla Ricarda — pisze Marks — ludzie są niczym, produkt wszystkim" [126]. Budując naukę sprowadzającą człowieka do „przedmiotu", naukę, z której usunięta jest podmiotowość robotników, ekonomiści burżuazyjni odsłaniają swoimi teoriami tę prawdę, że dla kapitału ludzie są niczym, a zysk wszystkim. W ten sposób „fenomenologiczna lektura Marksa" utożsamia uwagi Marksa o ekonomistach burżuazyjnych z uwagami Husserla o „kryzysie nauk" [127].

W skład redakcji „Aut Aut" wchodził do lutego 1974 r. Giuseppe Semerari (ur. 1922). W swoich publikacjach przypomniał on, że Husserl nazywał fenomenologię „neokartezjanizmem" ze względu na postulat rozpoczynania pracy filozoficznej od „uwolnienia się od wszystkich poglądów przekazywanych nam przez tradycję" [128]. Dopóki bowiem filozof akceptuje sytuację kulturalną, w której się znajduje, dotąd świadomość jego nie różni się od świadomości potocznej, a więc nie jest jeszcze świadomością filozofa. To „odrzucanie tradycji" jest, według Semerariego, czymś więcej niż tylko pewną metodą uprawiania filozofii czy też neutralną techniką badawczą; jest ono przede wszystkim pewną „postawą etyczną", „pewnym sposobem istnienia", pewnym stosunkiem do świata, do życia, do historii [129].

---

[126] K. Marks i F. Engels: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 528.

[127] P. A. Rovatti: *Critica e scientificità in Marx*, cyt. wyd., s. 91. Por. także E. Paci: *Fenomenologia e dialettica*, cyt. wyd., s. 13 i 27.

[128] G. Semerari: *Esperienze del pensiero moderno*, Urbino 1969, s. 28.

[129] Tamże, s. 39.

„Wraz z pojawieniem się fenomenologii — pisze Semerari — zostało zasiane w świecie współczesnym ziarno kontestacji" [130]. Na tym ma właśnie polegać, zdaniem „fenomenologicznych marksistów" [131], funkcja społeczna „nowej fenomenologii": inspirować współczesną „k o n t e s t a c j ę" czyli kwestionowanie — bez żadnych wyjątków — wszystkich treści i form życia ekonomicznego, społecznego, politycznego, moralnego, religijnego, kulturalnego itd. „Bez żadnych wyjątków" oznacza w tym kontekście to, że nie należy ograniczać się do krytyki krajów kapitalistycznych, ale także, a może nawet przede wszystkim, krytykować stosunki społeczne, polityczne i kulturalne w krajach socjalistycznych. Fenomenologia jest powołana, zdaniem ideologów totalnej kontestacji, do zastąpienia tradycyjnego marksizmu, ponieważ materializm dialektyczny sprzeniewierzył się swojej pierwotnej funkcji i zamiast nadal być „ruchem, który znosi stan istniejący", przekształcił się w filozofię państwa socjalistycznego, akceptującą istniejący stan rzeczy [132].

Eklektyczne łączenie marksizmu z fenomenologią poddał trafnej krytyce Norberto B o b b i o (ur. 1909), filozof zbliżony do croceańskiej lewicy. Bobbio powiada, że historia stosunków pomiędzy marksizmem a innymi kierunkami filozofii współczesnej mogłaby zostać napisana w dwojaki sposób: bądź z punktu widzenia różnych prób obalania marksizmu przez te kierunki, bądź z punktu widzenia podejmowanych przez marksistów prób asymilowania jakichś część tych filozofii. Te ostatnie próby można podzielić, zdaniem Bobbia, na dwa rodzaje: są to albo próby zmierzające do stępienia

---

[130] G. Semerari: *Filosofia e potere*, Bari 1973, s. 144.

[131] Por. P. Piccone: *Phenomenological Marxism*, „Telos" 1971, nr 9, s. 3 - 31 i przekład włoski: *Marxismo fenomenologico*, „Aut Aut", 1972, nr 131 - 132, s. 33 - 64. Piccone przeciwstawia „marksizm fenomenologiczny" krytykujący rzeczywistość krajów socjalistycznych „marksizmowi teologicznemu", który wobec tej rzeczywistości zajmuje postawę apologetyczną.

[132] G. Semerari: *Esperienze del pensiero moderno*, cyt. wyd., s. 54.

ostrza marksizmu i zmniejszenia ładunku jego bojowości, albo próby „nobilitowania" go przez zastosowanie nowej terminologii w tym celu, żeby zawodowi filozofowie zechcieli uznać marksizm za pełnoprawny kierunek filozoficzny. W obrębie marksizmu — powiada Bobbio — wciąż pojawiały się grupy gotowe do ustępstw wobec pozytywizmu, neokantyzmu, bergsonizmu, pragmatyzmu, egzystencjalizmu, fenomenologii. Z tych „małżeństw" rodziły się kolejne rewizjonizmy [133]. Idea wzajemnego uzupełniania się Marksa i Husserla budzi u Bobbia uzasadnione wątpliwości. O ile Bobbio gotów byłby się jeszcze zgodzić z tym, że marksizm może spełnić wobec fenomenologii funkcje integrujące i korygujące, to trudno mu zgodzić się z twierdzeniem Paciego, że fenomenologia powinna dać marksizmowi fundament filozoficzny. Bobbio (zaznaczając, że nie jest marksistą) słusznie dowodzi, że tym, czego potrzebuje współczesny marksizm, nie jest bynajmniej „fenomenologiczny fundament", ale śmiałe wkraczanie na nowe obszary badawcze i rygorystyczne stosowanie własnych metod do analizy nowych, zmieniających się sytuacji historycznych [134].

Problemem „fundamentu" zajmuje się w swoich książkach Aldo Masullo, bliski marksizmowi uczeń C. Carbonary. Książki te są przykładem harmonijnego łączenia filozofii teoretycznej z historią filozofii, ponieważ Masullo, pragnąc rozwiązać problem podłoża określającego świadomość, bada kolejno, w jaki sposób zagadnienie to rozwiązywali tak różni myśliciele, jak: Fichte, Hegel, Croce, Cassirer, Husserl, Heidegger i Sartre [135]. W rozprawie na temat Husserla Masullo nie dąży do destrukcji jego filozofii, ale szuka u niego pomocy. Zauważa jednak, że Husserl popełnił podsta-

[133] N. Bobbio: Recenzja z książki E. Paciego, „Rivista di Filosofia", 1964, nr 3, s. 318.

[134] Tamże, s. 318 - 322.

[135] Por. A. Masullo: *La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre*, Napoli 1965, *Il senso del fondamento*, Napoli 1967, *Antimetafisica del fondamento (Hegel, Croce, Cassirer)*, Napoli 1971.

wowy błąd ujmując drugiego człowieka jako korelat konstytuującej go świadomości. Drugi człowiek nie jest dla Husserla rzeczywistym podmiotem, ale stanowi przedmiot konstytuowany przez świadomość transcendentalną, czyli fikcyjny „pozaświatowy, pozaprzestrzenny i pozaczasowy podmiot" [136]. Husserl chce dojść do uznania podmiotowości drugiego człowieka wychodząc od uświadomienia sobie własnej podmiotowości, gdy w rzeczywistości droga jest odwrotna: najpierw uświadamiamy sobie podmiotowość innych ludzi i dopiero w ten sposób dochodzimy do odkrycia naszej własnej podmiotowości [137]. „Moje własne ja — powiada Masullo — konstytuuje się jedynie w stosunku z drugim człowiekiem" [138] — oto jedyne nienaturalistyczne i niemetafizyczne rozwiązanie problemu tworzenia się podmiotu ujmowanego jako byt historyczny i społeczny. „Intersubiektywność nie może mieć fundamentu w wewnętrznej strukturze mojego samotnego *cogito*, ani w absolutnej podmiotowości przyjętej jako zasada metafizyczna [...] ani w niczym innym: ilekroć bowiem przypisuje się jej jakiś fundament, tylekroć schodzi się na manowce nie dających się przezwyciężyć sprzeczności. Jeżeli zaś intersubiektywność nie ma żadnego fundamentu, to wzmocniona zostaje nasza hipoteza [...], że to właśnie ona jest fundamentem", czyli żywym procesem historycznym, w którym rodzą się i giną wszelkie struktury. Poszukiwanym podłożem świadomości jest „historia jako intersubiektywna praktyka" [139].

Marksista Mario Rossi (ur. 1916) zajmuje się fenomenologią Husserla w związku z rozważaniami na temat unifikacji wiedzy. Wypowiada pogląd, że w fenomenologii mogą znajdować się takie elementy, które można wyłączyć z kontekstu fenomenologicznego idea-

[136] A. Masullo: *La fondazione „intenzionale" della comunità intersoggettiva nel pensiero di Husserl*, w: *La comunità come fondamento*, cyt. wyd., s. 306.
[137] Tamże, s. 323.
[138] Tamże, s. 333.
[139] Tamże, s. 338.

lizmu, a następnie włączyć je w kontekst marksizmu, który nadaje im nowy sens [140]. Przykładem może być problem integracji nauk. Marksizm, zdaniem Rossiego, zajmuje zdecydowanie negatywne stanowisko wobec idealistycznych koncepcji integracji obejmujących jedynie nadbudowę. Marksistowski, oparty na materializmie historycznym program integracji jest bardziej ambitny: obejmuje nie tylko nadbudowę, ale również bazę, wiążąc realizację tego programu z zadaniem rewolucyjnego przekształcenia stosunków społecznych: dopiero społeczeństwo bezklasowe stanowić będzie właściwą podstawę unifikacji całej wiedzy i harmonijnej integracji nadbudowy z nową, prawdziwie humanistyczną bazą [141].

Od czterdziestu kilku lat duże zainteresowanie budzi we Włoszech filozofia Martina Heideggera (1889 - - 1976). W 1936 r. A. Carlini opublikował przekład jego rozprawy pt. *Czym jest metafizyka?*, a do 1946 r. pisało o nim we Włoszech 50 autorów [142]. Za najwybitniejszych przedstawicieli włoskiego egzystencjalizmu uważani są: Nicola Abbagnano (ur. 1901), Pietro Chiodi (1916 - 1970), Alberto Caracciolo (ur. 1918), Luigi Pareyson (ur. 1918), Pietro Prini (ur. 1915) i Pietro Piovani (ur. 1922), z tym, że Pareyson nawiązuje raczej do Jaspersa [143], Prini łączy Marcela ze Sciakką, a Piovani łączy egzystencjalizm z historyzmem [144]. Uczniem Heideggera był Cesare Luporini, który po kilku książkach pisanych z pozycji egzystencjalizmu (zwłaszcza *Sytuacja i wolność w egzystencji ludzkiej* [145]) wy-

[140] M. Rossi: *Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 417.

[141] Por. A. Nowicki: *Kultura i rewolucja*, „Studia Filozoficzne", 1975, nr 1 (110), s. 167 - 174.

[142] Por. Vito A. Bellezza: *Studi italiani sull'esistenzialismo* (z bibliografią liczącą 711 pozycji), w: *L'esistenzialismo*, „Archivio di Filosofia", Roma 1946, s. 163 - 217.

[143] Por. L. Pareyson: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli 1940.

[144] Por. P. Prini: *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Roma 1950, wyd. 2, 1968.

[145] C. Luporini: *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (1941), wyd. 2, Firenze 1945.

sunął się na jedno z czołowych miejsc wśród marksistów włoskich. Egzystencjalizm Heideggera jest także — obok fenomenologii, marksizmu i psychoanalizy — istotnym składnikiem filozofii E. Paciego.

W przypadku Abbagnana powstają poważne wątpliwości, czy jest on istotnie egzystencjalistą, czy też raczej krytykiem egzystencjalizmu, ponieważ odrzuca charakterystyczne dla niemieckiego i francuskiego egzystencjalizmu wątki irracjonalistyczne i pesymistyczne, a także i przede wszystkim centralną kategorię egzystencjalizmu, jaką dla wielu egzystencjalistów jest jednostkowa, samotna egzystencja. Dla Abbagnana tym, co pierwotne, nie jest bynajmniej jednostka, lecz wspólnota, w której jednostka jest głęboko zakorzeniona. Egzystencja ma strukturę koegzystencjalną, istnienie jednostkowe wywodzi się ze współistnienia [146]. Dodajmy, że to właśnie Abbagnano stwierdził w 1955 r. „śmierć egzystencjalizmu", którą egzystencjaliści mogą przezwyciężyć jedynie pod warunkiem gruntownego przeobrażenia (*trasfigurazione*) egzystencjalizmu w filozofię pozytywną [147].

Alberto Caracciolo uważa *Byt i czas* Heideggera za najbardziej doniosłe dzieło filozoficzne XX wieku [148]. W 1973 r. opublikował swój przekład *Unterwegs zur Sprache* Heideggera [149]. Głównymi dziedzinami jego rozważań są filozofia religii i filozofia sztuki. Również dla Caracciola „istnienie jest współ-istnieniem, dialogiem, współ-działaniem" [150], wynikającym ze

[146] Por. N. Abbagnano: *Koegzystencjalna struktura egzystencji*, w: *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 294 - 310.

[147] N. Abbagnano: *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, rozdział w: *Possibilità e libertà*, Torino 1956, s. 24 - 37.

[148] A. Caracciolo: *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Napoli 1971, s. 95, ale za najbliższych sobie myślicieli uważa Jaspersa i Troeltscha. Por. A. Nowicki: *Alberto Caracciolo i jego filozofia religii*, „Euhemer", 1973, nr 3 (89), s. 73 - 82.

[149] M. Heidegger: *In cammino verso il Linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1973.

[150] A. Caracciolo: *„Storicità" e „politicità" dell'arte e della musica in particolare*, w pracy zbiorowej: *Musica e filosofia*, Bologna 1973, s. 70.

„wspólnotowej natury człowieka" [151]. Centralną kategorią jego filozofii religii nie jest Bóg, lecz „przestrzeń boża", ujmowana jako pewien aprioryczny element, „konstytuujący świadomość ludzką". Dzięki istnieniu tej „przestrzeni bożej", w którą wpisywane są dobre i złe bóstwa, możliwe jest istnienie religii. Ale osobliwością naszej epoki jest to, że obecnie przestrzeń ta jest próżna; epoka nasza, charakteryzująca się burzliwym rozwojem nauki, techniki i procesów laicyzacji, uważana jest przez socjologów za epokę „areligijną". Sądzą oni, że „religia jest bliska wygaśnięcia śmiercią naturalną" [152], a w niektórych krajach już „praktycznie znikła". Wbrew temu Caracciolo twierdzi, że religia nie może zaniknąć, ponieważ jest „strukturą i autonomiczną formą świadomości"; obserwowane procesy desakralizacji wskazują, jego zdaniem, tylko na to, że zmienia się *sacrum*.

Nawiązując do Schleiermachera [153], Caracciolo nie uważa teologii za istotny składnik religii; nie interesują go dowody na istnienie Boga ani rozważania o nieśmiertelności duszy [154]; od tego wszystkiego, co zawarte jest w traktatach teologicznych, znacznie głębsze treści tkwią, zdaniem Caracciola, w muzyce kościelnej, w architekturze, w liturgii, w mitach [155]. Głównym argumentem na rzecz tezy, że religia jeszcze nie wygasła, jest dla Caracciola fakt, że słucha się jeszcze muzyki Bacha i Beethovena i czyta się jeszcze Szekspira i Goethego, a więc „nie nadeszła jeszcze noc dla

---

[151] *Natura comunitaria dell'uomo.* A. Caracciolo: *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza,* Milano 1965, s. 118.

[152] A. Caracciolo: *Religione ed eticità,* cyt. wyd., s. 77.

[153] O Schleiermacherze pisali we Włoszech m. in.: C. Motzo Dentice d'Accadia: *Schleiermacher,* Palermo 1918, M. E. Accolti: *La personalità dello Schleiermacher come filosofo della religione,* Firenze 1929, B. Croce: *L'estetica di Schleiermacher,* w: *Ultimi saggi,* Bari 1935, F. Neglia: *La filosofia della religione di Schleiermacher,* Torino 1952, G. Vattimo: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione,* Milano 1968.

[154] A. Caracciolo: *Religione ed eticità,* cyt. wyd., s. 121.

[155] Tamże, s. 174.

religii" [156]. Tak więc nie Jezus i nie Budda, nie Matka Boska i aniołowie, nie Paweł i nie Tomasz z Akwinu, ale Bach, Beethoven, Szekspir, Goethe, Leopardi i Foscolo, muzyka i poezja stanowią „świat Caracciola", świat tych wartości, które wpisuje on w pustą „przestrzeń Bożą". Skoro — jak powiada cytowany przez niego Schleiermacher — „wszystko jest objawieniem" i wszystko może stać się *sacrum*, to Caracciolo bynajmniej nie w sposób przypadkowy i dowolny, lecz w sposób uwarunkowany przez historię i warunki społeczne, przez całe swoje wychowanie i doświadczenia życiowe dokonał sakralizacji wartości kulturalnych, roztapiając w gruncie rzeczy religię w muzyce i w poezji, a więc w kulturze. W formie „filozofii religii" została nam podana pewna — faktycznie ateistyczna — propozycja aksjologiczna, osadzona dość mocno w europejskiej tradycji kulturalnej.

Najcenniejszą z myśli Caracciola jest, moim zdaniem, ta, że istotnym zadaniem filozofii jest „potrafić dostrzegać w tym, co jest, to, co być może, i to, co być powinno" [157]. W swoich rozważaniach nad światem, w którym żyjemy, filozofia powinna zdawać sobie sprawę z tego, że ten świat jest tylko jednym z wielu możliwych światów [158], a więc powinna ujmować świat w aspekcie jego możliwej przekształcalności, w aspekcie możliwości bycia innym, niż jest obecnie. Inaczej mówiąc, filozofia powinna przede wszystkim nastawić się na odkrywanie i ukazywanie niedostrzeganych przedtem perspektyw [159]. Wynikają stąd nowe zadania również i dla historyków filozofii, którzy nie powinni poprzestawać na ukazywaniu tego, co po prostu „jest" w omawianym przez nich tekście filozoficznym, ale powinni, zdaniem Caracciola, przede wszystkim starać się pokazać, jakie możliwości kryją się w danej myśli filo-

[156] Tamże, s. 95.
[157] A. Caracciolo: *La religione come struttura...*, cyt. wyd., s. 156.
[158] A. Caracciolo: *Religione ed eticità*, cyt. wyd., s. 23.
[159] A. Caracciolo: *La religione come struttura...* cyt. wyd., s. 164.

zoficznej, jakie perspektywy ona otwiera, do jakiego rozwoju jest zdolna. Historyk filozofii powinien sprawiać, „aby słowa tekstu mówiły więcej, niż mówią" [160]. To samo powinno dotyczyć naszego stosunku do innych ludzi: nie wolno nam poprzestawać na widzeniu tylko tego, czym dany człowiek jest w danym momencie; powinniśmy nauczyć się dostrzegać, czym jeszcze dany człowiek może się stać [161].

W egzystencjalizmie włoskim można wyróżnić dwa nurty: nurt ateistyczny, reprezentowany niegdyś przez „młodego Luporiniego" [162] i Abbagnana, oraz nurt chrześcijański, którego przedstawicielami są Luigi Pareyson i Pietro P r i n i. Dla Priniego, podobnie jak dla Gentilego i spirytualistów chrześcijańskich „największym filozofem włoskim XIX w." był Antonio Rosmini [163]. O nim Prini pisał pracę magisterską i analizie jego filozofii poświęcił trzy książki. Najcenniejszym wątkiem rozważań Priniego są, moim zdaniem, jego myśli o „rozumie programującym". Przez 25 stuleci rozum ludzki zajmował się wyjaśnianiem świata i szukaniem prawd apriorycznych w samym sobie; obecnie następuje radykalna zmiana nastawienia, chodzi przede wszystkim o zdobycie „umiejętności wykrywania w tym, co teraźniejsze, tych czynników, które niosą ze sobą przyszłość" [164]. Na czoło zadań rozumu wysuwa się „programowanie", czyli „wykrywanie wektorów procesu, mierzenie i artykułowanie linii sił, badanie perspektyw rozwoju" [165]. Wymaga to przede wszystkim „uwolnienia rozumu od wszystkich przesądów i uprzedzeń", które wynikają z dążenia „do za-

---

[160] A. Caracciolo: *Religione ed eticità*, cyt. wyd., s. 148.

[161] A. Caracciolo: *La religione come struttura...*, cyt. wyd., s. 163.

[162] Młody Luporini studiował filozofię w Niemczech pod kierunkiem Heideggera. Z okresu „egzystencjalistycznego" pochodzi jego książka: *Situazione e libertà nell'esistenza umana* (1941), wyd. 2, Firenze 1945.

[163] P. Prini: *Umanesimo programmatico* (1965), wyd. 2, Roma 1970, s. 82.

[164] Tamże, s. 18.

[165] Tamże, s. 19.

chowania, za wszelką cenę, świata wczorajszego" [166]. Z tego punktu widzenia należy zrewidować współczesną pedagogikę, która ma na celu dostosowanie młodzieży do społeczeństwa, a nie zauważa, że przede wszystkim owo społeczeństwo powinno zostać gruntownie przekształcone [167]. W tym kontekście Prini cytuje XI tezę Marksa o Feuerbachu [168], a następnie charakteryzuje humanizm marksistowski, stwierdzając, że „wraz z marksizmem zostało stematyzowane w filozofii zauważanie tego niewątpliwego wymiaru egzystencji ludzkiej, jakim jest wymiar społeczno-ekonomiczny"; od tego czasu nie może być mowy o konkretnym i integralnym humanizmie tam, gdzie się tego wymiaru nie zauważa [169]. Marksistowska krytyka pseudohumanizmów stanowi jednak jedyny punkt, w którym Prini zgadza się z marksistami. Jest on bowiem zdecydowanym przeciwnikiem marksizmu, a zwłaszcza podejmowanych przez niektórych filozofów chrześcijańskich prób łączenia marksizmu z chrześcijaństwem [170]. Marksizm jest, według Priniego, ideologią jednej klasy i określonego ustroju państwowego, natomiast chrześcijaństwo nie jest „ideologią", lecz jako zjawisko ponadspołeczne, ponadhistoryczne i nadprzyrodzone znajduje się „ponad ideologiami" i „ponad tymi formami kulturalnymi, społecznymi i politycznymi, w których wyrażało się w poszczególnych okresach swojej historii" [171]. „Na płaszczyźnie politycznej i społecznej — pisze Prini — widzimy względność wszystkich ideologii, wszystkich systemów politycznych i wszystkich ustrojów społecznych wobec ponadkulturalnej i ponadideologicznej jedności przekazu chrześcijańskiego" [172].

---

[166] Tamże, s. 21.
[167] Tamże, s. 66.
[168] Tamże.
[169] Tamże, s. 88.
[170] Por. krytykę eklektyzmu „egzystencjalizmu marksistowskiego" i „chrześcijańskiego marksizmu", w: P. Prini: *Umanesimo programmatico*, cyt. wyd., s. 88.
[171] P. Prini: *Cristianesimo e ideologia*, Roma 1974, s. 5. Por. także moją recenzję z tej książki, „Euhemer", 1975, nr 4 (98).
[172] P. Prini: *Cristianesimo e ideologia*, cyt. wyd., s. 6.

„Teokracja i wolności miejskie, absolutyzm monarchistyczny i demokracje parlamentarne, rozmaite instytucjonalne formy niewolnictwa i współczesna egalitarna świadomość praw człowieka — dla chrześcijaństwa żaden z tych systemów nie jest uprzywilejowany" [173], ponieważ wszystkie te systemy są czymś „ludzkim", a więc niedoskonałym i przemijającym; siłami ludzkimi nie można zbudować sprawiedliwego społeczeństwa. Kiedyś — powiada Prini — panowały takie „szlachetne złudzenia", ludzie wierzyli, „że ideały mogą być urzeczywistnione i że to, co nieosiągalne, jest osiągane na jakimś etapie drogi do jego osiągnięcia" [174] — egzystencjalizm tego typu stara się utrwalić przekonanie, że nie warto walczyć o zmianę stosunków społecznych; zamiast tracić energię na działalność społeczną, usytuowaną w konkretnej historii, należy zwrócić się ku temu, co nadprzyrodzone i ponadhistoryczne. W tym kontekście zrozumiały staje się sens przeciwstawiania sobie „dwóch metafizyk": chrześcijańskiej „metafizyki bytu" i ateistycznej „metafizyki działania" [175]. Omawiając marksistowskie pojęcie praktyki, Prini powiada, że marksizm wzywa ludzi do działania, do przekształcania rzeczywistości, natomiast egzystencjalizm chrześcijański uczy, że czymś ważniejszym od działania, przekształcania, „fanatyzmu pracy produkcyjnej" jest problem bytu i problem śmierci. „Chrześcijaństwo — pisze Prini — nie ma do ofiarowania ani ideologii, ani metody praktyki politycznej, ale za to jest ono najbardziej radykalnym odwróceniem ducha burżuazyjnego, najbardziej energiczną afirmacją prymatu bycia nad działaniem" [176].

Z tych pozycji Prini gotów jest do prowadzenia „dialogu" z marksistami, domagając się od marksistów tylko trzech drobnych ustępstw: po pierwsze, wyrzeczenia się ateizmu i „materializmu we wszystkich jego

---

[173] Tamże, s. 42.
[174] Tamże, s. 5.
[175] Tamże, s. 13 - 15.
[176] Tamże, s. 30.

formach" [177]; po drugie, wyrzeczenia się przekonania, że możliwe jest urzeczywistnienie ideału a więc zbudowanie komunizmu na jakimkolwiek etapie rozwoju historycznego, ponieważ natura ludzka jest skażona grzechem pierworodnym [178]; marksiści — powiada Prini — nie biorą pod uwagę „realnej kondycji człowieka", jego „skończoności" i „nędzy" [179]; po trzecie, wyrzeczenia się walki klasowej i dążenia do zniesienia klas. Nie chodzi o zniesienie klas — powiada Prini — ale o dialog pomiędzy klasami i ideologiami, o współistnienie różnych, współmożliwych perspektyw.

Zanim przejdziemy do ogólnej charakterystyki tych filozofów włoskich, którzy powołują się na Marksa, spróbujmy podsumować dotychczasowe wywody. Okazuje się, że żaden z wymienionych sześciu obozów nie jest obozem jednolitym; w każdym z nich można wyróżnić „lewicę" i „prawicę" i w każdym znajdują się myśliciele, co do których można toczyć spór dotyczący sprawy tak zasadniczej, jak ta, czy ktoś jest aktualistą czy krytykiem aktualizmu, egzystencjalistą czy krytykiem egzystencjalizmu itd. Zauważamy też, że w każdym z tych obozów coraz więcej miejsca zajmuje refleksja nad marksizmem: tomiści zastanawiają się, czy i w jaki sposób można „schrystianizować" marksizm, aktualiści twierdzą, że „rozwijają marksizm" [180], husserliści próbują w nowy sposób odczytywać teksty Marksa (tzw. „fenomenologiczna lektura Marksa"), egzystencjaliści zastanawiają się, co z marksizmu można przyjąć i pod jakimi warunkami można toczyć z marksistami dialog. Można zaryzykować twierdzenie, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat m a r k s i z m znajduje się we Włoszech w s a m y m c e n t r u m uwagi

---

[177] Tamże, s. 63.
[178] Tamże, s. 54 - 57.
[179] Tamże, s. 55.
[180] Należy do nich m. in. Ugo Spirito, który uważa, że Hegel był w większym stopniu komunistą niż Marks, a Gentile był najwybitniejszym włoskim marksistą. Por. A. Negri: *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico*, Manduria 1964, s. 17.

wszystkich niemarksistowskich kierunków filozoficznych. Najważniejszy przy tym jest fakt, że w obrębie niemal każdego z wymienionych sześciu kierunków pojawiają się myśliciele, którzy znajdują drogę prowadzącą do marksizmu: w szczególności wielu myślicieli szło do marksizmu przez aktualizm Gentilego, historyzm Crocego, fenomenologię Husserla i egzystencjalizm, a można do nich dodać i tych, którzy jak Ludovico Geymonat (ur. 1908) szli do marksizmu przez pozytywizm.

Sposób, w jaki Marks, Engels i Lenin czytali teksty Hegla, stał się dla wielu marksistów włoskich modelem lektury tekstów Gentilego, Crocego, Husserla, Freuda; w 1966 r. marksista włoski Ferruccio Rossi-Landi zaproponował marksistowską lekturę Wittgensteina [181], twierdząc, że istotny sens każdej filozofii wynika z użytku, jaki się z niej czyni w kulturze [182].

Trudności, jakie napotkaliśmy przy kwalifikowaniu poszczególnych myślicieli do jednego z sześciu wymienionych wyżej obozów, są niczym w porównaniu z trudnościami, jakie występują przy próbie wyliczania włoskich marksistów. Charakteryzuje ich tak wielka różnorodność stanowisk — zarówno w konkretnych kwestiach filozoficznych, jak również w kwestiach politycznych — że w zależności od zastosowanych kryteriów można by ułożyć kilka różnych list. Zasada jedności teorii i praktyki nakazywałaby przyjąć — w charakterze podstawowego kryterium — fakt przynależności do Włoskiej Partii Komunistycznej, ale sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana: z jednej strony, wielu niewątpliwych marksistów znajduje się — z rozmaitych powodów — poza partią (wielu z nich jest w Partii Socjalistycznej lub w jednej z wielu grup tak zwanej „pozaparlamentarnej lewicy"), z dru-

[181] Por. F. Rossi-Landi: *Für einen an Marx orientierten Gebrauch Wittgensteins* (1966), w: *Sprache als Arbeit und als Markt (Il linguaggio come lavoro e come mercato)*, München 1974, s. 10 - 58.

[182] Tamże, s. 10.

giej strony, w obrębie Włoskiej Partii Komunistycznej jest wielu takich filozofów, którzy wyraźnie deklarują, że są przeciwnikami „materializmu dialektycznego" (a w każdym razie są przeciwnikami nazywania filozofii marksistowskiej „materializmem dialektycznym"). Poza tym mamy do czynienia z pewną fluktuacją: niektórzy spośród tych marksistów, którzy dziś znajdują się poza partią, kiedyś byli w jej szeregach, inni zaś prawdopodobnie, w najbliższej przyszłości, wstąpią (lub powrócą) do partii.

Zacznijmy od próby podziału dziejów marksizmu włoskiego na pięć etapów: etap Labrioli, etap Mondolfa, etap Gramsciego, marksizm lat sześćdziesiątych i marksizm lat siedemdziesiątych.

Pierwszy model włoskiej filozofii marksistowskiej stworzył Antonio Labriola (1843 - 1904), który z pozycji lewicy heglowskiej i herbartyzmu przeszedł ok. 1889 r. na pozycje marksizmu [183]. Ten model wypracowany w publikacjach z lat 1890 - 1903 wywarł wielki wpływ na Gramsciego. Warto tu zauważyć, że już u Labrioli (a bynajmniej nie dopiero u Gentilego) pojawia się ujęcie marksizmu jako „filozofii praktyki", czyli filozofii wydobywanej (wysiłkiem teoretycznym) z rewolucyjnej praktyki ruchu robotniczego [184]. Koncepcja Gramsciego zakorzeniona jest w koncepcji Labrioli i — wbrew temu, co twierdzi Del Noce — nie ma nic wspólnego z idealistyczną koncepcją „praktyki" u Gentilego [185].

---

[183] Por. polskie przekłady dzieł A. Labrioli: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, poprzedzone rozprawą P. Togliattiego pt. *O właściwe rozumienie myśli Antonia Labrioli*, Warszawa 1961, *Pisma filozoficzne i polityczne*, 2 tomy, Warszawa 1962 - 1963, *Korespondencja*, Warszawa 1966. Por. także: S. Krzemień-Ojak: *Antonio Labriola w siedemdziesiątą rocznicę śmierci*, „Człowiek i Światopogląd", 1974, nr 8 (109), s. 19 - 39.

[184] Por. A. Labriola: *Socjalizm i filozofia* (list do G. Sorela z 14 maja 1897), w: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, cyt. wyd., s. 331.

[185] Por. P. Togliatti: *O właściwe rozumienie myśli Antonia Labrioli*, cyt. wyd., s. X - XI.

Drugi model stworzył Rodolfo Mondolfo (1877 - 1976), wybitny historyk filozofii, który wprawdzie odrzucał materializm filozoficzny, ale za to kładł wielki nacisk na aktywność i historyczną „podmiotowość" klasy robotniczej, którą inni marksiści skłonni byli traktować jako bierny przedmiot działania praw ekonomii w toku procesu historycznego [186].

Trzeci model stworzył przywódca Włoskiej Partii Komunistycznej, Antonio Gramsci (1891 - 1937) w dwóch kolejnych etapach: w okresie aktywnej działalności politycznej w latach 1919 - 1925 i w faszystowskim więzieniu w latach 1926 - 1937 (rękopisy liczące ok. 3 tys. stron). Prace Gramsciego zostały poznane przez szersze kręgi komunistów włoskich dopiero w kilkanaście lat po jego śmierci. W latach pięćdziesiątych gramscizm był we Włoszech panującym modelem filozofii marksistowskiej [187]. Czołowymi przedstawicielami tego modelu, nazywanego przez Gramsciego „filozofią praktyki", a w latach pięćdziesiątych „marksistowskim historyzmem" (*storicismo marxista*) byli wówczas sekretarz Włoskiej Partii Komunistycznej Palmiro Togliatti (1893 - 1964), Cesare Luporini (ur. 1908), Nicola Badaloni (ur. 1924), a ich potężnym sojusznikiem była florencka szkoła historyków filozofii, na której czele stoi Eugenio Garin (ur. 1909).

Jednocześnie jednak w latach czterdziestych i pięćdziesiątych pojawiły się trzy inne interpretacje marksizmu, nastawione bardzo krytycznie do zbyt bliskich związków, łączących marksizm Gramsciego z idealistycznym historyzmem Crocego. Twórcami tych trzech nowych modeli marksizmu włoskiego byli: na północy Włoch, w Mediolanie, Antonio Banfi (1886 - 1957)

---

[186] Por. N. Bobbio: *Introduzione*, w: R. Mondolfo: *Umanesimo di Marx*, Torino 1968 i M. Pogatschnig: *Critica al determinismo, centralità del soggetto e „spettro del materialismo" in R. Mondolfo*, „Aut Aut", 1974, nr 141, s. 110.

[187] Por. A. Gramsci: *Pisma wybrane*, 2 t., Warszawa 1961 i M. Nowaczyk: *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873 - 1973*, Warszawa 1975, s. 171 - 194.

i Ludovico Geymonat (ur. 1908), a na Sycylii w Messynie, Galvano Della Volpe (1895 - 1968).

O Banfim była już mowa w związku z jego stosunkiem do fenomenologii Husserla. Banfi rozpoczął działalność filozoficzną od krytyki włoskiego „nacjonalizmu filozoficznego" i „prowincjalizmu", usiłując „zeuropeizować" filozofię włoską, głównie przez krytyczne przemyślenie osiągnięć współczesnej filozofii niemieckiej (zwłaszcza Husserla i Simmla). Jako racjonalista i materialista Banfi zwalczał zarówno włoski neoidealizm, jak egzystencjalistyczny irracjonalizm, a kiedy przeszedł — w okresie walki z faszyzmem — na pozycje marksistowskie, zwalczał również egzystencjalistyczną interpretację marksizmu oraz podejmowane, również we Włoszech, próby redukcji filozofii marksistowskiej do filozoficznej antropologii [188]. Do grona najbliższych uczniów Banfiego należeli: Enzo Paci (ur. 1911), Giulio Preti (1911 - 1972), Remo Cantoni (ur. 1914), Luciano Anceschi, Dino Formaggio, Fulvio Papi, Giovanni Maria Bertin, Luigi Rognoni.

Ludovico Geymonat przeciwstawia jednostronnie humanistycznej orientacji „marksistowskiego historyzmu" wywodzącą się z neopozytywizmu interpretację filozofii marksistowskiej, usiłując wiązać filozofię przede wszystkim z naukami przyrodniczymi, a historię filozofii z historią rozwoju nauki [189]. Stanowisko swoje określał przez pewien czas jako „neoracjonalizm" [190]; w zestawieniu z innymi marksistami włoskimi należy raczej do obrońców materializmu dialektycznego niż do jego krytyków [191]. Wśród uczniów i współ-

[188] Por. F. Papi: *Il pensiero di Antonio Banfi*, cyt. wyd., rozdz. *I presupposti per la critica alla riduzione del marxismo a antropologia esistenziale*, s. 469 - 474.

[189] Por. L. Geymonat: *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 6 tomów, Milano 1970 - 1972. W języku polskim: *Filozofia a filozofia nauki*, Warszawa 1966.

[190] Por. F. Nuzzaci: *Il neorazionalismo di Ludovico Geymonat*, Roma 1971.

[191] Por. G. Prestipino: *Il marxismo nella „Storia" di Geymonat*, „Critica Marxista", 1973, nr 5, s. 181 - 204.

pracowników Geymonata na uwagę zasługują: Ugo Giacomini (zajmuje się filozoficznymi aspektami teorii względności i Wittgensteinem), Pina Madami (historyk socjologii), Corrado Mangione (historyk logiki i matematyki), Alberto Meotti (historyk empiryzmu logicznego), Franca Meotti (historyk psychologii), Gianni Micheli (zajmuje się historią fizyki, chemii, biologii, medycyny, Holbachem i Condorcetem), Felice Mondella (zajmuje się historią ewolucjonizmu), Mario Quaranta (historyk filozofii włoskiej XIX i XX w.), Enrico Rambaldi (historyk marksizmu), Silvano Tagliagambe (historyk filozofii radzieckiej), Renato Tisato (historyk pedagogiki), Mario Vegetti (historyk filozofii starożytnej), Elena Zamorani (zajmuje się Freudem i psychoanalizą).

Galvano Della Volpe (1895 - 1968), znany w okresie międzywojennym przede wszystkim jako historyk filozofii, przeciwstawiający Hume'a jako „geniusza empiryzmu" Heglowi, którego uważał za „romantyka i mistyka" [192], wypracował w latach czterdziestych i pięćdziesiątych nową, skrajnie antyheglowską interpretację marksizmu [193]. W swoich pracach Della Volpe dowodził, że marksizm nie wyrasta z heglizmu, ale z krytyki hegiowskiej filozofii (i to nie tylko z krytyki „systemu", ale również z krytyki „metody", czyli z krytyki heglowskiej dialektyki), stanowiąc radykalne zerwanie nie tylko z heglizmem, ale w ogóle z filozofią. Marksizm nie jest jedną z wielu „filozofii", ale jest nauką i dlatego najważniejszym poprzednikiem Marksa nie jest wcale filozof Hegel, ale uczony Galileusz. Metodą marksizmu nie jest dialektyka, ale em-

---

[192] Por. G. Della Volpe: *La filosofia della esperienza di D. Hume*, Firenze 1933 - 1935, wyd. 2 pt. *Hume o il genio dell'empirismo*, Firenze 1939, *Hegel romantico e mistico*, Firenze 1929.

[193] Por. G. Della Volpe: *La teoria marxista dell'emancipazione umana*, Messina 1945, *La libertà comunista*, Messina 1946, *Per la teoria di un umanismo positivo*, Bologna 1949, *Logica come scienza positiva*, Roma 1950, wyd. 3 pt. *Logica come scienza storica*, Roma 1969.

piryzm, posuwający się od konkretu przez abstrakcję do konkretu. Metodą marksizmu jest po prostu metoda nauk przyrodniczych, metoda Galileusza i dlatego Marksa można nazywać, „Galileuszem nauk społecznych". Na przeszkodzie takiej interpretacji marksizmu stały bardzo wyraźnie prace filozoficzne Engelsa, więc Della Volpe zaczął przeciwstawiać Marksa „naukowca" Engelsowi „filozofowi", atakując zwłaszcza *Dialektykę przyrody* Engelsa.

Wybitnymi dellavolpistami są Mario Rossi, Nicolao Merker, Umberto Cerroni, Lucio Colletti i w pewnej mierze Giuseppe Vacca.

Lata sześćdziesiąte to okres dziejów filozofii marksistowskiej we Włoszech [194] wypełniony walką pomiędzy co najmniej pięcioma różnymi interpretacjami marksizmu: „historyzmem" broniącym dialektyki, reprezentowanym głównie przez Badaloniego, „antyheglizmem", reprezentowanym przez dellavolpistów, neopozytywistycznym „neoracjonalizmem" Geymonata, marksizmem fenomenologicznym (Enzo Paci, Giuseppe Semerari, Guido Davide Neri) oraz stanowiskiem broniącym materializmu, ale łączącym marksizm z materializmem przyrodniczym (Sebastiano Timpanaro).

Spośród marksistowskich filozofów włoskich obecnie wyróżniają się: Nicola Badaloni, Franco Cassano, Umberto Cerroni, Lucio Colletti, Biagio De Giovanni, Alfonso Di Maio, Valentino Gerratana, Luciano Gruppi, Cesare Luporini, Nicola Merker, Giuseppe Prestipino, Mario Rossi, Ferruccio Rossi-Landi, Sebas-

---

[194] Na temat marksizmu włoskiego lat sześćdziesiątych por. N. Badaloni: *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma 1971, G. Vacca: *Politica e teoria nel marxismo italiano 1959 - 1969*, Bari 1972, F. Cassano: *Marxismo e filosofia in Italia 1958 - 1971*, Bari 1973. Por. także A. Nowicki: *Uwagi o współczesnej filozofii marksistowskiej we Włoszech*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", nr 224, Prace Filozoficzne XIV, Wrocław 1974, s. 3 - 22 i *Włoska filozofia marksistowska w latach 1972 - 1974*, tamże, nr 321 Prace Filozoficzne XIX Wrocław 1977, s. 5 - 20.

tiano Timpanaro, Aldo Trione, Mario Tronti, Giuseppe Vacca, Aldo Zanardo.

W sytuacji występowania wielu odmiennych interpretacji marksizmu, postulat Luporiniego, aby interpretować Marksa „według Marksa", a nie według deformujących marksizm interpretacji, należałoby powitać z największym uznaniem, gdyby nie fakt, że podjęta przez niego polemika z Emilio Serenim [195] na temat znaczenia kategorii „formacji ekonomiczno-społecznej" jest w istocie polemiką z leninowską interpretacją marksizmu. Okazuje się więc, że hasło Luporiniego „Marks według Marksa" może wiązać się z próbami wypracowania odmiennej, nieleninowskiej interpretacji marksizmu. Według Luporiniego, Lenin podkreślał „specyfikę formacji społecznej w jej konotacji ekonomicznej", natomiast Marks, przeciwnie, podkreślał podobno „ciągłość ekonomiczną pomiędzy różnymi formacjami społecznymi". Tak więc u Lenina termin „formacja ekonomiczno-społeczna" oznacza, zdaniem Luporiniego, coś wręcz przeciwstawnego (*perfettamente opposto*) niż u Marksa [196]. W tej samej pracy mamy i drugą polemikę — Luporiniego z Serenim, dotyczącą „metody historycznej" i „metody logicznej" u Marksa. Sereni stoi na tradycyjnym stanowisku równorzędności obu metod, które wzajemnie się uzupełniają, Luporini natomiast głosi prymat metody logicznej, którą nazywa również metodą systematyczną lub strukturalną, uważając, że jest to metoda historyczna, ale uwolniona od formy historycznej i przypadkowych elementów zakłócających. Tym razem polemika z Serenim jest w istocie polemiką z Engelsowską interpretacją marksizmu. Luporini twierdzi, że wspomniane metody nie są równorzędne, ale jest tylko jedna jedyna droga: od metody strukturalnej do historii, a nie odwrot-

[195] Por. E. Sereni: *Da Marx a Lenin: la categoria di „formazione economico-sociale"*, w: *Lenin teorico e dirigente rivoluzionario*, „Critica Marxista — Quaderni", 1970, nr 4, s. 29-79 i C. Luporini: *Marx secondo Marx*, „Critica Marxista", 1972, nr 2-3, s. 48-118 i fragmenty w niniejszej antologii.

[196] C. Luporini: *Marx secondo Marx*, cyt. wyd., s. 54.

nie. Niestety, nie zrozumiano tego i do marksizmu — używając zuchwałej metafory Luporiniego — przedostał się „rak historyzmu" (*il cancro dello storicismo*), a winę za to ponosi między innymi już Engels, u którego „zalążek historyzmu" łączy się z „pozytywistyczną i pseudoheglowską deformacją" marksizmu [197]. Historyzm jest, według Luporiniego (który niegdyś bronił historyzmu), „podstawą wszelkiego oportunizmu i ukrytego rewizjonizmu", a więc w swojej istocie jest zalążkiem postawy kontrrewolucyjnej [198]. Natomiast u Marksa znajduje Luporini polemikę przeciwko historyzmowi, zwłaszcza w związku ze stałą obecnością Proudhona (jako „modelu negatywnego") w świadomości Marksa [199].

Lucio Colletti widzi w heglizmie tylko idealizm i teologię [200]. Odrzuca — brany w cudzysłów — „materializm dialektyczny", twierdząc, że jest to filozofia heglowska, którą Marks odrzucił. Kwestionuje tradycyjne odróżnianie dialektyki heglowskiej jako dialektyki pojęć i dialektyki marksistowskiej jako dialektyki materii, ponieważ, jego zdaniem, również u Hegla mamy dialektykę materii [201]. Winę za pomieszanie marksizmu z heglizmem ponosi, zdaniem Collettiego, Engels, którego *Dialektyka przyrody* jest, jak twierdzi, identyczna z heglowską dialektyką przyrody [202]. Również *Anty-Dühring* i praca o Feuerbachu zawierają, zdaniem Collettiego, błędną interpretację marksizmu jako filozofii, która „wyłuskała racjonalne jądro" [203] z hegliz-

---

[197] Tamże, s. 103.

[198] Tamże, s. 104.

[199] Tamże, s. 105.

[200] Por. L. Colletti: *Il marxismo e Hegel*, (1969), wyd. 3, Bari 1971, s. 8 - 9, 67, 81 itd. Warto zwrócić uwagę na to, że również dla C. Carbonary Hegel jest „platonikiem i teologiem".

[201] Por. L. Colletti: *Il marxismo e Hegel*, zwłaszcza rozdział: *Hegel e la „dialettica della materia"*, cyt. wyd., s. 173 - 191.

[202] Tamże, rozdział: *Engels e Hegel*, s. 87 - 111, i tenże: *Ideologia e società*, Bari 1972, s. 164.

[203] Za M. Rossim Colletti przypomina, że metafora ta znajduje się również u samego Hegla. Por. M. Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana*, Roma 1960.

mu; ta błędna, Engelsowska interpretacja marksizmu stała się podstawą „ortodoksji w rosyjskim materializmie dialektycznym"; winę za ten stan rzeczy ponosi — według Collettiego — Lenin, który starał się „w materialistyczny sposób czytać Hegla" [204].

Materializmowi dialektycznemu Engelsa i Lenina, mówiącemu o najogólniejszych prawach ruchu, a więc. uprawiającemu odrzuconą przez Marksa metafizykę, przeciwstawia Colletti konkretność i naukowość podstawowych pojęć Marksa, takich jak: stosunki społeczne, siły wytwórcze, klasa społeczna, nadwartość. To są „centralne kategorie" marksizmu, a nie „materia" i inne ogólne pojęcia filozoficzne, które funkcjonowały w innych systemach na wiele stuleci przed Marksem.

Odrzucając materializm dialektyczny i nie ceniąc filozoficznych prac Lenina, Colletti bardzo wysoko ceni Lenina jako działacza politycznego, rewolucjonistę i autora pracy *Państwo a rewolucja,* podkreślając doniosłe znaczenie systemu rad jako prawdziwej demokracji proletariackiej zastępującej pseudodemokratyczną burżuazyjną demokrację parlamentarną. Według Collettiego, różnica pomiędzy Kautskim (kiedy był jeszcze marksistą) a Leninem polega na tym, że według Kautskiego po zdobyciu władzy klasa robotnicza powinna wykorzystać machinę państwową do swoich celów, natomiast według Lenina powinna zniszczyć burżuazyjną machinę państwową i zastąpić ją prawdziwie demokratycznym systemem rad. Stopień rozwoju socjalizmu mierzy się bowiem, według Lenina, poziomem rozwoju prawdziwej demokracji [205].

Z jednostronnej interpretacji rozważań Marksa o „ideologii niemieckiej" scjentyści włoscy wyciągnęli wniosek, że dla marksizmu cała filozofia redukuje się do „ideologii", czyli do „fałszywej świadomości" nieuchronnie deformowanej przez historyczne i klasowe uwarunkowanie. Powstała więc w obrębie marksizmu interpretacja przeciwstawiająca „filozofii" jako mają-

[204] L. Colletti: *Ideologia e società,* cyt. wyd., s. 163.
[205] Tamże, s. 303.

cej charakter wyłącznie „ideologiczny" — „naukę", ujmowaną w sposób ahistoryczny jako zjawisko wyizolowane z kontekstu społecznego, a więc jako obiektywne odbicie rzeczywistości nieskażone klasowym uwarunkowaniem. Ta scjentystyczna interpretacja marksizmu jako „czystej nauki" nie tylko uwalniała marksizm od związków z heglizmem i w ogóle filozofią (również materialistyczną), ale, przeciwstawiając marksizm „ideologiom klasowym", czyniła z marksizmu naukę ponadklasową, produkt inteligencji znajdującej się rzekomo poza społeczeństwem i wnoszącej „z zewnątrz" (a więc z owego urojonego, pozaklasowego świata „czystej nauki") burżuazyjną „świadomość" do ruchu robotniczego.

W ten sposób przed marksistami włoskimi stanął w latach siedemdziesiątych problem wyjaśnienia, czym właściwie jest marksizm: filozofią, ideologią czy nauką?

Przedstawiciel dellavolpistów, czyli zwolenników scjentystycznej, antyheglowskiej i antyfilozoficznej interpretacji marksizmu, Lucio Colletti jeszcze w 1969 r. zmodyfikował stanowisko „marksistowskich scjentystów", stawiając na łamach „Il Manifesto" problem: czym jest marksizm: nauką czy rewolucją? [206] Reprezentantem stanowiska scjentystycznego czyni Colletti wybitnego ekonomistę niemieckiego, Rudolfa Hilferdinga, wyraziciela poglądów II Międzynarodówki. Marksizm był dla niego przede wszystkim „teorią praw rozwoju społeczeństwa ludzkiego". Jako „doktryna naukowa, marksizm polega w istocie na odkryciu obiektywnych powiązań przyczynowych". *Kapitał* Marksa, „będąc dziełem naukowym, nie ideologicznym", wolny jest „od zanieczyszczania analizy sądami wartościującymi". W takim kontekście — powiada Colletti — nie może być mowy nie tylko o „partyjności nauki", ale również o jakichkolwiek związkach pomiędzy nauką a ideologią. Stanowisko to straciło z pola widzenia istotny fakt, że w marksizmie chodzi nie tylko o analizę rzeczywistości społeczno-ekonomicznej, lecz także

[206] Przedruk w: *Ideologia e società*, wyd. cyt. s. 305 - 314.

i przede wszystkim o to, żeby tę rzeczywistość zmienić. W rezultacie Colletti dochodzi do przekonania, że „marksizm jest nie tylko nauką, ale także ideologią rewolucyjną. Jest analizą rzeczywistości z punktu widzenia klasy robotniczej". Ale klasa robotnicza nie jest „czymś danym", nie jest „produktem przyrody". Klasa robotnicza „jest punktem dojścia; jest produktem działania historycznego, a więc nie tylko warunków materialnych, lecz również świadomości politycznej". Wynika stąd, że „punkt widzenia klasy robotniczej" musi jednak zostać wniesiony do klasy robotniczej z zewnątrz (*dal di fuori*), bo dopiero przyjęcie takiego punktu widzenia czyni z robotników „klasę" [207].

Związany niegdyś bardzo blisko z Della Volpem, marksista Mario Rossi bardzo trafnie krytykuje złudzenia scjentystów, którzy sądzą, że nauki społeczne przy pomocy rzekomo neutralnych technik badawczych badają swój przedmiot z zewnątrz. W naukach społecznych — powiada Rossi — badacz jest cząstką badanego przez siebie przedmiotu i zanim jeszcze podejmie badania, to już wstępnie podejmuje pewne decyzje, dokonuje określonych wyborów, uznaje określone wartości i to w sposób zupełnie niezależny od technik badawczych, które w tych badaniach zostaną zastosowane. Sam wybór tematu badań i układ kwestionariusza badawczego jest społecznie uwarunkowany i dlatego „ani przed badaniami, ani po ukończeniu badań, ani w ich trakcie, nie możemy zapominać o nas samych ani brać siebie w nawias" [208]. Z tych pozycji Rossi krytykuje Althussera za — sprzeczne z marksizmem — wyłączanie „nauki" z nadbudowy [209]. Konsekwentny marksizm, zdaniem Rossiego, odrzuca mity autonomii filozofii i autonomii nauki, izolujące te dziedziny z kontekstu społecznego, w którym one tkwią i którym są przesycone [210]. Dlatego Rossi nieufnie odnosi się do tych lewicowych inteligentów, którzy

[207] Tamże, s. 314.
[208] M. Rossi: *Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 13.
[209] Tamże, s. 515.
[210] Tamże, s. 23.

„z zewnątrz" — a więc znajdując się poza ruchem robotniczym i poza partią — zabierają się do „rozwijania" marksizmu. Dla rewolucji byliby oni znacznie bardziej pożyteczni, gdyby zajęli się jakąś inną pracą, nie wyrządzającą szkód. Dla Rossiego filozofia marksistowska jest integralną częścią „kolektywnej myśli proletariackiej, jako jedynej siły zdolnej do przekształcenia jej w praktykę rewolucyjną" [211].

Wynika stąd jasno wniosek, że marksizmu należy bronić nie tylko przed rewizjonistycznymi próbami „redukcji marksizmu do filozofii" (z którymi walczy m.in. Giusepe Vacca [212]), ale również przed analogicznymi, scjentystycznymi próbami „redukcji marksizmu do nauki". Rzecz w tym, że — jak tego trafnie dowodzi Valentino Gerratana — „zarówno ideologia, jak nauka związane są z praktyką społeczną i w ogóle nie ma żadnej dziedziny poza tą praktyką" [213].

Dyskusja na temat tego, czym jest marksizm, wiąże się bezpośrednio z wielką dyskusją na temat roli i zadań inteligencji w ruchu komunistycznym [214]. W dyskusji tej rozważany jest problem następujący: czy to właśnie inteligencja, w dalszym ciągu, również w epoce rewolucji naukowo-technicznej, w latach siedemdziesiątych XX wieku, powołana jest do tego, żeby „z zewnątrz" wnosić świadomość do ruchu robotniczego?

Do przedstawionego tu problemu dał cenny wkład marksista Giuseppe P r e s t i p i n o, wiążąc pojęcie „ideologii" (zaczerpnięte z *Ideologii niemieckiej*)

---

[211] Tamże, s. 27 - 28.

[212] Por. moją recenzję z książek Vakki pt. *Przeciwko redukcij marksizmu do filozofii*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 151 - 156.

[213] V. Gerratana: *Ricerche di storia del marxismo*, Roma 1972, s. X.

[214] Por. A. Asor Rosa: *Intellettuali e classe operaia*, Firenze 1973 i *Discussione sul ruolo degli intellettuali e la teoria*, „Aut Aut" 1974, nr 142 - 143, zwłaszcza R. Tomassini: *Intellettuali fra ideologia e scienza operaia*, s. 15 - 35, M. G. Meriggi: *Fine dell'intellettuale organico e ricomposizione di classe, Note su Gramsci*, s. 37 - 58.

z „uświęceniem" określonych stosunków społecznych i przeciwstawiając jej marksistowską metodę uprawiania nauk społecznych. „Świadomością fałszywą" czyli „ideologią" w młodomarksowskim sensie tego słowa jest takie odbicie obiektywnej rzeczywistości, które ją akceptuje. Natomiast prawdziwą świadomością jest tylko ta świadomość, która uczestniczy w procesie przekształcania rzeczywistości [215], a więc bada stosunki kapitalistyczne nie po to, żeby je „wyjaśnić", lecz po to, żeby je obalić. Inaczej mówiąc, charakterystyczną cechą marksistowskiej metody jest to, że nie ujmuje ona rzeczywistości w aspekcie tego, czym ona w danym momencie jest, ale w aspekcie tego, w co się przekształca i w co może być przekształcona. Badając kapitalizm zwraca się dzięki tej metodzie uwagę przede wszystkim na wewnętrzne sprzeczności, które go rozsadzają, a zwłaszcza na sprzeczność pomiędzy „żywą pracą" klasy robotniczej a kapitałem. Przyjęcie „punktu widzenia klasy robotniczej" oznacza więc przede wszystkim zauważanie — w społeczeństwie kapitalistycznym — klasy robotniczej jako podmiotu historii, powołanego do zburzenia kapitalizmu. W ten sposób nauka o prawach rozwoju kapitalizmu staje się nauką o prawach jego nieuniknionego krachu [216], będącego przede wszystkim wynikiem praktycznej działalności rewolucyjnego ruchu robotniczego.

W pracach pisanych z pozycji tak zwanej „Nowej Lewicy", przyznającej się do komunizmu, ale zwalczającej Włoską Partię Komunistyczną, postuluje się „likwidację gramscizmu" [217], wskazując na dezaktualizację niektórych twierdzeń Gramsciego. Rozważania Gramsciego — mimo pryncypialnej krytyki idealizmu

---

[215] G. Prestipino: *Sztuka a religia i mityczny charakter ideologii*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 81.

[216] A. Vigorelli: *Filosofia come scienza: Galvano Della Volpe e l'autocritica dello storicismo marxista*, „Aut Aut" 1974, nr 142 - 143, s. 121.

[217] M. in. R. Tomassini: *Intellettuali fra ideologia e scienza operaia*, cyt. wyd., s. 26 i M. G. Meriggi: *Fine dell' intellettuale* ... cyt. wyd., s. 48.

Crocego i Gentilego — były obciążone pewnymi elementami ich filozofii, od których Gramsci nie potrafił się uwolnić. Od śmierci Gramsciego mija już czterdzieści lat a świat zmienia się teraz bardzo szybko. Nowa rzeczywistość społeczno-ekonomiczna, rozwój krajów socjalistycznych, rewolucja naukowotechniczna, pojawienie się neokapitalizmu, odkrycia naukowe, loty kosmiczne, nowe prądy w filozofii, nowa sytuacja kulturalna — wszystko to stawia nowe problemy, które zmuszają marksistów włoskich do samodzielnego rozwiązywania trudności. Wychodzenie poza Gramsciego i dalsze wielokierunkowe rozwijanie filozofii marksistowskiej nie oznacza jednak „likwidacji" gramscizmu, ponieważ jego zasadniczy trzon — a w szczególności wysuwanie praktyki rewolucyjnej na pierwszy plan w interpretacji marksizmu — stanowi w dalszym ciągu fundament włoskiego marksizmu. Tym, co uległo dezaktualizacji, jest przede wszystkim, „wątek księcia" [218], w którym pokutuje croceańskie spojrzenie na masy pracujące jako na przedmiot, którym trzeba kierować „z zewnątrz". Ale ten wątek — zdezaktualizowa-

[218] Por. A. Gramsci: *Nowoczesny książę*, w: *Pisma wybrane*, cyt. wyd., t. 1, s. 488 - 626. Machiavelli, zdaniem Gramsciego, nie zamierzał wychowywać wrogów tyranii (taką interpretację *Księcia* dał Ugo Foscolo), ale chciał dać siłom rewolucyjnym pozytywną edukację polityczną, to jest „taką, która uczy, że w dążeniu do określonych celów trzeba posługiwać się określonymi środkami, choćby one były właściwe tyranom [...] chciał wpoić w te siły rewolucyjne przekonanie o konieczności posiadania „wodza", który by wiedział, czego chce i jak ma osiągnąć to, czego chce, i przyjęcia tego z entuzjazmem [...]" s. 499). Takim „nowoczesnym księciem" powinna być, zdaniem Gramsciego, partia polityczna. „Elementarną zasadą — pisze dalej Gramsci — jest to, że istnieją rządzący i rządzeni, kierujący i kierowani" (s. 510), „nawet w łonie tej samej grupy istnieje podział na rządzących i rządzonych" (s. 511). „Przyjąwszy zasadę istnienia podziału na kierujących i kierowanych, rządzących i rządzonych, przyznać trzeba, że jak dotąd najwłaściwszy system wychowania przywódców i wyrabiania zdolności kierowniczych stanowią partie" (s. 512). „Gdyby się chciało przetłumaczyć na nowoczesny język polityczny termin «książę» w znaczeniu, jakie on ma u Machiavellego [...] «książę» oznaczałby partię polityczną" (s. 626).

ny przez rozwój liczebności, aktywności i świadomości politycznej klasy robotniczej — stał od samego początku w sprzeczności z wątkiem „praktyki". W połowie 1974 r. Marcella Pogatschnig podjęła próbę ponownego odczytania polemik pomiędzy Mondolfem a Gramscim z perspektywy współczesnych problemów rewolucyjnego ruchu robotniczego i zauważyła, że to właśnie Mondolfo — i to już w 1923 r. — poddał trafnej krytyce ten „wątek księcia" u Gramsciego, od którego dziś pragnie się uwolnić marksizm komunistów włoskich. W swoich rozważaniach na temat „nowoczesnego księcia" Gramsci przeciwstawiał aktywną mniejszość masom pracującym, traktowanym jako „bezwładna masa do kształtowania jej z zewnątrz" (*quale materia inerte da plasmare*) [219], natomiast Mondolfo słusznie domagał się, żeby klasę robotniczą traktować jako podmiot. Niestety, tę „obronę podmiotowości" łączył Mondolfo z reformizmem socjaldemokratycznym i z próbami „uwalniania" marksizmu od „upiora materializmu" [220].

W tej sytuacji wciąż aktualna jest sprawa obrony materializmu i dlatego tak doniosłe znaczenie mają publikacje Sebastiana T i m p a n a r o, który zarzuca „współczesnemu zachodniemu marksizmowi" nadmierną „troskę o to, aby obronić się przed posądzeniem o materializm". Niektórzy marksiści tak bardzo obawiają się, aby ich nie podejrzewano „o jakikolwiek związek z materializmem wulgarnym lub mechanistycznym [...] że wraz z wulgarnością i mechanicyzmem odrzucają w ogóle materializm" [221]. Nawet ci filozofowie, którzy wraz z przejściem na pozycje komunistyczne porzucili idealizm filozoficzny i zaczęli zbliżać

[219] M. Pogatschnig: *Critica al determinismo, centralità del soggetto e „spettro del materialismo" in R. Mondolfo*, „Aut Aut", 1974, nr 141, s. 113.

[220] Tamże, s. 125.

[221] S. Timpanaro: *Considerazioni sul materialismo*, „Quaderni Piacentini" 1966, nr 28, s. 76, przedruk w: *Sul materialismo*, Pisa 1971, s. 1. Por. A. Nowicki: *Filozofia włoska roku 1966*, „Argumenty", nr 14 (460), z 2 kwietnia 1967.

się do materializmu dialektycznego, później z troski o „unowocześnienie" i „wzbogacenie" marksizmu osiągnięciami modnych kierunków kultury burżuazyjnej, takich jak psychoanaliza czy strukturalizm, zaczęli się od materializmu oddalać [222].

Timpanaro nie broni ani materializmu wulgarnego, ani mechanicyzmu. Przyznaje, że krytyka materializmu mechanistycznego z pozycji materializmu dialektycznego stanowi istotny element filozofii marksistowskiej. Ale sto lat temu materializm „wulgarny" (a ściślej przyrodniczy [223]) miał istotnie wielu przedstawicieli w filozofii burżuazyjnej; dziś natomiast w filozofii burżuazyjnej panują wyłącznie kierunki idealistyczne i nic nie usprawiedliwia koncentrowania ognia na pozycjach dawno opuszczonych przez przeciwnika, przy jednoczesnym osłabieniu, czy wręcz zaniechaniu walki na głównym froncie, to znaczy z filozofią idealistyczną.

Obrona materializmu nie jest obroną dogmatyzmu. Timpanaro przekonywająco wykazuje, że istotą słusznie krytykowanego dogmatyzmu nie był bynajmniej konsekwentny materializm, ale „upolitycznianie" filozofii w najgorszym znaczeniu tego słowa, a więc redukowanie nauki do ideologii, a ideologii do zwykłego narzędzia popularnej propagandy i „teoretycznego" usprawiedliwiania zygzakowatych posunięć taktycznych. Wykładanie marksizmu w sposób prymitywny i uproszczony nie jest bynajmniej równoznaczne z akcentowaniem filozoficznego materializmu.

Obrona materializmu nie polega też wcale na propagowaniu nihilistycznego stosunku do rzeczywistych osiągnięć naukowych prezentowanych w idealistycznych kontekstach filozoficznych. Wysuwany dziś przez niektórych marksistów włoskich program nowej interpretacji marksizmu nie tylko jako historyzmu, ale

---

[222] S. Timpanaro: *Sul materialismo*, cyt. wyd., s. 3.

[223] W sprawie zastąpienia terminu „materializm wulgarny" terminem „materializm przyrodniczy" por. Ł. Kim Kustrzeba: *Ateizm Ludwika Büchnera*, „Euhemer", 1967, nr 1 - 2 (56 - 57), s. 63 - 68.

również jako strukturalizmu czy pewnej psychoanalizy — powiada Timpanaro — byłby do przyjęcia pod warunkiem zajmowania krytycznej postawy wobec tych wszystkich elementów, które w strukturalizmie, fenomenologii i psychoanalizie są idealizmem filozoficznym, ideologią burżuazyjną, niesprawdzalną metafizyką i zwykłą szarlatanerią [224]. Wzbogacanie marksizmu osiągnięciami nauk nie może polegać na biernym, niekrytycznym przejmowaniu idealistycznej skorupy, w której są one podawane. Stosunek Marksa do Hegla, jego umiejętność wyłuskiwania racjonalnych treści z irracjonalnej skorupy wskazuje wyraźnie, jaką postawę powinien zajmować współczesny marksista wobec współczesnej kultury burżuazyjnej. Wyłuskując z prac naukowych uwikłanych w idealizm filozoficzny to, co cenne, należy konsekwentnie zwalczać ów antymaterialistyczny kontekst.

Materializm nie jest bynajmniej metafizyką, jak to sugerują neopozytywiści. Oznacza po prostu przekonanie o ontologicznym pierwszeństwie przyrody wobec świadomości. Pod tym względem od czasów Marksa, Engelsa i Lenina nic się nie zmieniło i nic nie usprawiedliwia tych marksistów, którzy obawiają się zajęcia stanowiska pryncypialnie materialistycznego.

W dyskusji z Timpanarem niektórzy oponenci, m. in. Francesco Ciafaloni i Paolo Cristofolini próbowali nadać nowe znaczenie terminowi „materializm", twierdząc, że dyskusja nad pierwszeństwem materii wobec świadomości jest „ideologiczną" mistyfikacją istotnych problemów społeczno-politycznych; dlatego „materializmem" należy nazywać po prostu filozofię rewolucyjną, a „idealizmem" filozofię klasy panującej; z tego punktu widzenia walka z kapitałem ma charakter bardziej „materialistyczny" od dowodzenia, że materia jest pierwotna. Zdaniem Ciafaloniego, praca Lenina *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu* jest dziełem bardziej „materialistycznym" niż *Mate-*

[224] S. Timpanaro: *Sul materialismo*, cyt. wyd., s. 33. Timpanaro ma na myśli przede wszystkim C. Lévi-Straussa.

rializm a empiriokrytycyzm, ponieważ jest ono bardziej bezpośrednio związane z walką rewolucyjną [225].

Timpanaro słusznie odpowiada, że pomieszano tu kilka różnych spraw: kwestię doniosłości działalności rewolucyjnej, będącej dla Ciafaloniego i Cristofoliniego czymś ważniejszym od walki filozoficznej, z kwestią znaczenia terminu materializm. Z tego, że materializm jest obecnie orężem ideologicznym ruchu rewolucyjnego, nie można wyciągać wniosku, że materializm nie ma własnej filozoficznej treści i że materializmem jest każda ideologia rewolucyjna. Dzieje myśli filozoficznej i społecznej dostarczają wielu przykładów na to, że pomiędzy płaszczyzną filozoficzną a płaszczyzną społeczno-polityczną zachodziły niejednokrotnie rozbieżności: myśliciel zajmujący radykalne stanowisko na płaszczyźnie społeczno-politycznej nie zawsze zajmował je również na płaszczyźnie filozoficznej, dystansowany przez innych, którzy za to byli mniej radykalni w sprawach społeczno-politycznych. Osiągnięcie pełnej zgodności pomiędzy materializmem filozoficznym jako najbardziej zaawansowanym stanowiskiem w płaszczyźnie filozoficznej a komunizmem jako najbardziej rewolucyjnym stanowiskiem w płaszczyźnie społeczno-politycznej nie jest faktem, ale z a d a n i e m, jakie stoi przed ruchem robotniczym.

Wobec mnożących się i coraz gwałtowniejszych ataków ze strony wielu włoskich marksistów na Engelsa, Timpanaro wystąpił w listopadzie 1969 r. z pryncypialną „obroną Engelsa". Punktem wyjścia było stwierdzenie, że panująca w filozofii burżuazyjnej moda na strukturalizm doprowadziła do tego, iż wielu marksistów uznało za najważniejsze zadanie udowodnić, że marksizm jest najlepszym w świecie strukturalizmem. Za Althusserem zaczęto doszukiwać się strukturalizmu w *Kapitale* Marksa, usuwając w cień inne jego prace. Przede wszystkim jednak na przeszkodzie interpretacji marksizmu jako strukturalizmu stał Engels, którego w związku z tym obarczono wszystkimi

[225] Tamże, s. 53.

możliwymi grzechami, zarzucając mu skażenie marksizmu wulgarnym materializmem, determinizmem, naturalistyczną metafizyką, archaicznym i schematycznym heglizmem.

Należy tu podkreślić, że ataki na Engelsa prowadzone były nie tylko z pozycji socjaldemokratycznych i reformistycznych, ale również i z pozycji ekstremizmu, dotkniętego „dziecięcą chorobą lewicowości". W sytuacji, kiedy ekstremizm jest reprezentowany na Zachodzie przede wszystkim przez awangardowych intelektualistów, rewolucyjny intelektualista lęka się posądzenia o intelektualny prymitywizm i sądzi, że najlepszą obroną przed tym zarzutem będzie odcięcie się od Engelsa i filozoficznego materializmu [226]. W rezultacie przeciwstawiania Marksa „hegliście Engelsowi" zbudowano model „kantysty Marksa" [227], powiązany z próbami subiektywistycznej interpretacji marksistowskiej teorii poznania.

Dlaczego ekstremiści napadają na heglizm i na Engelsa? Jedną z przyczyn jest to, że heglizmowi i heglizującemu historyzmowi marksistowskiemu zarzucają oni tak zwany „j u s t y f i k a c j o n i z m" czyli usprawiedliwianie określonego „zła społecznego" wywodzącą się z heglowskiej, panlogistycznej teodycei „koniecznością historyczną". Twierdzenie Hegla, że „wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne", było przecież przez klasyków marksizmu rozumiane jako „udzielenie przez filozofię błogosławieństwa despotyzmowi, państwu policyjnemu, tajnemu wymiarowi sprawiedliwości, cenzurze". Jednocześnie jednak Engels przedstawia niewolnictwo jako konieczny etap rozwoju społeczeństwa, twierdząc, że ze stanu barbarzyństwa ludzkość mogła się wydostać jedynie sposobami barbarzyńskimi. Wprawdzie niewolnictwo starożytne jest sprawą od-

[226] Tamże, s. 57.

[227] Tamże, s. 61. Do zarzutu tego ustosunkował się L. Colletti w: *Intervista politico-filosofica* (1974), wyd. 3, Bari 1975, s. 17 - 22, pisząc m. in.: „Próbowałem rewaloryzować wkład Kanta do epistemologii, przeciwstawiając go dziedzictwu Hegla", s. 20.

ległą, ale w świadomości społeczeństwa włoskiego jest bardzo żywy problem Risorgimenta, czyli procesu zjednoczenia Włoch w drugiej połowie XIX wieku. Przez długi czas postępowa historiografia włoska przedstawiała ten proces jako jednoznacznie postępowy, broniąc go przed atakami historyków i publicystów klerykalnych. Ostatnio jednak również postępowi historycy coraz częściej zaczynają stawiać problem ceny, jaką naród włoski musiał zapłacić za zjednoczenie kraju i szybki rozwój kapitalizmu. Ceną tą była ruina gospodarcza i nędza milionów chłopów Południa. Powstały wątpliwości, czy i w jakich granicach była to „konieczność historyczna". To samo dotyczy interpretacji okresu „błędów i wypaczeń" związanych z „kultem jednostki", który niektórzy marksiści również usiłowali usprawiedliwiać „koniecznością historyczną" [228].

Stojąc na stanowisku rewolucyjnego marksizmu Timpanaro uważa, że trzeba walczyć z justyfikacjonizmem, ale oczywiście z pozycji materialistycznych, antysubiektywistycznych i antywoluntarystycznych. Tymczasem walka z justyfikacjonizmem doprowadziła niektórych marksistów włoskich do odrzucenia pojęć bazy i nadbudowy i roztopienia ich w ogólnym pojęciu „społecznych stosunków produkcji" w celu osłabienia materialistycznej zasady prymatu bazy i deterministycznego określania świadomości społecznej przez życie społeczne [229]. Broniąc materialistycznej zasady uwarunkowania świadomości społecznej przez stosunki produkcyjne, Timpanaro wskazuje na dwa czynniki, które sprawiają, że to zasadnicze uwarunkowanie bywa zasłonięte przez inne uwarunkowania. Po pierwsze, mamy do czynienia z istnieniem tradycji kulturalnej, która sprawia, że kultura jest zdeterminowana nie tylko przez strukturę tego społeczeństwa, w którym się rozwija, ale również przez całą kulturę poprzednią, a także przez kulturę innych krajów (niekiedy o od-

[228] S. Timpanaro: *Sul materialismo*, cyt. wyd., s. 93 - 102 (il giustificazionismo storico).
[229] Tamże, s. 103 (polemika z Colletti m).

miennych ustrojach społecznych). Te źródła „kulturalne" i „książkowe" mogą działać w dwóch różnych kierunkach, bądź powodując, że świadomość określonej grupy nie nadąża za przemianami w rzeczywistości społeczno-ekonomicznej, bądź, w sensie antycypacyjnym, powodując, że świadomość społeczna wyprzedza bazę. To ostatnie zjawisko obserwujemy we współczesnym świecie na wielką skalę w związku z oddziaływaniem kultury krajów socjalistycznych na kraje społecznie zacofane [230]. Drugim czynnikiem autonomizacji kultury jest proces „koherentyzacji", czyli uogólniania w sposób wychodzący poza granice danych doświadczenia, co może działać również w dwóch wymienionych kierunkach. Otóż w rezultacie tych procesów nadbudowa może wtórnie oddziaływać na bazę i nie ma w tym żadnego tajemniczego cudu osłabiającego determinizm [231]. Wszystko to, zdaniem Timpanara, wyjaśniał już sam Engels i dlatego nie ma żadnej potrzeby rezygnowania z Engelsa ani przeciwstawiania go Marksowi. Oczywiście lektura jego dzieł nie zastąpi nam trudu rozwiązywania współczesnych problemów, ale stanowić może dobry punkt wyjścia przy ich podejmowaniu [232].

Przeprowadzona przez Timpanara obrona materializmu jest przekonywająca, była bardzo potrzebna i budzi sympatię. Pewne wątpliwości wywołuje jedynie łączenie materializmu marksistowskiego z pesymizmem Leopardiego, który jest ukochanym poetą Timpanara [233]. W swojej ostatniej pracy z końca 1974 r. Tim-

---

[230] Tamże, s. 105 - 106.
[231] Tamże, s. 107.
[232] Tamże, s. 120.
[233] Por. S. Timpanaro: *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1965, zwłaszcza rozdział: *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, s. 133 - 182, *Sul materialismo*, cyt. wyd., zwłaszcza s. XIII - XV, 17, 20, 29 - 30, 49 - 50, 82 - 83, 203, 216, 218 i krytyczne recenzje jego książki: V. Gerratana: *Ricerche di storia del marxismo*, cyt. wyd., s. 100 - 110 i J. Ugniewska: *Wartości Oświecenia jako aktualne wartości marksizmu*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 159 - 163.

panaro wręcz nazywa siebie „marksistą leopardystą" [234].

Jednym z głównych teoretyków Włoskiej Partii Komunistycznej jest Nicola Badaloni (ur. 1924), wybitny historyk filozofii, autor znakomitych książek o Brunie i Campanelli, jeden z najlepszych znawców filozofii włoskiego Odrodzenia [235]. Przez wiele lat Badaloni był komunistycznym burmistrzem portowo-przemysłowego miasta Livorno, co niewątpliwie wpłynęło na konkretny i głęboki sposób podchodzenia do problemów filozoficzno-politycznych, z poczuciem odpowiedzialności za losy kraju. Wysoce charakterystyczna z tego punktu widzenia jest jego książka z 1972 r. pt. *O komunizm*. W pracy tej Badaloni zajmuje się trzema podstawowymi problemami: więzią pomiędzy dialektyką Hegla a dialektyką Marksa, metodą *Kapitału* i „współczesną perspektywą komunizmu". Tym, którzy odrzucają związek pomiędzy marksizmem a dialektyką Hegla, Badaloni zarzuca „powrót do Kanta", a więc faktycznie na pozycje przedheglowskie. Zarzut ten jest trafny, ponieważ dellavolpiści istotnie powiadają, że w wielu sprawach rację miał nie Hegel, lecz Kant, a odrzucanie „heglowskich elementów" marksizmu służy im do subiektywistycznej interpretacji marksistowskiej teorii poznania. Analizując metodę *Kapitału*, Badaloni zauważa, że Marks „analizuje społeczeństwo kapitalistyczne nie z punktu widzenia jego pozorów,

[234] S. Timpanaro: *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1974, s. 103 - 104. Warto przy tej okazji przypomnieć, że o poglądach filozoficznych Leopardiego pisał również C. Luporini: *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947, rozdział pt. *Leopardi progressivo*, s. 183 - 274.

[235] Por. N. Badaloni: *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, *Tommaso Campanella*, Milano 1965, *Il significato filosofico della discussione sulla salvezza in Gerolamo Fracastoro*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. 12, 1966, s. 41 - 64, *La crise de la felicitas et la crise de la société italienne au XVI^e siècle*, w pracy zbiorowej: *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento, Convegno polacco-italiano* (1972), Wrocław 1974, s. 110 - 122, przekład polski: *Kryzys koncepcji „felicitas" a kryzys społeczeństwa włoskiego w wieku szesnastym*, „Człowiek i Światopogląd", 1973, nr 3 (92), s. 153 - 167.

ale z punktu widzenia jego istotnych wewnętrznych stosunków" [236] i w związku z tym stawia poważny zarzut współczesnym marksistom, ekonomistom i filozofom, że w swoich rozważaniach nad współczesnym neokapitalizmem biorą za podstawę nie to, czym neokapitalizm jest w rzeczywistości, ale pewien pozorny obraz, jaki neokapitalizm sam o sobie wytwarza. Zarzut ten dotyczy, według Badaloniego, zarówno „lewicowych keynesistów" i „szkoły frankfurckiej", jak dellavolpistów. Druga myśl Badaloniego, z której wynikają doniosłe wnioski dla działalności politycznej, wiąże się z nowym spojrzeniem Marksa na klasę robotniczą. Otóż, zdaniem Badaloniego, socjaliści przedmarksowscy i ci marksiści, którzy nie rozumieją istoty marksizmu, widzą w klasie robotniczej jedynie obiekt kapitalistycznego wyzysku, a cały problem socjalizmu — w wyzwoleniu robotników od wyzysku, natomiast wielkim odkryciem Marksa, stanowiącym faktyczną treść *Kapitału* jest to, że w społeczeństwie uprzemysłowionym robotnicy są rzeczywistymi „gospodarzami" kraju, ponieważ to właśnie ich praca jest podstawą istnienia społeczeństwa, a rewolucja socjalistyczna polega na tym, żeby stali się gospodarzami również pod względem polityczno-prawnym. Istotna sprzeczność polega na tym, że przestarzała forma (klasowe panowanie burżuazji) nie odpowiada faktycznej treści życia społecznego (którego gospodarzem jest klasa wytwórców). Wynika stąd wniosek, że klasa robotnicza nie może ograniczać swego działania politycznego do walki o podniesienie płac, zwłaszcza w sytuacji, gdy żądania jej przekraczają granice tego, co może być przyznane bez zahamowania procesu produkcji. W każdym razie nie taka walka prowadzi do rewolucyjnej przebudowy ustroju społecznego. Klasa robotnicza, zdaniem Badaloniego, powinna przede wszystkim uświadomić sobie, że jest gospodarzem i z pozycji faktycznego gospodarza kraju żądać dla siebie władzy politycznej, zwłaszcza że leży to w interesie całego

[236] N. Badaloni: *Per il comunismo*, Torino 1972, s. 174 - 200.

społeczeństwa. Rewolucja bowiem staje się koniecznością wówczas, kiedy wyraźnie widać społeczne korzyści wynikające z nowego sposobu produkcji i kiedy ten nowy sposób produkcji staje się potrzebą społeczną [237].

Jedno z pierwszych miejsc w filozofii marksistowskiej we Włoszech zajmuje Mario Rossi (ur. 1916), którego chyba niesłusznie zalicza się do dellavolpistów. Trudno bowiem uważać go za zwolennika antyheglowskiej i antyfilozoficznej interpretacji marksizmu. W latach 1960 - 1970 Rossi wydał cztery, liczące przeszło dwa tysiące stron, tomy o Heglu [238] i nabrał dla Hegla szacunku, dając temu wyraz również w swojej ostatniej książce pt. *Kultura i rewolucja* z 1974 r. Książka ta składa się z czterech wyraźnie wyodrębnionych części, wskazując z jednej strony na rozległość obszarów jego zainteresowań (etyka, ekonomia, metodologia nauk, estetyka), a z drugiej na ambicje systematyczne, dążenie do „unifikacji wiedzy" w jeden spoisty system. Czynnikiem integracji jest marksizm rozumiany nie tylko jako koncepcja teoretyczna, ale także i przede wszystkim jako rewolucyjna praktyka społeczna zmierzająca do zbudowania społeczeństwa bezklasowego.

Rossi twierdzi, że człowiek nie jest czymś „gotowym", ale stanowi „zadanie", które powinno być urzeczywistnione *(un compito, non un compiuto)* [239]. Urzeczywistnieniu człowieka czyli „afirmacji deontologicznej" przeszkadza „negacja deontologiczna" odbierająca człowiekowi egzystencję fizyczną (wojna) lub możliwość pełnego rozwinięcia własnej osobowości (kapitalizm). Wojna — pisze Rossi — jest „wydaniem wyroku śmierci na cały naród; jest instytucjonalizacją stanu zwierzęcego", skierowaniem osiągnięć nauki

---

[237] Tamże, s. 175, 182, 202 - 205.

[238] M. Rossi: *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. 1 — *Hegel e lo Stato*, Roma 1960, vol. 2 — *La genesi del materialismo storico*, Roma 1963; *Da Hegel a Marx*, vol. 1 — *La formazione del pensiero politico di Hegel*, vol. 2 — *Il sitema hegeliano dello Stato*, Milano 1970.

[239] M. Rossi: *Cultura e rivoluzione*, cyt. wyd., s. 32.

i techniki na niszczenie; wojna to „okrutnie głupie drwiny z najtrudniejszych zdobyczy kultury i cywilizacji". Hitleryzm i imperializm amerykański dały na to światu konsekwentny dowód w praktyce. Oświęcim, Buchenwald, Mauthausen i Dachau z jednej strony, a Hiroszima i Nagasaki z drugiej — to ostatnia granica, której nie można już przekroczyć, bo za nią znajduje się tylko totalna zagłada całej ludzkości [240]. Dlatego walka o pokój i powszechne rozbrojenie wysuwa się na pierwszy plan, a państwa socjalistyczne w tej walce przodują współpracując z innymi krajami i to „nawet za cenę brania w nawias różnic pomiędzy ustrojami społecznymi" [241].

Mimo pozornego podobieństwa problemów we wszystkich krajach należy zdawać sobie sprawę z fundamentalnej różnicy formowania się tych problemów, jaka wynika z podstawowej linii podziału pomiędzy krajami kapitalistycznymi, w których środki produkcji znajdują się w rękach prywatnych, a krajami socjalistycznymi, w których zniesiona została prywatna własność środków produkcji stanowiąca główną przeszkodę w urzeczywistnianiu się człowieczeństwa. Podstawową słabością teoretyczną ruchu studenckiego z 1968 r. było niedostateczne orientowanie się w zachodzącej tu różnicy jakościowej [242]. U podstaw tego ruchu leżał słuszny protest przeciwko współczesnemu światu, przeciwko wojnom jako zorganizowanym masowym morderstwom i przeciwko państwu jako aparatowi przymusu, przemocy i represji. A słabość teoretyczna „buntu studenckiego" nie była zjawiskiem przypadkowym, lecz wynikała nieuchronnie z faktu, że ogromna większość tej młodzieży jest pochodzenia burżuazyjnego lub drobnoburżuazyjnego, co wynika z ekonomicznych i społecznych mechanizmów odsuwających klasę robotniczą i chłopów od możliwości korzystania z dziedzictwa kulturalnego. Dlatego w tej dziedzinie należy

---

[240] Tamże, s. 44 - 46.
[241] Tamże, s. 91.
[242] Tamże, s. 77.

walczyć przede wszystkim — w takiej mierze, w jakiej to jest możliwe w ramach państwa burżuazyjnego — o to, aby na studia dostała się młodzież robotnicza i chłopska, zdając sobie jednak sprawę, że faktyczna realizacja prawa wszystkich do nauki może nastąpić jedynie w społeczeństwie socjalistycznym [243].

W tym kontekście Rossi rozważa kwestię pseudorewolucyjnej „negacji kultury burżuazyjnej", posługując się pewnym przykładem z niedawnej historii. Oto w ostatniej fazie ruchu oporu przeciwko okupantom hitlerowskim role się odwróciły: teraz hitlerowcy wysadzali mosty, minowali urządzenia fabryczne, podpalali składy, natomiast uczestnicy ruchu oporu ratowali je z narażeniem życia. Analogicznie przedstawia się dziś sprawa stosunku do „kapitału kulturalnego, nagromadzonego przez naszą cywilizację". Właśnie klasa robotnicza jest najbardziej zainteresowana w tym, żeby tego kapitału bronić, jakkolwiek należy sobie zdawać sprawę z tego, że istnieje on w postaci zdeformowanej przez mistyfikujące go burżuazyjne interpretacje i może sprawiać wrażenie, że jest czymś bezużytecznym. „Jednakże tego, jak wielka i jaka jego część okaże się nieprzydatna i nie do pogodzenia z nowym społeczeństwem, tego nie można przewidzieć, zanim nie zostanie zbudowane nowe społeczeństwo i nie ujawnią się potrzeby jego struktury i, oczywiście, zanim ten kapitał nie zostanie gruntownie poznany" [244]. A jego ideologiczna szkodliwość może łatwo zostać zneutralizowana przez zdemaskowanie głównej techniki mistyfikacyjnej, która polegała na „dehistoryzacji i sakralizacji tworów kultury". A więc umieszczanie ich we właściwym kontekście historycznym jest drogą, którą należy kroczyć, nie zaś utopijne hasło „antykultury" i „rozpoczynania od zera" [245].

Rossi krytykuje te tendencje w marksizmie, które przeciwstawiają całej tradycji kulturalnej jako „kul-

---

[243] Tamże, s. 79.
[244] Tamże, s. 80.
[245] Tamże.

turze klasy panującej" rodzącą się „kulturę proletariacką" jako coś samowystarczalnego; taki pseudorewolucyjny „autarkizm" pozbawia klasę robotniczą tego dziedzictwa kulturalnego, do którego posiada ona prawo. Zdaniem Rossiego, nie wolno nam dziś podejmować decyzji, które ograniczałyby swobodę przyszłego społeczeństwa bezklasowego w dysponowaniu całością dóbr kulturalnych wytwarzanych przez tysiąclecia. To przyszłe społeczeństwo będzie wiedziało lepiej od nas, co z tej tradycji będzie dla niego przydatne [246].

Badając problem nadwartości Rossi koncentruje się na specyfice metody Marksa. Zauważa, że Marks zajął się ekonomią nie po to, żeby tylko krytykować społeczeństwo kapitalistyczne, ale po to, żeby je zburzyć. Jest to jeszcze jeden dowód na to, że nie istnieje nauka neutralna, wówczas gdy sprawy, które bada, dotyczą warunków egzystencji ludzi. Marks dał przykład, w jaki sposób należy wiązać naukę z rewolucją; zadaniem współczesnych badaczy będących walczącymi marksistami jest dalsze rozwijanie tego modelu rewolucyjnej nauki [247]. Sam Rossi zamierza zająć się rozwijaniem „logiki marksizmu" w taki sposób, aby uczynić ją zdolną do konfrontacji z najnowszymi propozycjami logiki symboliczno-matematycznej i lingwistyczno-strukturalnej.

Interesujący jest rozdział, w którym Mario Rossi konfrontuje neoempiryzm z filozofią Hegla [248]. Zważywszy na fakt, że próby dzielenia marksistów włoskich na poszczególne kierunki dokonywane są między innymi ze względu na ich stosunek do Hegla, a dellavolpizm charakteryzowany jest przede wszystkim jako ten kierunek, który w sposób najbardziej radykalny przeciwstawia marksizm heglizmowi, spodziewać by się było można, że Rossi, dla którego Galvano Della Volpe jest „jednym z największych myślicieli marksistowskich naszego czasu" [249], opowie się po stronie neoempiryzmu

[246] Tamże, s. 517 - 518.
[247] Tamże, s. 139.
[248] Tamże, s. 399 - 413.
[249] Tamże, s. 191.

przeciwko Heglowi. Rossi wyjaśnia, że ta konfrontacja Hegla z neoempiryzmem była najtrudniejszym etapem jego badań, ponieważ chciał uwzględnić „heglizm w jego integralności, a więc również w tych aspektach jego dalszej historii, które zachowały i rozwinęły jego istotne elementy (do tego zaś, żeby wiedzieć, które elementy są istotne, trzeba znać całego Hegla, ponieważ wiele tych elementów z całości jego dzieł to rzeczy wciąż jeszcze prawie zupełnie nieznane — mam na myśli okres berliński, włącznie z wykładami — i niewykorzystywane)", wychodząc z założenia, że „kiedy dziś mówimy, w najróżnorodniejszych znaczeniach, o kulturze humanistycznej, to nie możemy pominąć tej wielkiej syntezy historii kulturalnej świata, którą przedstawia dzieło Hegla" [250]. Inaczej mówiąc, z konfrontacji heglizmu z neoempiryzmem Rossi chciał uczynić konfrontację „dwóch kultur": „kultury humanistycznej" i „kultury scjentystycznej" [251], zauważając, że mamy tu do czynienia bynajmniej nie z podziałem kultury na dwie odrębne sfery zainteresowań, które należałoby zintegrować, ale z dwiema konkurencyjnymi propozycjami integracji całej wiedzy na dwóch odmiennych fundamentach czyli na odmiennych tradycjach historycznych i na odmiennych zestawach narzędzi pojęciowych [252]. Otóż Rossi, przezwyciężając jednostronność obu stanowisk, przeciwstawia zarówno „humanistycznemu", jak „scjentystycznemu" programowi integracji nauk marksistowski program zintegrowania całej nadbudowy z nową bazą społeczeństwa bezklasowego, która powstanie dzięki zwycięskiej rewolucji społecznej. Z tej perspektywy ocena sporu pomiędzy heglizmem a neoempiryzmem przechyla się raczej na korzyść Hegla, u którego — wprawdzie w postaci zmistyfikowanej, w „idealistycznej skorupie" — znajduje się zalążek marksistowskiej idei historyczności ludzkiej

---

[250] Tamże, s. 399.

[251] Problemowi przezwyciężenia tego „rozziewu" poświęcił książkę U. Cerroni: *Metodologia e scienza sociale*, Lecce 1968.

[252] M. Rossi: *Cultura e rivoluzione*, cyt. wyd., s. 400.

autokreacji [253]. Wyjaśniając zmianę własnego stosunku do Hegla Rossi dowodzi, że interpretacje filozofii marksistowskiej są historycznie uwarunkowane i kiedy sytuacja historyczna się zmienia, badacz, który ma świadomość „historyczności" zajmowanej przez siebie pozycji, nie może ujmować problemu stosunku marksizmu do Hegla w ten sam sposób, co dawniej. W swoim czasie należało podkreślać oryginalność metody marksistowskiej przeciwstawiając ją idealistycznej dialektyce Hegla, służyło to bowiem walce z dogmatyczną deformacją marksizmu. Dziś, w nowej sytuacji, kiedy trzeba marksizm konfrontować z neoempiryzmem, fenomenologią, strukturalizmem, trzeba przypominać, że jednak, mimo wszystko, „dzieło Hegla jest najbardziej istotnym antecedensem problematycznym formowania się Marksa" [254].

Podobnie „proheglowskie" stanowisko zajmuje Ferruccio Rossi-Landi (ur. 1921), specjalizujący się w problematyce semiotycznej. Powiada on, że „*Kapitał* jest formą osiągniętą przez myśl Hegla w pięćdziesiąt lat później. W trzy lata po opublikowaniu pierwszego wydania pierwszej księgi *Kapitału* Hegel skończyłby sto lat. [...] Gdyby Hegel żył sto lat i zachował pełnię władz umysłowych, a więc gdyby był zdolny do przyswojenia sobie i przetworzenia wkładu Feuerbacha w taki sposób, w jaki przyswoił sobie i przetworzył wielką część myśli europejskiej, byłby zmuszony — bądź przez konsekwentne rozwinięcie swoich własnych struktur myślowych, bądź (a raczej przede wszystkim) przez rozwój społeczny Europy i świata, który musiał odbijać się w tych strukturach — byłby zmuszony [...] do podjęcia na nowo swoich młodzieńczych studiów nad ekonomią polityczną i takiego dialektycznego przepracowania tej problematyki, że sam napisałby *Grundrisse* i *Kapitał*. Przecież to nam mówi, że młody Hegel był głębokim znawcą Adama Smitha [...] Dziś być marksistą oznacza także być heglistą, oczywiście z odrzu-

[253] Tamże, s. 413.
[254] Tamże, s. 521.

ceniem tego wszystkiego, co zostało odrzucone, i dodaniem tego wszystkiego, co zostało dodane wraz z „przejściem" od Hegla do Marksa"[255].

*

Powstaje teraz pytanie, czy współczesna filozofia włoska tworzy pewną treściową całość i czy można pokusić się o to, żeby w kilku punktach naszkicować jej najbardziej charakterystyczne rysy? Sądzę, że tak. Jedną cechę już wymieniliśmy: związek filozofii teoretycznej z historią filozofii, a na wielu konkretnych przykładach można było przekonać się, jak często i w jaki sposób przywoływani są Hegel, Marks i inni wielcy myśliciele przeszłości w trakcie rozwiązywania rozmaitych współczesnych problemów.

Drugą taką cechą, która rzuca się w oczy obserwatorowi, a z której zdaje sobie sprawę także wielu filozofów włoskich, jest polityczność filozofii. Warto przytoczyć kilka charakterystycznych wypowiedzi. Polityczność filozofii współczesnej — powiada Alberto Caracciolo — polega na tym, że „wzrosła świadomość nieuniknionej odpowiedzialności filozofa za polityczne sprawy społeczeństwa, którego jest cząstką; wzrosła także oczywistość uwarunkowania życia moralnego człowieka przez struktury polityczne, prawne i ekonomiczne oraz świadomość konieczności, aby życie to znalazło swoje uprzedmiotowienie i odpowiednie narzędzia w wymienionych strukturach"[256]. „Stosunek pomiędzy filozofią i polityką — pisze egzystencjalista chrześcijański Luigi Pareyson — nie jest bezpośredni, ale wyrasta z głębokiej i autentycznej solidarności teorii i praktyki, która wyprzedza sam podział na myśl i czyn, życie teoretyczne i życie praktyczne, świat poznania i świat działania [...] Polityczna doniosłość po-

[255] F. Rossi-Landi: *Semiotica e ideologia*, Milano 1972, s. 270 - 271.

[256] A. Caracciolo: *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano 1965, s. 13 - 14.

stawy filozofa wynika z jego troski o oddzielenie filozofii od ideologii, ponieważ w ideologii widzi on zdradę myśli wprzęganej w służbę działania [...] Taki jest głęboki sens Marksowskiej koncepcji tożsamości teorii i praktyki, myśli i działania, filozofii i polityki" [257], natomiast podporządkowanie teorii praktyce a filozofii polityce jest, zdaniem Pareysona, instrumentalizmem z gruntu obcym autentycznej myśli Marksa. Nie ma kultury apolitycznej — powiada komunista Cleto Carbonara — ani apolitycznej filozofii. Filozofia, bez względu na intencje filozofa, zawsze uczestniczy w życiu politycznym. Nawet ten filozof, który „nie zapisuje się do partii, nie uczęszcza na zebrania polityczne, nie interesuje się kwestiami społecznymi [...] też uprawia politykę, mianowicie politykę konserwatywną, ponieważ nie przyczynia się do przekształcania społeczeństwa" [258].

Trzecią cechą współczesnej filozofii włoskiej jest to, że jest ona przede wszystkim f i l o z o f i ą k u l t u r y, ponieważ problematyka człowieka i jego wytworów w sposób zdecydowany wysuwa się na pierwszy plan, usuwając w cień tradycyjną problematykę metafizyki, filozofii przyrody i teorii poznania. Drogę do takiego właśnie ukształtowania oblicza współczesnej filozofii włoskiej torowali zwłaszcza Labriola, Croce, Gramsci i Banfi.

Występując w obronie tradycyjnego modelu filozofii, którego trzonem są metafizyczne rozważania na temat Boga i „bytu", filozof katolicki Michele Federico Sciacca oskarża włoski idealizm neoheglowski o to, że „utożsamia filozofię z historią filozofii aż do roztopienia obu tych dziedzin w historii kultury" [259]. W szczególności Croce „okaleczył Hegla, sprowadzając go do maleńkich rozmiarów swoich własnych zainteresowań historyka i krytyka, a więc poza ich obrębem znalazła

[257] L. Pareyson: *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 177 - 181.

[258] C. Carbonara: *„Logos"* (artykuł wstępny w pierwszym zeszycie czasopisma) „Logos" 1969, nr 1, s. 19 - 21.

[259] M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 13, Milano 1962, s. 71.

się cała metafizyka Hegla" [260]. Pod wpływem Crocego wielu aktualistów dokonało podobnej operacji na filozofii Gentilego, dopomagając Crocemu do „likwidacji filozofii" (*dissoluzione della filosofia* [261]) przez roztopienie jej w „metodologii kultury" [262]. „W gruncie rzeczy — dowodzi Sciacca — niedaleki od ducha croceanizmu (a pisząc to zdaję sobie sprawę, że ściągam w ten sposób na siebie jego gniew) jest także Banfi; jego pojęcie filozofii jako problematyczności, jego ikonoklastyczna furia, z jaką zwalcza metafizykę, jego stanowisko absolutnej immanencji i redukcja problematyki filozoficznej do problematyki kulturalnej — a filozofii do metody interpretowania zjawisk kulturalnych (czyli do metodologii kultury) — to motywy croceańskie albo sprowadzalne do croceańskich" [263], które z kolei Sciacca sprowadza do „marksistowskich początków croceańskiego historyzmu" [264]. Również Fulvio Papi zauważa u Banfiego próbę nowego ujęcia istoty filozofii jako „systematycznej samoświadomości procesu rozwoju kultury" [265]. Filozofią była dla Banfiego kultura rozumiejąca w sposób racjonalnie zintegrowany samą siebie. Odrzucając idealistyczną metafizykę Banfi redukował filozofię do filozofii kultury [266], a termin „filozofia kultury" pojawiał się bardzo często w tytułach prac Banfiego [267]. Dowodem tego, że proces zapoczątkowany przez Crocego, Gramsciego i Banfiego ukształtował centralną problematykę współczesnej filozofii włoskiej, a obrońcy tradycyjnej metafizyki ponieśli klęskę, jest fakt, że oni również musieli wyjść

[260] Tamże, t. 24, Milano 1965, s. 44.
[261] Tamże, s. 45.
[262] Tamże, t. 5, Milano 1963, s. 14.
[263] Tamże, t. 24, s. 46.
[264] Tamże.
[265] F. Papi: *Il pensiero di Antonio Banfi*, cyt. wyd., s. 100.
[266] Tamże.
[267] Por. A. Banfi: *Pragmatisches Denken und Philosophie der Kultur (1932). Concetto, metodo e problemi di una filosofia della cultura* (w Aktach IX Międzynarodowego Kongresu Filozofii, Paryż 1937, t. X, s. 156 - 162 i przedruk w: A. Banfi: *La ricerca della realtà*, Firenze 1959, t. 2, s. 383 - 390).

poza rejon metafizyki i zająć się — interesującą wszystkich — filozofią kultury [268]. Nawet M.F. Sciacca doczekał się tego, że Antimo Negri zaproponował interpretację jego „filozofii integralności" jako „filozofii kultury" [269].

Z tą „likwidacją metafizyki" i redukcją filozofii do filozofii kultury wiąże się problem historyzmu w sensie „redukcji całej rzeczywistości do historii" [270]. Z rozmaitych znaczeń terminu historyzm to jest najbardziej przydatne do scharakteryzowania stanowiska olbrzymiej większości współczesnych filozofów włoskich, stojących na pozycjach laickich. Oznacza to, że nie ma żadnych „pozahistorycznych" bytów ani „pozahistorycznych" i pozaspołecznych obszarów badań. Historyzm w tym znaczeniu jest więc przede wszystkim przeciwieństwem metafizyki. Dla lepszego uwypuklenia antymetafizycznego, laickiego sensu tak rozumianego historyzmu warto przypomnieć tu pojęcie „mondanizmu", które wprowadził M. F. Sciacca. „Mondanizm" (od słowa *mondo* oznaczającego świat) oznacza albo negowanie, albo przynajmniej abstrahowanie od tego wszystkiego, co „zaświatowe" (*ultra-*

---

[268] Por. M. T. Antonelli: *Linee di una cultura cristiana*, 1951, G. Penati: *Introduzione alla filosofia come metacultura*, Milano 1968, M. A. Raschini: *Riflessioni su filosofia e cultura*, Milano 1968.

[269] A. Negri: *La filosofia dell'integralità come filosofia della cultura. Lettera aperta a Michele Federico Sciacca*, „Giornale di Metafisica", 1969, nr 4 - 6, s. 445 - 468.

[270] Z olbrzymiej literatury na temat historyzmu należy w każdym razie uwzględnić następujące: C. Antoni: *Lo storicismo* (1957), wyd. 2, Roma 1968, tegoż: *Storicismo e antistoricismo*, Napoli 1964, A. Corsano: *Dimensioni dello storicismo*, „Belfagor" 1972, s. 485 - 491, F. Diaz: *Storicismi e storicità*, Firenze 1956, A. Di Maio: *Storicismo e non storicismo*, Napoli 1966, R. Franchini: *Esperienza dello storicismo* (1953), wyd. 3, Napoli 1971, L. Gruppi: *O historyzmie marksistowskim*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 53 - 65, F. Lombardi: *Dopo lo storicismo*, Asti 1954, E. Paci: *Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950, Pietro Rossi: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956, tegoż: *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, tegoż: *Lo storicismo contemporaneo*, Torino 1970, F. Tessitore: *Dimensioni dello storicismo*, Napoli 1971.

mondano), „pozaczasowe" (*extratemporale* lub *ucronico*), „ponadhistoryczne" (*superstorico*) i „nadprzyrodzone" (*supernaturale*). Dla „mondanizmu" wszystko jest „światem", życiem społecznym, historią, naturą lub kulturą; wynika stąd, że wszystkie cele są, mogą i powinny być urzeczywistniane „w świecie", w życiu społecznym, w historii, w kulturze, a nie dopiero w „zaświatach" — i siłami ludzkimi, obywającymi się bez pomocy „sił nadprzyrodzonych". Takiemu „mondanizmowi" Sciacca (a wraz z nim całe prawicowe skrzydło filozofii katolickiej) wypowiada bezwzględną walkę [271].

Jak z tego wynika, „mondanizm" jest zjawiskiem wieloaspektowym. Dla uwypuklenia poszczególnych aspektów Sciacca posługuje się licznymi bliskoznacznikami „mondanizmu", a więc negowanie lub abstrahowanie od „nadprzyrodzoności" nazywa „naturalizmem", abstrahowanie od celów „ponadhistorycznych" — „historyzmem", abstrahowanie od „poznania pozanaukowego" — „scjentyzmem", abstrahowanie od wartości pozakulturalnych — „kulturalizmem". Bliskoznaczniki te wzięliśmy w cudzysłowy, ponieważ chodzi tu o słowa używane w filozofii współczesnej w innych znaczeniach niż te, które wiąże z nimi Sciacca.

W szczególności warto pamiętać o tym, że Sciacca nie przeciwstawia sobie „kultury" i „natury". Jeżeli nazywa „kulturalizm" „naturalizmem", to nie ma na myśli zastępowania uwarunkowań społecznych uwarunkowaniami przyrodniczymi, a tylko i wyłącznie abstrahowanie od „nadprzyrodzoności". „Historyzmem" jest dla Sciakki wszelkie świeckie ujęcie historii i w związku z tym programowo lekceważy różnice pomiędzy historyzmem Hegla, Comte'a, Crocego i Marksa. Jako zwolennik „historyzmu" nie uznającego teologii, metafizyki i „nadprzyrodzoności" Croce jest dla Sciakki kryptopozytywistą i kryptomarksistą [272].

---

[271] Por. A. Nowicki: *Michele Federico Sciacca w walce z kulturą świecką*, „Euhemer", 1974, nr 2 (92), s. 3 - 14.

[272] Por. M. F. Sciacca: *Croce come Marx* (1946), *Opere complete*, t. 23, Milano 1965 i przekład fragmentów w niniejszej antologii.

Najważniejszym z bliskoznaczników „mondanizmu" i „historyzmu" jest „kulturalizm"; treść tego pojęcia jest u Sciakki bardzo bogata — a warto je omówić, ponieważ charakteryzuje ono stanowisko olbrzymiej większości współczesnych filozofów włoskich, stojących na pozycjach laickich. Na pojęcie kulturalizmu składa się więc przekonanie, że wszystkie cele człowieka mogą być urzeczywistnione w obrębie kultury, że kultura jest wartością najwyższą (natomiast Sciacca powtarza, że „kultura to wielka rzecz, ale kultura nie jest wszystkim" [273]), że zadaniem ludzi jest wspólne budowanie kultury (zarówno w sensie budowy sprawiedliwego ustroju społecznego, jak w sensie maksymalnego rozwoju nauki, techniki i sztuki), dalej przekonanie, że twórcami świata ludzkiego są sami ludzie i że przyszłość tego świata zależy od ludzi, ponieważ ludzie mogą własnym wysiłkiem przekształcać rzeczywistość społeczną. Wszystkiemu temu Sciacca zaprzecza, twierdząc, że człowiek w wyniku grzechu pierworodnego jest bezsilny, że wszystko zależy od Boga i że cele człowieka wykraczają poza kulturę, życie społeczne i historię.

Wszystkie wymienione znaczenia terminu „kulturalizm" wzbogacają się o dalsze wówczas, kiedy na warsztat bierzemy problem wzajemnych relacji pomiędzy kulturą a religią. „Kulturalizmem" są dla Sciakki wszelkie próby redukcji religii do kultury i roztapiania religii w kulturze [274]. Warto przy tej okazji zauważyć, że Sciacca zwalcza naukowe religioznawstwo, wypowiadając się stanowczo przeciwko studiowaniu religii „w sposób naukowy", ponieważ religia, jego zdaniem, nie może być zredukowana do „faktów empirycznych, które można obserwować, kontrolować i weryfikować" [275]. (Przypomnijmy tu, że

[273] M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 23, s. 319.

[274] Por. M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 7, Milano 1963, s. 73, 82, 92 - 93, t. 11, Milano 1969, s. 93, t. 13, Milano 1962, s. 161, 164, 171, 174, t. 20, Milano 1968, s. 27, t. 23, Milano 1965, s. 294.

[275] Tamże, t. 7, s. 107.

Prini, który w tych sprawach zajmuje stanowisko bardzo zbliżone do Sciakki, określa metafizykę jako dziedzinę tego, co niesprawdzalne — *l'inverificabile* [276].) Zwróćmy uwagę, że nie chodzi tu tylko o spór pomiędzy redukcjonizmem religioznawczym [277] a kierunkami antyredukcjonistycznymi, ale o programowe przeciwstawianie się temu, aby religia była przedmiotem badań naukowych. Przez „kulturalizm" Sciacca rozumie również wszelkie próby nawiązywania i organizowania współpracy pomiędzy katolikami a postępowymi ruchami społecznymi i narodowowyzwoleńczymi, ponieważ widzi w takich próbach wysuwanie doczesnych zadań człowieka na pierwszy plan. Zwalczając współdziałanie katolików z postępowymi ruchami społecznymi w walce o pokój i w dążeniu do zbudowania sprawiedliwego ustroju społecznego Sciacca nie zajmuje się sprawą różnic światopoglądowych, ale ujmuje cały problem znacznie radykalniej: po pierwsze, osiągnięcie takich celów nie zależy od ludzi [278], po drugie, od pokoju i sprawiedliwości społecznej czyli celów doczesnych, społecznych, naturalnych, historycznych i kulturalnych znacznie ważniejsze są cele „pozaczasowe", „ponadspołeczne", „nadprzyrodzone", „ponadhistoryczne" i „ponadkulturalne" [279].

Dla uniknięcia możliwych nieporozumień należy wyjaśnić, że „filozofia integralności" nie zwalcza „świata", „natury" ani „kultury", lecz tylko nakazuje ujmować „świat" w integralnym związku z „zaświatami", podporządkowując świat „zaświatom"; nakazuje ujmować „naturę" w integralnym związku z „nadprzyrodzonością", podporządkowując „naturę" temu, co „nadnaturalne", i nakazuje ujmować kulturę w inte-

---

[276] Por. tytuł książki: P. Prini: *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (1950), wyd. 2, Roma 1968.

[277] Por. A. Nowicki: *Redukcjonizm*, hasło w: *Mała Encyklopedia Religioznawstwa Marksistowskiego*, „Euhemer", 1970, nr 3 - 4 (77 - 78), s. 174 - 175.

[278] M. F. Sciacca: *Opere complete*, t. 13, Milano 1962, s. 177. (L'uomo non è [...] l'artefice del suo destino).

[279] Tamże, t. 1, Milano 1967, s. 72.

gralnym związku z religią (jako sferą wartości „ponadczasowych" i „ponadkulturalnych"), podporządkowując kulturę Kościołowi. W podobny sposób „filozofia integralności" traktuje człowieka, nakazując ujmowanie człowieka w integralnym związku z Bogiem i podporządkowując człowieka Bogu. W tym kontekście pojawia się u Sciakki słowo „humanizm", używane w dwóch znaczeniach. Humanizmem zwalczanym przez Sciakkę jest „humanizm antropocentryczny" będący synonimem „historyzmu", „mondanizmu" i „kulturalizmu", a więc ujmujący człowieka jako twórcę historii, realizującego własnym wysiłkiem cele doczesne, społeczne, historyczne, kulturalne. Temu świeckiemu humanizmowi przeciwstawia Sciacca „humanizm teocentryczny" [280], który podporządkowuje człowieka Bogu, czyli Kościołowi katolickiemu, uzasadniając to podporządkowanie „upadłym charakterem natury ludzkiej", skażonej grzechem pierworodnym, w wyniku którego człowiek nie może obyć się bez łaski Bożej i nawet celów doczesnych realizować własnym wysiłkiem.

Z tym „humanizmem teocentrycznym" wiąże się podjęta przez Sciakkę próba rewaloryzacji takich pojęć, jak „reakcja", „kontrrewolucja" i „wstecznictwo". Może to się wydawać nieprawdopodobne, ale Sciacca — z kokieteryjną przekorą — sam chętnie określał siebie mianem „niepoprawnego wstecznika" (*retrogrado incorreggibile* [281]), a poddając pryncypialnej krytyce zarówno kantowską teorię poznania (za to, że Kant negował Boga [282]), jak kantowską etykę (w której Kant — jako „humanista antropocentryczny" ujmował człowieka jako *Selbstzweck*, cel sam w sobie, zapominając o tym, że „celem człowieka jest Bóg" [283]), chwali Rosminiego za to, że owej „kopernikańskiej rewolucji" Kanta przeciwstawił „kontrrewolucję całkowicie

[280] Tamże, t. 7, Milano 1963, s. 372.
[281] Tamże, s. 198.
[282] Tamże, t. 8, Milano 1968, s. 154.
[283] Tamże, t. 19, Milano 1963, s. 312.

chrześcijańską" (*una controrivoluzione tutta cristiana* [284]).

Walkę Sciakki z „historyzmem" należało zreferować w sposób tak obszerny, żeby przedstawić, jak przebiega linia podziału pomiędzy filozofią religijną a filozofiami laickimi we Włoszech i w jakim — bardzo szerokim — znaczeniu słowa „historyzm", prawie wszyscy filozofowie laiccy we Włoszech uważani są za zwolenników historyzmu.

Dopiero na tym tle można przystąpić do omówienia zasadniczych podziałów w obrębie historyzmu. Na istotną linię podziału wskazuje Alberto Caracciolo, charakteryzując dwa różne historyzmy: jeden, nawiązujący do Hegla i podkreślający prymat tego, co ogólne, drugi, nawiązujący do Schleiermachera i podkreślający doniosłość tego, co jednostkowe, ale równocześnie ujmujący każdą jednostkę (uchwyconą w tym, co ją odróżnia od innych ludzi) zawsze w jej faktycznym „zakorzenieniu we wspólnocie ludzkiej", czyli w „zakorzenieniu w historii" [285]. Zwolennikiem tego pierwszego typu historyzmu był Benedetto Croce, zwolennikiem drugiego — Friedrich Meinecke. Z tym drugim typem historyzmu sympatyzuje Caracciolo, odrzucając twierdzenie „jusnaturalizmu" o jednej i niezmiennej naturze ludzkiej i uważając za istotne to, co indywidualne i konkretne. Na tym właśnie — jak pisał Meinecke — polegał istotny wkład „idei indywidualistycznej Schleiermachera" do filozofii historyzmu [286].

Warto tu zauważyć, że owa „idea indywidualistyczna Schleiermachera" posiadała — jak na to trafnie wskazał Pietro Piovani — prekursora w filozofii włoskiego Odrodzenia. Prekursorem tym był Giordano Bru-

---

[284] Tamże, t. 3, Milano 1971, s. 27 i t. 19, s. 311. Próbę rewaloryzacji pojęcia „reakcji" podjął również teoretyk współczesnego włoskiego neofaszyzmu, Armando Plebe: *Filosofia della reazione*, Milano 1971.

[285] A. Caracciolo: *La religione come struttura* ... cyt. wyd., s. 83 - 118.

[286] Tamże, s. 107.

no, który z obalenia geocentryzmu przez Kopernika wyciągnął wniosek, że nie ma jednego absolutnie nieruchomego „centrum" wszechświata, ale istnieje tyle środków, ile światów i ten infinitystyczny policentryzm własnej filozofii przyrody połączył z pluralistyczną filozofią człowieka, zastępując pozaświatowego Boga przez Naturę, będącą „bogiem w rzeczach", czyli wielością „boskich" natur w poszczególnych monadach [287]. Ogniwem pośrednim pomiędzy Brunem a Schleiermacherem była monadologia Leibniza [288]. Tak więc to nie dopiero Kierkegaard i Stirner wystąpili jako pierwsi przeciwko heglowskiemu prymatowi tego, co ogólne, w obronie praw konkretnej jednostki, ale czterdzieści lat przed nimi, działając równocześnie z Heglem, Schleiermacher (kontynuując określony wątek filozofii Bruna i Leibniza) przeciwstawiał mu w sposób konsekwentny własną, indywidualistyczno-pluralistyczną filozofię historii.

Z drugiej strony należy zauważyć, że — działając równocześnie z Kierkegaardem i Stirnerem — Marks wykazał, że ów „konkretny" charakter jednostki ludzkiej wynika stąd, iż jest ona „całokształtem stosunków społecznych" i rozważania na jej temat nie mogą być oderwane od społeczno-historycznego kontekstu, w którym ona faktycznie tkwi i działa. To nie Meinecke odkrył „społeczną naturę człowieka" [289], ale cała ta koncepcja została wypracowana przez marksizm, będący w gruncie rzeczy głównym źródłem współczesnego historyzmu (a ściślej tego, co w historyzmie jest cenne i słuszne).

Poza „marksistowskim historyzmem" istnieją jednak

---

[287] Por. A. Nowicki: *Il policentrismo della cosmologia di Giordano Bruno come fondamento della sua filosofia policentrica della cultura*, referat wygłoszony na sympozjum w Noli, 17 lutego 1975.

[288] P. Piovani: *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli 1966, s. 162, 221. Por. także moje omówienie książek Piovaniego, w: *Historyzm pluralistyczny*, „Argumenty", 1973, nr 5 (765) z 4 lutego 1973.

[289] Natura comunitaria dell'uomo. A. Caracciolo: *La religione come struttura* ..., cyt. wyd., s. 118.

w obrębie włoskiego historyzmu takie koncepcje, z którymi poszczególni marksiści włoscy słusznie podejmują polemikę. Dotyczy to zwłaszcza tych nurtów, które łączą historyzm z irracjonalizmem, relatywizmem, idiografizmem, kwestionowaniem obiektywności praw rozwoju społecznego, a z drugiej strony tych, które przeciwnie akcentują bezsilność człowieka wobec „praw historii" i czynią z historyzmu fundament „justyfikacjonizmu", z którym słusznie walczą Sebastiano Timpanaro i Cesare Luporini [290].

Od czwartej cechy współczesnej filozofii włoskiej, jaką jest jej historyzm (przynajmniej w sensie centralnego miejsca jego problematyki również u tych myślicieli, którzy jak Sciacca „z prawa" lub jak Luporini „z lewa" zwalczają historyzm), przechodzimy do piątej cechy, jaką jest ujmowanie człowieka jako p o d m i o t u historii i wszelkiej działalności kulturotwórczej. Przypomnieć tu należy jeszcze raz dokonaną przez Cleta Carbonarę krytykę pojęcia „czystego aktu". To nie „czysty akt" Gentilego i nie „duch" Crocego, ani „transcendentalna świadomość" Husserla, ale ż y w y c z ł o w i e k „z krwi i kości", ukształtowany przez przyrodę, historię i społeczeństwo, doświadczenia życiowe i spotkania, zakorzeniony w określonej wspólnocie i uczestniczący w procesach zbiorowego przekształcania świata jest faktycznym podmiotem filozofii. Zarówno w stawianiu jak w rozwiązywaniu problemów jesteśmy obecni całą naszą osobowością ze wszystkimi zróżnicowanymi treściami, które ją wyodrębniają od innych. Współcześni filozofowie włoscy, należący do różnych kierunków, są na ogół zgodni w podkreślaniu „osobowego" charakteru refleksji filozoficznej i w przeciwstawianiu się dążeniom do „depersonalizacji filozofii" [291]. Dla współczesnej włoskiej filozofii kultury szczególnie charakterystyczne jest odrzucenie dawnego, idealistycznego hipostazowania kultury, ujmowanej

[290] Por. tekst Luporiniego umieszczony w niniejszej antologii.

[291] Por. m. in. L. Pareyson: *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 83 - 88, 228 - 231.

jako coś bytującego odrębnie poza ludźmi. Najtrafniej i najdobitniej wyraził istotę tego nowego podejścia do kultury marksista Mario Rossi, wyjaśniając — na pierwszej stronie swojej książki pt. *Kultura i rewolucja* — że kulturą jesteśmy my [292]. Inaczej mówiąc, kultura nie jest ani „przedmiotem", ani zbiorem przedmiotów, ani zbiorem czynności, ale jest realnym podmiotem. To samo dotyczy rewolucji, która w swojej istocie nie jest czymś bytującym poza ludźmi, ale oznacza ludzi przekształcających rzeczywistość społeczną [293].

Centralne miejsce pojęcia „przekształcania rzeczywistości" we współczesnej filozofii włoskiej sprawia, że nie tylko marksizm włoski, ale prawie cała filozofia włoska może być nazywana — w najszerszym znaczeniu tego terminu — filozofią praktyki, jak to przewidywał czterdzieści lat temu Antonio Gramsci pisząc, że: „filozofia praktyki stała się czynnikiem kultury współczesnej i wytworzyła [...] atmosferę, która odmieniła nawet nawyki myślowe" [294]. Nie mogąc jej zignorować ani obalić, wszystkie kierunki filozoficzne przystąpiły do jej asymilowania. Oczywiście, umieszczane w kontekstach koncepcji idealistycznych pojęcie praktyki uległo najrozmaitszym modyfikacjom i deformacjom, ale mimo tych modyfikacji i deformacji nadaje ono określony profil całej współczesnej filozofii włoskiej jako całości. Będzie to więc jej szósta cecha.

Po siódme, pod wpływem marksistowskiej filozofii praktyki, a zwłaszcza często cytowanej przez filozofów włoskich XI tezy Marksa o Feuerbachu, coraz wyraźniej widać we współczesnej filozofii włoskiej początki nowej metody rozpatrywania zjawisk: nie bierze się ich takimi, jakimi po prostu w tej chwili są, ale rozważa się je w aspekcie możliwych przekształceń. Przedmiot naprawdę nie jest wcale tym, czym jest, ale tym, czym może być, tym, w co może

[292] M. Rossi: *Cultura e rivoluzione*, cyt. wyd., s. 9.
[293] Tamże.
[294] A. Gramsci: *Pisma wybrane*, cyt. wyd., t. 1, s. 67.

być przekształcony. Wspominaliśmy o tych wątkach u Prestipina, Caracciola i Rovattiego. Są one również u Manciniego, Piovaniego i wielu innych. Na przykład Italo Mancini, który z pozycji neotomistycznych próbuje chrystianizować marksizm, przypomina, że według Ernsta Blocha materia ujmowana już przez Arystotelesa jako „możliwość" oznacza faktycznie sprzężenie dwóch możliwości: możliwości posiadanej przez podmiot, aby przekształcać przedmiot, i możliwości przysługującej przedmiotowi, aby stać się innym [295]. Realność tych możliwości wynika z obiektywnych praw rozwoju przyrody i społeczeństwa, ale tego Mancini nie zauważa i w związku z tym zamazuje różnice pomiędzy metodą Marksa zastosowaną w *Kapitale* a „eksperymentami myślowymi" Ernsta Macha, „metodą utopijną" André Lalande'a i nową teologią, która przesuwa punkt ciężkości z teologicznego „wyjaśniania" na działalność praktyczną, „budującą przyszłość" [296]. Obok marksizmu jako „filozofii praktyki" pojawia się w ten sposób „teologia praktyki"; z dziedziny mówiącej o Bogu i o świecie nadprzyrodzonym teologia, w ujęciu Manciniego, staje się dziedziną wskazującą na kierunek przebudowy rzeczywistości społecznej. Wynika stąd postulat zmiany kryteriów oceny teologii: należy ją odtąd oceniać nie ze względu na jej „prawdziwość", czyli zgodność (a raczej niezgodność) jej twierdzeń z obiektywną rzeczywistością, ale ze względu na jej „zdolność do politycznego protestu", „zdolność kształtowania historii" i „zdolność antycypowania i budowania przyszłości" *(capacità futurante)* [297], „zdolność wytwarzania nowego człowieka i nowego świata" [298]. Przed Mancinim taką próbę redukcji religii do praktyki, próbę roztopienia jej w praktyce podjął bohater jego monografii z 1969 r., pastor Dietrich Bonhoeffer.

---

[295] I. Mancini: *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974 (poter-fare-altrimenti i poter-divenire-altro, s. 566).
[296] Tamże, s. 471 - 472.
[297] Tamże, s. 43, 64, 181.
[298] Tamże, s. 252.

Ontologię „tego, co istnieje" uzupełnia Mancini — za Blochem — „ontologią tego, czego jeszcze nie ma" *(Ontologie des Noch-Nicht Seins)*, biorąc sobie z jego książki pod tym tytułem następujące motto do czwartej części swojej *Teologii*: „To, co już rzeczywiste, otoczone jest morzem możliwości i stale z tego morza wyłania się jakiś nowy fragment rzeczywistości" [299]. Ontologia ta wyrasta z blochowskiej interpretacji panlogizmu Hegla: to, co rzeczywiste, staje się stopniowo nierozumne, natomiast to, co rozumne, staje się — dzięki naszej aktywności — rzeczywiste. Wycofanie się teologii z terenu konfrontacji własnych twierdzeń z „ontologią tego, co istnieje", jest dla teologii niezwykle korzystne, ponieważ w ten sposób opuszcza ona teren, na którym ponosi od wielu lat klęski. Mancini nie uwzględnia jednak, że „ontologia tego, czego jeszcze nie ma", jest związana z „ontologią tego, co aktualnie istnieje", a więc w dziedzinie antycypowania i programowania nie można sobie pozwalać na fantazjowanie, jak gdyby wszystko było jednakowo „możliwe" i między „programowaniem teologicznym" a programowaniem naukowym nie było żadnej różnicy.

„Egzystencjalizując historyzm" i „historyzując egzystencjalizm" [300] Pietro Piovani ujmuje w interesujący sposób aktywność „logosu" jako „wykrywanie nieobecności w tym, co obecne". Wykryta „nieobecność" staje się „miarą", według której oceniana jest rzeczywistość [301]. „Nieobecność", w ujęciu Piovaniego, nie jest „niebytem", ani zwykłą „możliwością logicznie otwartą", ale jest „tym, co jeszcze nie istnieje"; nie jest „jedną z wielu możliwości możliwych", ale „możliwością urzeczywistnienia moich pragnień" [302].

---

[299] Tamże, s. 466.

[300] Por. F. Tessitore: *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli 1974, s. 136 - 137.

[301] Tamże, s. 60.

[302] Tamże, s. 179.

Jak z tego widać, pewna istotna myśl unosi się niejako w powietrzu, pojawia się u różnych filozofów włoskich w rozmaitych kontekstach, nadając całej filozofii włoskiej charakterystyczny rys „nastawienia na to, czego jeszcze nie ma". Charakteryzujący tę filozofię „nieustanny dialog z przeszłością" (z dziejami filozofii) przekształca się w ten sposób w swoje własne przeciwieństwo, w „nieustanny dialog z tym, czego jeszcze nie ma", w dążenie do antycypowania tego, co jeszcze jest „nieobecne", a może być wydobyte „z morza możliwości" przez naszą działalność praktyczną.

Pojawia się w związku z tym nowe spojrzenie na zadania filozofii — na razie na terenie estetyki, gdzie uczeń Banfiego, Luciano Anceschi wyciągnął radykalne wnioski z faktu historycznej zmienności kanonów piękna: zadaniem kształcenia estetycznego nie może być tylko to, żeby każde z istniejących już dzieł sztuki było ujmowane z perspektywy jemu właściwej poetyki i z perspektywy jego krążenia w różnych środowiskach i epokach, które nasycają je nowymi znaczeniami, ale także i przede wszystkim to, żeby wytworzyć postawę, która byłaby zdolna do estetycznego reagowania na to, co nowe i nieprzewidziane [303], na dzieła, które się dopiero pojawią, a których nie da się ująć z perspektywy istniejących poetyk.

Świat, w którym żyjemy, zmienia się tak szybko, że najważniejszym zadaniem filozofii powinno być wytwarzanie umiejętności zauważania tego, co nowe. Warto tu odnotować, że w kilka miesięcy po wylądowaniu pierwszych ludzi na Księżycu, pojawiła się we włoskim czasopiśmie filozoficznym rozprawa, której autor, croceanista Raffaello Franchini podjął problem, czy i w jaki sposób kantowska koncepcja „nieba gwiaździstego i prawa moralnego" zmieniła się „po dniu 21 lipca 1969 r." [304] Jest to jeden z wielu przykładów

---

[303] Por. A. Trione: *Struttura e istituzione dell'arte*, Lecce 1974, rozdział o Anceschim, s. 69 - 120.

[304] R. Franchini: *Il cielo stellato e la legge morale dopo il 21 luglio*, „Rivista di Studi Crociani", 1970, nr 1, s. 17 - 24.

szybkiego reagowania filozofów włoskich na to, co nowe. I ma niewątpliwie rację Norberto Bobbio, kiedy przyszłość marksizmu włoskiego uzależnia od umiejętności wkraczania na nowe obszary badawcze [305]. Również filozof powinien mieć szybki refleks. Heglowska metafora „sowy Minerwy", która „wylatuje o zmierzchu", musi zostać odrzucona. Epoce naszej — jak na to trafnie wskazuje Cleto Carbonara — potrzebna jest filozofia, która potrafi wyprzedzać, antycypować i programować praktykę [306].

*

Nad książką o współczesnej filozofii włoskiej pracowałem z myślą o tych czytelnikach polskich, którzy w swojej pracy myślowej natrafiają na pewne problemy teoretyczne i starają się je rozwiązywać. Dokonująca się od trzydziestu lat rewolucja w kulturze polskiej sprawia, że czytelników tego typu, a więc ludzi dojrzałych, myślących i zauważających pojawianie się nowych problemów jest coraz więcej. Starałem się więc tę książkę opracować tak, aby wiedza o tym, w jaki sposób podobne problemy są widziane i rozwiązywane we współczesnej filozofii włoskiej, okazała się jak najbardziej przydatna. Ten cel wyjaśnia zastosowane kryteria wyboru informacji, postaci i problemów.

Przyjąwszy w trakcie pisania tej książki dewizę z Leibniza — przeciwstawiającą lekturze zajmującej się wyszukiwaniem mankamentów lekturę szukającą raczej tego, co nas wzbogaci (*ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos*) [307], nie nastawiałem się w tej książce na krytykę

---

[305] N. Bobbio: Recenzja z książki E. Paciego, „Rivista di Filosofia", 1964, nr 3, s. 318 - 322.

[306] C. Carbonara: *Hegel e Marx nella polemica del diritto pubblico*, Napoli 1967, s. 144.

[307] Por. L. Feuerbach: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, Ansbach 1837, s. 19.

zmierzającą do obalania systemów idealistycznych, prostowania fałszywych poglądów ani na demaskowanie ich klasowej genezy i politycznej funkcji. Cały wysiłek skoncentrowałem na poszukiwaniu i wybieraniu tego, co „może się nam do czegoś przydać", co może pobudzać do myślenia, co odsłania jakieś nowe horyzonty lub dostarcza nowych narzędzi pojęciowych. Forma antologii ułatwiała „wyłuskiwanie" tego, co cenne, ze „skorupy" odrzucanych (i przeważnie eklektycznych) „systemów". Towarzyszyło temu przekonanie, że wprawdzie sens każdego tekstu określany jest przez kontekst, ale tylko wówczas, gdy dany tekst tkwi w owym kontekście. Jeżeli natomiast zostanie z tego kontekstu „wyrwany" — a na takim „wyrwaniu" polega właśnie antologia — to niekiedy rozpoczyna „nowe życie" poza owym kontekstem i nasyca się nowymi sensami wynikającymi z włączania się w nowe konteksty. Tak więc antologia staje się swego rodzaju eksperymentem, mającym sprawdzić, czy poszczególne myśli, „wyłuskane" z bardzo różnych kontekstów, są zdolne do samodzielnego życia poza tymi kontekstami, a w naszym przypadku, czy okażą się zdolne do krążenia w kulturze polskiej.

Andrzej Nowicki

Lublin, w czerwcu 1976 r.

Bibliografia

Antologie i prace zbiorowe:

Filosofi italiani contemporanei (N. Abbagnano, A. Aliotta, V. Arangio-Ruiz, A. Banfi, A. Baratono, F. Battaglia, G. Bontadini, G. Bozzetti, P. Carabellese, S. Caramella, A. Carlini, E. Castelli, G. Galli, C. Giacon, A. Guzzo, V. La Via, M. Maresca, C. Mazzantini, F. Olgiati, U. A. Padovani, A. Pastore, A. Renda, M. F. Sciacca, U. Spirito, L. Stefanini), a cura di M. F. Sciacca, Como 1944, wyd. 2, Milano 1946.

Filosofi che si confessano (N. Abbagnano, A. Aliotta, F. Battaglia, G. Calogero, G. Capone Braga, C. Carbonara, A. Carlini, G. Della Valle, G. De Ruggiero, V. Fazio Allmayer, G. Ferretti, A. Guzzo, V. La Via, M. Maresca, A. Renda, R. Resta, M. F. Sciacca), a cura di G. M. Sciacca, Messina 1948.

La mia prospettiva filosofica (N. Abbagnano, A. Banfi, F. Battaglia, G. Bontadini, E. P. Lamanna, U. A. Padovani, M. F. Sciacca, L. Stefanini, E. Troilo), Padova 1950.

La mia prospettiva estetica (G. A. Borgese, G. Capone Braga, C. Carbonara, F. Flora, M. Fubini, C. Mazzantini, F. Messina, E. Paci, L. Pareyson, N. Petruzzellis, U. Spirito, B. Tecchi, G. Toffanin, F. Torrefranca, L. Venturi), Brescia 1953.

La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo. Una esposizione del proprio pensiero filosofico di N. Abbagnano, C. Antoni, A. Banfi, G. E. Barié, F. Battaglia, G. Bontadini, G. Calogero, R. Cantoni, C. Carbonara, E. Castelli, G. Della Volpe, G. Fano, P. Filiasi Carcano, C. Giacon, A. Guzzo,

F. Lombardi, E. Paci, L. Pareyson, G. Preti, M. F. Sciacca, U. Spirito, Asti 1958.

La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi in Italia (F. Lombardi, C. Antoni, U. Spirito, A. Guzzo, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi, N. Abbagnano, R. Cantoni, A. Pasquinelli, G. Calogero, E. Garin, G. C. Argan, W. Binni, N. Valeri, N. Bobbio, F. Ferrarotti, G. Palomba, F. Rossi-Landi, V. Somenzi, C. Musatti, L. Borghi i inni), Asti 1958.

Parlano i filosofi italiani: F. Barone, N. Bobbio, G. Bontadini, A. Caracciolo, S. Cotta, M. Dal Pra, C. Fabro, P. Filiasi Carcano, E. Garin, M. Gentile, F. Lombardi, C. Luporini, V. Mathieu, E. Paci, L. Pareyson, A. Pasquinelli, P. Piovani, G. Preti, P. Prini, Paolo Rossi, Pietro Rossi, A. Santucci, G. Semerari, C. A. Viano, a cura di V. Verra, „Terzo Programma", Roma 1972.

Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni (m. in. F. Ferri, N. Badaloni, C. Petruccioli, G. Vacca, L. Lombardo Radice, G. Prestipino, C. Napoleoni, L. Libertini, V. Gerratana, L. Gruppi, A. Pesenti, G. Giannantoni, E. Sereni, U. Cerroni, A. Leone de Castris, M. Spinella, A. Zanardo, C. Luporini, G. Napolitano, V. Vitello, G. M. Bravo, F. Cassano, B. De Giovanni, F. Papa i wielu innych), podsumowanie N. Badaloni, Roma 1972.

Politica e teoria nel marxismo italiano 1959 - 1969. Antologia critica (G. Vacca, L. Colletti, B. Trentin, P. Ingrao, R. Panzieri, P. Togliatti, A. Asor Rosa, F. Fortini, A. Minucci, L. Magri, C. Luporini, Edoarda Masi, L. Longo, S. Bologna, G. Daghini, A. Sofri, E. Berlinguer, A. Reichlin, M. Salvati, Bianca Beccalli), a cura di G. Vacca, Bari 1972.

Marxismo e filosofia in Italia 1958 - 1971. I dibattiti e le inchieste su „Rinascita" e il „Contemporaneo" (F. Cassano, V. Gerratana, L. Colletti, V. Luporini, M. Figurelli, E. Mercuri, C. Petruccioli, N. Badaloni, E. Paci, L. Gruppi, M. Rossi, G. Della Volpe, A. Natta, R. Rossanda, U. Cerroni, B. De Giovanni, G. Vacca, A. Zanardo), a cura di F. Cassano, Bari 1973.

Współczesna filozofia włoska (N. Badaloni, C. Carbonara, E. Forni, L. Geymonat, L. Gruppi, F. Lombardi, G. Prestipino, R. Zangheri), „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103).

Opracowania:

M. F. Sciacca: *Storia della filosofia italiana. Il secolo XX*, Milano 1947 (tamże bibliografia, t. 2, s. 705—899.

F. Lombardi: *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Asti 1958.

N. Badaloni: *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma 1971.

A. Negri: *Il problema della storia della filosofia negli ultimi venticinque anni (1945 - 1970) in Italia*, „Cultura e Scuola", 1971, nr 38, 1972, nr 41 - 44, 1973, nr 45 - 48.

S. A. Efirov: *La filosofia borgese italiana del XX secolo*, Firenze 1970.

L. Geymonat: *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI — *Il novecento*, Milano 1972.

Enciclopedia filosofica, Venezia-Roma 1957, 4 tomy.

A. Nowicki: *Orografia współczesnej filozofii włoskiej*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 113 - 131; *Uwagi o współczesnej filozofii marksistowskiej we Włoszech*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", nr 224, Prace Filozoficzne XIV, Wrocław 1974, s. 3 - 22; *Współcześni neotomiści włoscy*, „Euhemer", 1975, nr 4 (98), s. 3 - 14.

„Libri e Riviste d'Italia. Rassegna mensile di informazione culturale e bibliografica", Roma 1948 - (do czerwca 1976 r. ukazało się 316 zeszytów).

Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia, Pavia 19 - 23 settembre 1975 (P. Prini, V. Mathieu, V. E. Alfieri, F. Barone, N. Badaloni, S. Vanni Rovighi, U. Scarpelli, P. Filiasi Carcano, E. Berti, E. Agazzi, M. Dal Lago), Roma 1975.

Biogramy

Wybrane teksty ułożone zostały w porządku problemowym. W rezultacie, niektórzy filozofowie pojawiają się po kilka razy. W związku z tym, dla większej przejrzystości, wyodrębniliśmy noty biograficzno-bibliograficzne i przedstawiamy je w porządku alfabetycznym nazwisk autorów.

Oprócz autorów, których teksty znajdują się w tej antologii, uwzględniliśmy w notach także i tych autorów (Dorfles, Eco. Geymonat, Togliatti), których teksty łatwo dostępne w języku polskim należy uważać za integralną część naszego wyboru.

NICOLA ABBAGNANO

Ur. 15 VII 1901 w Salerno, uczeń A. Aliotty, później pod wpływami Husserla, Heideggera i Jaspersa, egzystencjalista, w latach 1936 - 1971 profesor historii filozofii na uniw. w Turynie, od 1952 czł. red. „Rivista di Filosofia" (Turyn). Ważniejsze dzieła: *Irracjonalne źródła myśli (Le sorgenti irrazionali del pensiero,* Napoli 1923), *Problem sztuki (Il problema dell'arte, Napoli 1923), Nowa fizyka (La fisica nuova,* Napoli 1934), *Zasada metafizyki (Il principio della metafisica,* Napoli 1935), *Struktura egzystencji (La struttura dell'esistenza,* Torino 1939), *Wprowadzenie do egzystencjalizmu (Introduzione all'esistenzialismo,* Milano 1942, wyd. 5, 1965, przekłady: hiszpański 1955, wyd. 2, 1962, niemiecki 1957, portugalski 1961), *Filozofia, religia i nauka (Filosofia, religione e scienza,* Torino

1947, wyd. 2, 1960, przekład hiszpański 1961), *Egzystencjalizm pozytywny* (*Esistenzialismo positivo*, Torino 1948, przekład hiszpański 1951), *Możliwość i wolność* (*Possibilità e libertà*, Torino 1956, przekład hiszpański 1959), *Problemy socjologii* (*Problemi di sociologia*, Torino 1959), *Słownik filozofii* (*Dizionario di filosofia*, Torino 1961, wyd. 2, 1964, przekład hiszpański 1964), *Pisma wybrane* (*Scritti scelti*, Torino 1967), *W obronie człowieka czy przeciw człowiekowi* (*Per o contro l'uomo*, Milano 1968). Ważniejsze prace historyczne: *Nowy idealizm angielski i amerykański* (1927), *William Ockham* (1931), *Pojęcie czasu u Arystotelesa* (1933), *Telesio* (1941), *Historia filozofii* (3 t. 1946 - 1950, wyd. 2, 1963, przekład hiszpański 1955). W języku polskim: *Koegzystencjalna struktura egzystencji* (przeł. A. Nowicki), w: *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 296 - 310. Por. B. Maiorca: *Bibliografia degli scritti di e su N. A.*, Torino 1974.

NICOLA BADALONI

Ur. 21 XII 1924 w Livorno, uczeń C. Luporiniego, E. Garina i D. Cantimoriego, jeden z najwybitniejszych marksistów włoskich. W latach 1954 - 1966 burmistrz Livorna, od 1968 r. czł. KC Włoskiej Partii Komunistycznej, od 1970 r. czł. komitetu redakcyjnego „Critica Marxista", od 1966 r. prof. historii filozofii uniw. w Pizie. Ważniejsze dzieła: *Filozofia Giordana Bruna* (*La filosofia di G. B.*, Firenze 1955), *Tommaso Campanella* (Milano 1965), *Wprowadzenie do G. B. Vika* (*Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1961), *Marksizm jako historyzm* (*Marxismo come storicismo*, Milano 1962, rec. A. Nowicki, „Argumenty", nr 19 (205) z 13 maja i nr 21 (207) z 27 maja 1962), *Demokraci i socjaliści liworneńscy w XIX w.* (*Democratici e socialisti livornesi nell'Ottocento*, Roma 1966), *Antonio Conti, wolnomyślny ksiądz pomiędzy Newtonem a Wolterem* (*A. C. un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano 1968), *Marksizm włoski lat sześćdziesiątych* (*Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Roma 1971), *O komunizm* (*Per il comunismo*, Torino 1972), *Kultura XVIII i XIX w.* (rozdział z *Historii Włoch*, Torino 1973), *Marksizm Gramsciego* (*Il marxismo di Gramsci, Torino 1975*). W języku

polskim (oprócz prac z historii filozofii włoskiego Odrodzenia) m. in. *„Świadome kierownictwo" i „żywiołowość"* (przeł. A. Nowicki, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 7 - 16).

LUIGI BOGLIOLO

Ur. 26 V 1910, ksiądz salezjanin, tomista, red. nacz. „Aquinas" (Rzym). Ważniejsze dzieła: *Battista da Crema* (1952), *Filozofia starożytna* (*La filosofia antica*, 1956), *Szkic o metafizyce poznania* (*Saggio sulla metafisica del conoscere*, 1955), *Ateizm a chrześcijaństwo. Dialektyczna konfrontacja* (*Ateismo e cristianesimo. Confronto dialettico*, Roma 1971).

GUIDO CALOGERO

Ur. 4 XII 1904 w Rzymie, wywodzący się z „lewicy aktualistycznej" teoretyk liberalnego socjalizmu i „filozofii dialogu" (dialogiki), w latach 1931 - 1934 prof. historii filozofii uniw. we Florencji, 1934 - 1942 w Pizie, w 1942 r. aresztowany za działalność antyfaszystowską, 1948 - 1950 prof. uniw. w Montrealu (Kanada), 1950 - 1955 dyrektor Włoskiego Instytutu Kultury w Londynie, 1951 - 1974 prof. uniw. w Rzymie, założyciel (1963) i red. nacz. „La Cultura" (Rzym). Ważniejsze dzieła: *Podstawy logiki arystotelesowskiej* (*I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927), *Studia nad eleatyzmem* (*Studia sull'eleatismo*, Roma 1932), *Filozofia i życie* (*La filosofia e la vita*, Firenze 1936), *Zakończenie filozofii poznania* (*La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze 1938), *Szkoła człowieka* (*La scuola dell'uomo*, Firenze 1939, wyd. 2, 1956), *Metoda ekonomii a marksizm* (*Il metodo dell'economia e il marxismo, Firenze 1944*), *Obrona liberalsocjalizmu* (*Difesa del liberalsocialismo*, Roma 1945, wyd. 2, 1972), *Wykłady z filozofii*, t. 1 — *Logika, teoria poznania, ontologia*, t. 2 — *Etyka, teoria prawa, polityka*, t. 3 — *Estetyka, semantyka, teoria historii* (*Lezioni di filosofia*, Torino 1946 - 1948, wyd. 2, 1960), *Szkice z etyki i teorii prawa* (*Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari 1947), *Logos i dialog* (*Logo e dialogo*,

Milano 1950), *Filozofia Bernardina Varisco* (Messina 1950), *Filozofia dialogu* (*Filosofia del dialogo,* Milano 1962), *Historia logiki starożytnej* (*Storia della logica antica,* Bari 1967).

ALDO CAPITINI

Ur. 23 XII 1899 w Perugii, zm. tamże 19 X 1968, więziony za działalność antyfaszystowską „włoski Gandhi", wykładał pedagogikę, historię religii i etykę na uniw. w Pizie, Cagliari i Perugii, wydawał czasopisma „Il potere è di tutti", „Azione nonviolenta", „Lettere di religione". Ważniejsze dzieła: *Elementy doświadczenia religijnego* (*Elementi di un'esperienza religiosa,* Bari 1937, wyd. 2, 1947), *Życie religijne* (*Vita religiosa,* Bologna 1942), *Realność wszystkich* (*La realtà di tutti,* Pisa 1948), *Włochy bez przemocy* (*Italia nonviolenta,* Bologna 1949), *Problemy wychowania* (*Problemi dell'educazione,* Pisa 1955), *Religia otwarta* (*Religione aperta,* Parma 1955, wyd. 2, 1964), *Kwestionuję religię Piusa XII* (*Discuto la religione di Pio XII,* Firenze 1957), *Ochrzczeni niewierzący* (*Battezzati non credenti,* Firenze 1961), *Współobecność zmarłych i żyjących* (*La compresenza dei morti e dei viventi,* Milano 1966), *Władza wszystkich* (*Il potere di tutti,* Firenze 1969, nr s. 184 - 448 przedruk 63 *Listów o religii* z lat 1951 - 1968).

•

ALBERTO CARACCIOLO

Ur. 22 I 1918 w San Pietro di Morubio (Verona), uczeń Adolfa Leviego, egzystencjalista, filozof religii, od 1951 prof. filozofii na uniw. w Genui. Ważniejsze dzieła: *Estetyka i religia B. Crocego* (*L'estetica e la religione di B. C.,* Brescia 1948, wyd. 2, 1958), *Pisma estetyczne* (*Scritti di estetica,* Brescia 1949), *Etyka i transcendencja* (*Etica e trascendenza,* Brescia 1950), *Sztuka i myśl w swoich instancjach metafizycznych. Problemy „Krytyki władzy sądzenia"* (*Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. I problemi della „Critica del giudizio",* Milano 1953), *Osoba i czas* (*La persona e il tempo,* Arona 1955), *Studia nad Jaspersem* (*Studi jaspersiani,* Milano 1958), *Struktura bycia-w-świecie w książce Martina Heideg-*

gera „Byt i czas" (*La struttura dell'essere-nel-mondo in „Sein und Zeit" di M. H.*, Genova 1960), *Religia jako struktura i jako autonomiczna forma świadomości* (*La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano 1965), *Sztuka a język* (*Arte e linguaggio*, Milano 1970), *Religia a etyczność. Studia z filozofii religii* (*Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Napoli 1971), *Muzyka a filozofia* (red. pracy zbiorowej: *Musica e filosofia*, Bologna 1973).

CLETO CARBONARA

Ur. 13 IV 1904 w Potenzy, uczeń G. Gentilego i A. Aliotty, od aktualizmu Gentilego, historyzmu Crocego i eksperymentalizmu Aliotty, przez „krytyczną filozofię czystego doświadczenia" zbliża się do marksizmu. W latach 1940 - 1949 wykładał na uniw. w Cagliari i Catanii, od 1949 do 1974 prof. filozofii na uniw. w Neapolu. Założyciel (1969) i red. nacz. czasopisma „Logos", od 1962 sekretarz Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Neapolu, czł. Włoskiej Partii Komunistycznej. Ważniejsze dzieła: *Zarys krytyczny filozofii czystego doświadczenia* (*Disegno critico di una filosofia dell'esperienza pura*, Roma 1938, wyd. 2, 1973), *Filozofia doświadczenia i podstawy humanizmu* (*La filosofia dell'esperienza e la fondazione dell'umanesimo*, Napoli 1954, wyd. 2, 1961), *Myśl i doświadczenie* (*Pensiero ed esperienza*, Napoli 1957), *Irracjonalność w filozofii* (*L'irrazionale in filosofia*, Napoli 1958), *Osoba i wolność* (*Persona e libertà*, Napoli 1959), *Psychologia, logika i dialektyka* (*Psicologia, logica e dialettica*, Napoli 1963), *Doświadczenie i praktyka* (*L'esperienza e la prassi*, Napoli 1964), *Empiryzm jako filozofia doświadczenia. Myśl a rzeczywistość* (*L'empirismo come filosofia della esperienza. Pensiero e realtà*, Napoli 1974); z dziedziny estetyki: *O pięknie i o sztuce* (*Del Bello e dell'Arte*, Catania 1944, wyd. 3, 1973), *Badania nad estetyką treści* (*Ricerche per un'estetica del contenuto*, Napoli 1960), *Rozważania empiryczne nad sztukami* (*Discorso empirico delle arti*, Napoli 1973), Studia nad estetyką Alaina (1959), Lukácsa (1960) i Banfiego (1965); z historii filozofii: *Wiek XV* (Milano 1943, wyd. 2, 1969) i przeszło 20 tomów m. in. o przedsokratykach, Sokratesie, Platonie, Arystotelesie,

Plotynie, Baconie, Galileuszu, Kartezjuszu, Bergsonie, Crocem; *Hegel i Marks w polemice dotyczącej prawa publicznego* (*Hegel e Marx nella polemica del diritto pubblico*, Napoli 1967), *Hegel platonik i teolog* (*H. platonico e teologo*, Salerno 1972). *Rozprawy z historiografii i krytyki filozoficznej* (*Saggi di storiografia e critica filosofica*, Napoli 1972, dwa tomy), *Myśliciele nowożytni* (*Pensatori moderni*, Napoli 1972).

W języku polskim: *Humanizm teologiczny a humanizm praktyki* (przeł. A. Nowicki, „Euhemer" 1972, nr 2 (84), s. 3 - 19), *Myśl a rzeczywistość* (przeł. W. Piechocki, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 17 - 27).

Opracowania: Praca zbiorowa: *La filosofia dell'esperienza di Cleto Carbonara*, Napoli 1965, *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli 1976.

LUCIO COLLETTI

Ur. 1924, uczeń C. Antoniego, przez kilka lat był croceanistą, a następnie ok. 1951 r. pod wpływem książek G. Della Volpego stał się marksistą, w latach 1958 - 1962 był czł. redakcji „Società" i aktywnym działaczem Włoskiej Partii Komunistycznej, w 1964 r. wystąpił z partii. Profesor filozofii na uniw. w Rzymie. Ważniejsze dzieła: *Marksizm a Hegel* (*Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, wyd. 4, 1973), *Ideologia a społeczeństwo* (*Ideologia e società*, Bari 1969, wyd. 4, 1975), *Polityczno-filozoficzny wywiad* [z *Collettim*] (*Intervista politico-filosofica*, Bari 1974, wyd. 3, 1975). Wspólnie z C. Napoleonim wydał: *Przyszłość kapitalizmu. Krach czy rozwój?* (*Il futuro del capitalismo. Crollo o sviluppo*, Bari 1970).

MARIO DAL PRA

Ur. 29 IV 1914 w Montecchio Maggiore (Vicenza), z pozycji katolickich przeszedł ok. 1950 r. na pozycje laickiego „transcendentalizmu praktyki", historyk filozofii, od 1951 prof. historii filozofii na uniw. w Mediolanie; współzałożyciel (wraz z E. Buonaiutim w 1946 r.) i red. „Rivista Critica di Storia della Filosofia" (Mediolan). Ważniejsze dzieła: *Aktualna ko-*

nieczność uniwersalizmu chrześcijańskiego (*Necessità attuale dell'universalismo cristiano,* Vicenza 1943), *Wartości chrześcijańskie i kultura immanentystyczna* (*Valori cristiani e cultura immanentistica,* Padova 1944), *O transcendentalizmie praktyki* (*Sul trascendentalismo della prassi,* w Aktach XVI Włoskiego Kongresu Filozofii, 1953); prace historyczne: *Szkot Eriugena i średniowieczny neoplatonizm* (*Scoto Eriugena e il neoplatonismo medioevale,* Milano 1941), *Condillac* (Milano 1942), *Hume* (Milano 1949), *Starożytna historiografia filozoficzna* (*La storiografia filosofica antica,* Milano 1950), *Sceptycyzm grecki* (*Lo scetticismo greco,* Milano 1950), *Amalryk z Bene* (*Amalrico di Bène,* Milano 1951), *Jan z Salisbury* (*Giovanni di Salisbury,* Milano 1951), *Mikołaj z Autrecourt* (*Nicola di Autrecourt,* Milano 1951), *Dialektyka u Marksa* (*La dialettica in Marx,* Bari 1965, wyd. 2, Bari 1972).

GALVANO DELLA VOLPE

Ur. 24 IX 1895 w Imoli, zmarł 13 VII 1968 r. w Rzymie. Od 1939 r. prof. historii filozofii na uniw. w Messynie, później w Rzymie. W latach czterdziestych i pięćdziesątych wypracował nową, scjentystyczną interpretację marksizmu, dając początek kierunkowi nazywanemu „dellavolpizmem". Ważniejsze prace: *Idealizm aktu a problem kategorii* (*L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie,* Bologna 1924), *Hegel romantyk i mistyk* (*Hegel romantico e mistico,* Firenze 1929), *Filozofia doświadczenia Dawida Hume'a* (*La filosofia dell'esperienza di Davide Hume,* Firenze 1933 - 1935, wyd. 2 pt. *Hume o il genio dell'empirismo,* Firenze 1939), *Podstawy filozofii ekspresji* (*I fondamenti di una filosofia dell'espressione,* Bologna 1936), *Nietzsche a problemy estetyki antyromantycznej* (*Nietzsche e i problemi di un'estetica antiromantica,* Messina 1941), *Traktat o nierówności z dwiema rozprawami o etyce egzystencjalizmu* (*Discorso sull'ineguaglianza, con due saggi sull'etica dell'esistenzialismo,* Roma 1943), *Marksistowska teoria wyzwolenia człowieka* (*La teoria marxista dell'emancipazione umana,* Messina 1945), *Wolność komunistyczna* (*La libertà comunista,* Messina 1946), *Przyczynek do teorii humanizmu pozytywnego* (*Per la teoria di un umanismo positivo,* Bologna

1949), *Eckhart albo o filozofii mistycznej* (*Eckhart o della filosofia mistica*, Roma 1950), *Logika jako nauka pozytywna* (*Logica come scienza positiva*, Messina 1950, wyd. 3 pt. *Logica come scienza storica*, Roma 1969), *Poetyka XVI w.* (*Poetica del Cinquecento*, Bari 1954), *Prawdopodobieństwo w filmie* (*Il verosimile filmico*, Roma 1954), *Metodologia naukowa. Struktura logiczna ekonomicznego prawa w marksizmie* (*Metodologia scientifica. La struttura logica della legge economica del marxismo*, Roma 1955), *Rousseau i Marks oraz inne rozprawy z materialistycznej krytyki* (*Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma 1956, wyd. 3, 1962), *Krytyka współczesnej ideologii* (*Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma 1967). Wydanie zbiorowe: *Dzieła* (*Opere*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma 1973).

Ważniejsze opracowania: G. Prestipino: *L'arte e la dialettica in Lukács e Della Volpe*, Messina 1961, *La scuola di Della Volpe: filosofia e concezione dello Stato*, „Critica Marxista", 1971, nr 4, s. 49 - 69, G. Giannantoni: *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, „Critica Marxista" (1974, 1975), G. Vacca: *Scienza, Stato e critica di classe. Galvano Della Volpe e il marxismo*, Bari 1970, K. M. Dołgow: *Analiza „semantycznej dialektyki" Galvano Della Volpego*, „Studia Filozoficzne" 1974, nr 6 (103), s. 101 - 111. Por. także moją recenzję z *Wolności komunistycznej*, „Świat i Polska", nr 46 (105) z 14 XI 1948 r. i M. Nowaczyk: *Galvano Della Volpe*, „Argumenty" nr 31 z 4 VIII 1968 r.

GILLO DORFLES

Ur. 1910 w Trieście, zajmuje się teorią sztuki i teorią kultury współczesnej, wykładał na wielu uniwersytetach europejskich i amerykańskich, prof. estetyki na uniw. w Mediolanie, czł. komitetu redakcyjnego czasopisma „Aut Aut". Ważniejsze dzieła: *Architektura nowożytna* (1954), (L'architettura moderna, Torino 1954), *Wahania smaku* (*Le oscillazioni del gusto*, Torino 1958, wyd. 3, 1970), *Stawanie się sztuk* (*Il divenire delle arti*, Torino 1959, wyd. 2, 1967), *Symbol, komunikacja, spożycie* (*Simbolo, comunicazione, consumo*, Torino 1962), *Nowe obrzędy, nowe mity* (*Nuovi riti, nuovi miti*, Tori-

no 1965), *Sztuczność i natura* (*Artificio e natura*, Torino 1968), *Kicz — antologia złego smaku* (*Il kitsch — antologia del cattivo gusto*, Milano 1968), *Sens i bezsensowność w sztuce dzisiejszej* (*Senso e insensatezza nell'arte d'oggi*, Roma 1971).

Tekstów Dorflesa nie zamieszczamy. Za integralną część niniejszego wyboru należy uważać wydaną w przekładzie polskim książkę: *Człowiek zwielokrotniony* (przeł. T. Jekiel i I. Wojnar), Warszawa 1973, s. 310 (z przedmową Ireny Wojnar) i artykuł *Interferencja muzyki i poezji a współczesna notacja muzyczna*, „Res Facta", t. 6, 1972, s. 211 - 220.

UMBERTO ECO

Ur. 1932, uczeń L. Pareysona, estetyk, w latach 1963 - 1965 wykładał estetykę na uniw. w Turynie i Mediolanie, a od 1966 r. prof. estetyki na uniwersytecie we Florencji. Ważniejsze dzieła: Problem estetyczny u św. Tomasza (*Il problema estetico in San Tomaso*, Torino 1956), *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych* (*Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano 1962, przekład polski, Warszawa 1973, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg i M. Oleksiuk), *Apokaliptycy i zintegrowani* (*Apocalittici e integrati*, Milano 1964), *Definicja w sztuce* (*La definizione dell'arte*, Milano 1968), *Struktura nieobecna. Wprowadzenie do badania semiologicznego* (*La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologica*, Milano 1968).

Tekstów Eco nie zamieszczamy. Za integralną część niniejszego wyboru należy uważać wydane w przekładzie polskim dwie jego książki: *Pejzaż semiotyczny* (*La struttura assente*), Warszawa 1973 (przeł. A. Weinsberg z przedmową M. Czerwińskiego), s. 404 i *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1973, s. 307.

CORNELIO FABRO

Ur. 24 VIII 1911 w Talmasson (Udine), czołowy przedstawiciel włoskiego tomizmu, ksiądz, od 1956 r. prof. filozofii na Katolickim Uniwersytecie Św. Serca w Mediolanie. Ważniej-

sze dzieła: *Metafizyczne pojęcie partycypacji według św. Tomasza* (*La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso*, Milano 1939, wyd. 2, 1950), *Fenomenologia postrzegania* (*La fenomenologia della percezione*, Milano 1941), *Postrzeganie i myśl* (*Percezione e pensiero*, Milano 1941), *Wprowadzenie do egzystencjalizmu* (*Introduzione all'esistenzialismo*, Milano 1943), *Problemy egzystencjalizmu* (Roma 1945), *Problem Boga* (*Problema di Dio*, Roma 1953), *Problem duszy* (*Problema dell'anima*, Roma 1955), *Feuerbach, Marks i Engels* (Brescia 1963), *Wprowadzenie do nowożytnego ateizmu* (*Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964).

EUGENIO GARIN

Ur. 9 V 1909 w Rieti, uczeń L. Limentaniego, od 1950 r. prof. historii filozofii na uniw. we Florencji, twórca florenckiej szkoły historyków kultury włoskiego Odrodzenia. Jego główną pracą teoretyczną z dziedziny metodologii jest: *Filozofia jako wiedza historyczna* (*La filosofia come sapere storico*, Bari 1959). Poza pracą o moralistach angielskiego Oświecenia (1942) i obszernym wstępem do dzieł Kartezjusza (1967) prawie wszystkie pozostałe prace dotyczą filozofii włoskiej. Najważniejsze: *Giovanni Pico della Mirandola* (Firenze 1937), *Filozofowie włoscy XV w.* (*Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1940), *Historia filozofii włoskiej* (*Storia della filosofia italiana*, Milano 1947, wyd. 2 rozszerzone, Torino 1966), *Wychowanie humanistyczne we Włoszech* (*L'educazione umanistica in Italia*, Bari 1949, wyd. 2, 1953, przedruk 1967), *Humanizm włoski* (*L'umanesimo italiano*, Bari 1952, wyd. 3, 1966, wcześniejsza wersja niemiecka 1947, przekład japoński 1960, angielski 1965, polski: *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969), *Średniowiecze i Odrodzenie* (*Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954, wyd. 3, 1966, przekład francuski 1969), *Kroniki filozofii włoskiej, 1900 - 1943* (Bari 1955, wyd. 2, 1959, przedruk 1969, przekład rosyjski 1965), *Wychowanie w Europie, 1400 - 1600. Problemy i programy* (*L'educazione in Europa*, Bari 1957, wyd. 2, 1966, przekład niemiecki 1964, 1966, 1967, francuski 1968), *Studia nad*

platonizmem średniowiecznym (*Studi sul platonismo medievale,* Firenze 1958), *Myśl pedagogiczna humanizmu* (*Il pensiero pedagogico dell'umanesimo,* Firenze 1958), *Kultura włoska XIX i XX w.* (*La cultura italiana tra '800 e '900,* Bari 1962), *Kultura filozoficzna Odrodzenia włoskiego* (*La cultura filosofica del Rinascimento italiano,* Firenze 1961), *Nowa epoka. Badania z dziejów kultury od XII do XVI w.* (*L'Età nuova. Ricerche di storia della cultura dol XII al XVI secolo,* Napoli 1969), *Intelektualiści włoscy XX w.* (*Intellettuali italiani del XX secolo,* Roma 1974). Por. *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin,* Bari 1969.

LUDOVICO GEYMONAT

Ur. 1908 w Turynie, od neopozytywizmu doszedł do „neoracjonalizmu" bliskiego materializmowi dialektycznemu; w latach 1949 - 1952 prof. filozofii na uniw. w Cagliari, w latach 1952 - 1956 prof. historii filozofii na uniw. w Pawii, a od 1956 r. ma pierwszą w dziejach Włoch katedrę filozofii nauki na uniw. w Mediolanie. Ważniejsze dzieła: *Problem poznania w pozytywizmie* (*Il problema della conoscenza nel positivismo,* Torino 1931), *Nowa filozofia przyrody w Niemczech* (*La nuova filosofia della natura in Germania,* Torino 1934), *Badania filozoficzne* (*Ricerche filosofiche,* Milano 1939), *Studia stanowiące przyczynek do nowego racjonalizmu* (*Studi per un nuovo razionalismo,* Torino 1945), *Początki nowożytnej metodologii* (*Le origini della metodologia moderna,* Torino 1947), *Szkice z filozofii neoracjonalistycznej* (*Saggi di filosofia neorazionalistica,* Torino 1953), *Myśl naukowa* (*Il pensiero scientifico,* Milano 1954) i monumentalna *Historia myśli filozoficznej i naukowej* w 6 tomach (*Storia del pensiero filosofico e scientifico,* Milano 1970 - 1972).

Tekstów Geymonata nie zamieszczamy. Za integralną część niniejszego wyboru należy uważać wydaną w przekładzie polskim książkę: *Filozofia a filozofia nauki* (*Filosofia e filosofia della scienza,* Milano 1960, przeł. W. Marucha, Warszawa 1966, s. 222).

GIULIO GIRARDI

Ur. 1926 w Kairze, salezjanin od 1942, ksiądz od 1955, wykładał ontologię tomistyczną na uniw. salezjańskim w Turynie od 1948, profesor nadzw. 1954, zwyczajny 1964, usunięty za orientację doktrynalną z uniw. salezjańskiego, wykładał filozofię w Instytucie Katolickim w Paryżu (1969 - 1973), w październiku 1973 usunięty z powodów politycznych. Zwolennik „dialogu" katolików z marksistami, inicjator i red. naczalny monumentalnego wydawnictwa: *Ateizm współczesny* (*L'ateismo contemporaneo*, 4 t., Torino 1967 - 1970). Ważniejsze dzieła: *Metafizyka causae exemplaris u Tomasza z Akwinu* (*Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1954), *Ontologia* (Torino 1962), *Theologia naturalis* (Torino 1962), *Marksizm a chrześcijaństwo* (*Marxisme et Christianisme*, Paris 1968, przekłady: włoski, niemiecki, angielski, hiszpański, kataloński, portugalski, japoński), *Dialog a rewolucja* (*Dialogue et révolution*, Paris 1969, przekłady: hiszpański, kataloński, włoski), *Miłość chrześcijańska a przemoc rewolucyjna* (*Amour chrétien et violence révolutionnaire*, Paris 1970, przekłady: włoski, niemiecki, hiszpański, kataloński, portugalski), *Chrześcijaństwo, wyzwolenie człowieka, walka klas* (Paris 1972). Por. M. Nowaczyk: *Girardi*, „Argumenty", nr 7 z 15 II 1976, *Socjalizm chrześcijański*, „Studia Religioznawcze", 1976, nr 11.

LUCIANO GRUPPI

Ur. 1920. Członek Włoskiej Partii Komunistycznej od 1943 r. Zastępca red. naczelnego dwumiesięcznika „Critica Marxista", od VII Kongresu członek KC Włoskiej Partii Komunistycznej. Ważniejsze prace: *Palmiro Togliatti, kultura i metoda* (*P. T., cultura e metodo*, „Rinascita", nr 37 z 18 IX 1965), *Socjalizm i demokracja* (*Socialismo e democrazia*, Milano 1974), Wstęp do: P. Togliatti: *Polityka kulturalna* (*La politica culturale*, Roma 1974), *Togliatti i włoska droga do socjalizmu* (*T. e la via italiana al socialismo*, Roma 1976), *Pojęcie hegemonii u Gramsciego* (*Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma

1976), *Myśl Lenina (Il pensiero di Lenin,* Roma 1976), w języku polskim: *O historyzmie marksistowskim,* „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 53 - 65, przeł. M. Nowaczyk.

AUGUSTO GUZZO

Ur. 24 I 1894 w Neapolu, spirytualista chrześcijański, prof. filozofii uniw. w Turynie (1924 - 1932 i 1939 - 1964 i w Pizie, 1932 - 1939). Założyciel (1950) i red. nacz. czasopisma „Filosofia" (Turyn). Ważniejsze dzieła: *Myśl Spinozy (Il pensiero di Spinoza,* Firenze 1924), *Kant przedkrytyczny (Kant precritico,* Torino 1924), *Prawda i rzeczywistość. Apologia idealizmu (Verità e realtà. Apologia dell'idealismo,* Torino 1925), prace o Augustynie, m. in. *Augustyn i system łaski (Agostino e il sistema della grazia,* Torino 1930), o Tomaszu (*La „Summa contra Gentiles",* Torino 1931), o Brunie, m. in. *Dialogi Bruna (I dialoghi del Bruno,* Torino 1932), *Giordano Bruno* (Torino 1960), *Idealizm a chrześcijaństwo (Idealismo e cristianesimo,* Napoli 1936), *Filozofia i doświadczenie (La filosofia e l'esperienza,* Roma 1942), *Filozofia jutro (La filosofia domani,* Milano 1943), *Jaźń i rozum (L'io e la ragione,* Brescia 1947), *Croce i Gentile* (Lugano 1953), *Nauka (La scienza,* Torino 1955), *Religia (La religione,* Torino 1965).

FRANCO LOMBARDI

Ur. 28 VI 1906 w Neapolu, był początkowo pod wpływami estetyki Crocego i logiki Gentilego, następnie zbliżył się do materializmu, prof. uniw. w Rzymie od 1943, założyciel (1962) i red. nacz. czasopisma filozoficznego „De Homine". Ważniejsze dzieła: *Doświadczenie i człowiek (L'esperienza e l'uomo,* Firenze 1935), *Świat ludzi (Il mondo degli uomini,* Firenze 1935), *L. Feuerbach* (Firenze 1935), *S. Kierkegaard* (Firenze 1936), *Wolność woli a jednostka (La libertà del volere e l'individuo,* Milano 1941), *Filozofia krytyczna (La filosofia critica,* Roma 1843 - 1946), *Sokrates, Platon i Kant* (Roma 1946), *Główne problemy filozofii europejskiej (Problemi fondamentali della filosofia europea,* Roma 1947), *Narodziny świata nowożyt-*

nego (Nascita del mondo moderno, Asti 1953, wyd. 2, 1957), *Pojęcie i problemy historii filozofii (Concetto e problemi della storia della filosofia,* Asti 1953, wyd. 2, 1956), *Pojęcie wolności (Il concetto della libertà,* Asti 1955), *Po historyzmie (Dopo lo storicismo,* Asti 1955), *Filozofia włoska w ostatnich stu latach (La filosofia italiana negli ultimi cento anni,* Asti 1957), *Feuerbach a Marks* (Asti 1957), *Miejsce człowieka we wszechświecie (La posizione dell'uomo nell'universo,* Firenze 1963). Por. praca zbiorowa: *Franco Lombardi,* Torino 1961. W języku polskim: *Krytyczny szkic historyczno-filozoficznych koncepcji rozwoju europejskiej myśli spekulatywnej,* przeł. J. Ochman, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 67 - 74. Opracowania: M. Nowaczyk: *Franco Lombardi — program rekonstrukcji filozofii,* „Człowiek i Światopogląd", 1972, nr 1, s. 178 - 187.

CESARE LUPORINI

Ur. 1908 we Florencji, uczeń E. P. Lamanny, po krótkim okresie ulegania wpływom egzystencjalizmu (studiował w Niemczech pod kierunkiem Heideggera) wysunął się na jedno z czołowych miejsc wśród marksistów włoskich, przez pewien czas był senatorem z ramienia Włoskiej Partii Komunistycznej i członkiem Komitetu Centralnego tej partii, od 1955 r. wykładał filozofię na uniw. w Pizie, obecnie jest prof. uniw. we Florencji. Ważniejsze dzieła: *Sytuacja i wolność w egzystencji ludzkiej (Situazione e libertà nell'esistenza umana,* Firenze 1941, wyd. 2, 1945), *Filozofowie dawni i nowi. Kant, Hegel, Fichte, Leopardi, Max Scheler (Filosofi vecchi e nouvi,* Firenze 1947), *Myśl Leonarda (La mente di Leonardo,* Firenze 1953, przekład polski W. Preisnera i A. Konarka), *Voltaire i Listy filozoficzne* (Firenze 1955), *Przestrzeń i materia u Kanta (Spazio e materia in Kant,* Firenze 1961).

ITALO MANCINI

Ur. 4 III 1925 w Urbino, uczeń neotomisty G. Bontadiniego, od 1949 r. jest księdzem, wykładał filozofię na Katolickim Uniw. Św. Serca w Mediolanie, od 1959 r. prof. filozofii na

uniw. w Urbino, autor licznych rozpraw w „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica". Ważniejsze dzieła: *Ontologia fundamentalna* (*Ontologia fondamentale*, Brescia 1958), *Młody Rosmini* (Urbino 1963), *Język i zbawienie* (*Linguaggio e salvezza*, Milano 1964), *Byt* (*L'essere*, Roma 1967), *Filozofia religii* (*Filosofia della religione*, Roma 1968), *Bonhoeffer* (Firenze 1969, rec. J. Kosiana, „Euhemer", 1971, nr 2 (80), s. 127 - 130), *Teologia, ideologia, utopia* (Brescia 1974, rec. A. Nowickiego, „Euhemer", 1975, nr 1 (95), s. 149 - 153), *Kant a teologia* (*K. e la teologia*, Assisi 1975) i wstępy do włoskich przekładów dzieł teologów protestanckich K. Bartha, R. Bultmanna i D. Bonhoeffera.

ALDO MASULLO

Ur. 12 IV 1923 w Avelino, uczeń Cleta Carbonary, prof. etyki na uniw. w Neapolu, bezpartyjny poseł (z listy komunistycznej). Ważniejsze dzieła: *Problematyka ciągłości u Zenona z Elei i u Arystotelesa* (*La problematica del continuo in Zenone di Elea e in Aristotele*, Napoli 1955), *Intuicja a rozumowanie* (*Intuizione e discorso*, Napoli 1955, wyd. 2, 1964), *Struktura, podmiot, praktyka* (*Struttura, soggetto, prassi*, Napoli 1962, wyd. 2, 1966), *Historia i śmierć* (*La storia e la morte*, Napoli 1964), *Wspólnota jako fundament — Fichte, Husserl, Sartre* (*La communità come fondamento*, Napoli 1965), *Sens fundamentu* (*Il senso del fondamento*, Napoli 1967), *Antymetafizyka fundamentu* [*Hegel, Croce, Cassirer*] (*Antimetafisica del fondamento*, Napoli 1971).

VITTORIO MATHIEU

Ur. 12 XII 1923 w Varazze (Savona), uczeń spirytualisty A. Guzzo, w latach 1959 - 1967 prof. filozofii na uniw. w Trieście, od 1967 prof. uniw. w Turynie. Zajmował się Kantem, Bergsonem, Leibnizem, Rilkem. Ważniejsze dzieła: *Bergson* (Napoli 1971), *Nadzieja w rewolucji. Szkic fenomenologiczny* (*La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Milano 1972, przekład francuski pt. *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*, Paris 1974).

ENZO PACI

Ur. 18 IX 1911 w Monterado (Ancona), zm. 21 VII 1976 w Mediolanie, uczeń A. Banfiego, próbuje łączyć w swojej filozofii fenomenologię Husserla, egzystencjalizm i marksizm; przez pewien czas nazywał swoją filozofię „relacjonizmem", obecnie używa nazwy „nowa fenomenologia"; od 1951 prof. filozofii na uniw. w Pawii, później w Mediolanie; założyciel (1951) i red. nacz. czasopisma „Aut Aut" (Mediolan). Ważniejsze dzieła: *Znaczenie Parmenidesa w filozofii Platona* (*Il significato di Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano 1938), *Zasady filozofii bytu* (*Prinicipi di una filosofia dell'essere*, Modena 1939), *Nietzsche* (Modena 1940), *Myśl, egzystencja i wartość* (*Pensiero, esistenza e valore*, Milano 1940), *Egzystencja i obraz* (*Esistenza ed immagine*, Milano 1947), *Ingens sylva* (o *filozofii* Vika, Milano 1949), *Współczesna myśl naukowa* (*Il pensiero scientifico contemporaneo*, Firenze 1950), *Egzystencjalizm a historyzm* (*Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950), *Nicość i problem człowieka* (*Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino 1950), *Egzystencjalizm* (Torino 1953), *Czas a relacja* (*Tempo e relazione*, Torino 1954), *Historia filozofii współczesnej* (*Storia della filosofia contemporanea*, Milano 1956), *Od egzystencjalizmu do relacjonizmu* (*Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Firenze 1957), *Problem czasu w fenomenologii Husserla* (*Il problema del tempo nella fenomenologia di H.*, Milano 1960), *Czas i prawda w fenomenologii Husserla* (*Tempo e verità nella fenomenologia di H.*, Bari 1961), *Dziennik fenomenologiczny* (*Diario fenomenologico*, Milano 1961), *Funkcja nauk i znaczenie człowieka* (*Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, wyd. 4, 1970), *Relacje i znaczenia*, t. 1 — *Filozofia i fenomenologia kultury*, t. 2 — *Kierkegaard i Tomasz Mann*, t. 3 — *Krytyka i dialektyka* (*Relazioni e significati*, t. 1 — *Filosofia e fenomenologia della cultura*, t. 2 — *K. e T. M.*, t. 3 — *Critica e dialettica*, Milano 1965 - 1966), *Fenomenologia a dialektyka* (*Fenomenologia e dialettica*, Milano 1974). Por. Wspomnienie pośmiertne (A Milano all'età di 65 anni è morto il filosofo Enzo Paci, „L'Unità" z 22 VII 1976).

GIUSEPPE PALOMBA

Ur. 1908 w Casercie, od 1939 prof. ekonomii politycznej na uniw. w Neapolu. Ważniejsze dzieła: *Równowaga ekonomiczna i ruchy cykliczne według danych socjologii eksperymentalnej* (*Equilibrio economico e movimenti ciclici secondo i dati della sociologia sperimentale*, Napoli 1935), *Cykle historyczne i cykle ekonomiczne* (*Cicli storici e sicli economici*, Napoli 1952), *Morfologia ekonomiczna* (*Morfologia economica*, Napoli 1956), *Fizyka ekonomiczna* (*Fisica economica*, Napoli 1958), *Wartości moralne a socjologia niedorozwoju* (*Valori morali e sociologia del sottosviluppo*, Napoli 1964), *Nauka i socjologia* (*Scienza e sociologia*, Napoli 1966). Por. A. Nowicki: *Katolicka ekonomia polityczne* (rec. książki G. Palomby), „Studia Religioznawcze", 1969, nr 1 - 2, s. 212 - 214.

FULVIO PAPI

Ur. 1930 w Trieście, uczeń A. Banfiego, marksista, od 1946 czł. Włoskiej Partii Socjalistycznej, od 1965 r. wykłada filozofię na uniw. w Pawii. Ważniejsze dzieła: *Myśl Antonia Banfiego* (*Il pensiero di A. B.*, Firenze 1961), *Antropologia i kultura w myśli Giordana Bruna* (*Antropologia e civiltà nel pensiero di G. B.*, Firenze 1968), *Kosmologia i kultura, dwa momenty u Kanta przedkrytycznego* (*Cosmologia e civiltà, due momenti del Kant precritico*, Urbino 1969), *Nauka i ideologia w materialistycznym pojmowaniu dziejów* (*Episteme e ideologia nella „Concezione materialistica della storia"*, Pavia 1973); w pracy zbiorowej pt. *Filozofie i społeczeństwa* (*Filosofie e società*), t. 3 — *Teorie i ideologie w epoce wielkich przeobrażeń* (historia filozofii XIX i XX w., Bologna 1975).

ALFREDO PARENTE

Ur. 4 VII 1905 w Guardia Sanframondi (Benevento), krytyk muzyczny, przywódca ortodoksyjnych croceanistów, założyciel (1964) i red. nacz. czasopisma „Rivista di Studi Crociani" (Neapol), od kilkunastu lat wykłada filozofię i meto-

dologię historii w Instytucie Historycznym w Neapolu. Ważniejsze dzieła: *Muzyka i opera* (*Musica e opera*, Napoli 1929), *Uwagi o współczesnej estetyce muzycznej we Włoszech. Istota melodramatu, muzykologowie i jedność sztuki* (*Note sull'estetica musicale contemporanea in Italia. L'essenza del melodramma, i musicologi e l'unità dell'arte*, Torino 1930), *Krytyka i historiografia muzyki, przesłanki metodologiczne* (*Critica e storiografia musicale: premesse metodologiche*, Torino 1930), *Barwy i formy w muzyce* (*Colori e forme nella musica*, Torino 1930), *Muzyka i inne sztuki, problemy estetyki* (*La musica e le arti: problemi di estetica*, Bari 1936), *Sztuka, rzeczywistość i abstrakcja stylistyczna* (*Arte, realtà a astrazione stilistica*, Milano 1943), *„Critica" i epoka kultury croceańskiej* (*La „Critica" e il tempo della cultura crociana*, Bari 1953), *Zmierzch logiki starożytnej i problem historii* (*Il tramonto della logica antica e il problema della storia*, Bari 1952), *Czystość muzyki* (*Castità della musica*, Torino 1961), *Croce w rozproszonych światłach* (*Croce per lumi sparsi*, Firenze 1975).

LUIGI PAREYSON

Ur. 4 II 1918 w Piasco (Cuneo), uczeń Augusta Guzzo, egzystencjalista chrześcijański, od 1952 r. prof. estetyki w Turynie, od 1956 red. nacz. „Rivista di Estetica" (Turyn). Ważniejsze dzieła: *Filozofia egzystencji i Carl Jaspers* (*La filosofia dell'esistenza e C. J.*, Napoli 1940), *Studia nad egzystencjalizmem* (*Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943, wyd. 2, 1950), *Egzystencja i osoba* (*Esistenza e persona*, Torino 1950), *Estetyka niemieckiego idealizmu* (*L'estetica dell'idealismo tedesco: Kant, Schiller, Fichte*, Torino 1950), *Estetyka, teoria kształtowania* (*Estetica, teoria della formatività* Torino 1954), *Teoria sztuki* (*Teoria dell'arte*, 1965), *Problemy estetyki* (*I problemi dell'estetica*, 1966), *Rozmowy o estetyce* (*Conversazioni di estetica*, 1966), *Inicjatywa moralna* (*L'iniziativa morale*, Torino 1969), *Prawda a interpretacja* (*Verità e interpretazione*, Milano 1971).

MARIO PERNIOLA

Ur. 20 V 1941 w Asti, wykłada estetykę na uniw. w Salerno od 1970 r. Ważniejsze dzieła: *Metapowieść* (*Metaromanzo*, Silva 1966), *Alienacja artystyczna* (*L'alienazione artistica*, Milano 1971, rec. A. Nowicki, „Euhemer", nr 1 (91), s. 90 - 93).

PIETRO PIOVANI

Ur. 17 X 1922 w Neapolu, uczeń G. Capograssiego, w swojej filozofii stara się łączyć historyzm pluralistyczny z egzystencjalizmem. Wykładał filozofię na uniw. w Trieście (1953 - 1954), we Florencji (1954 - 1962) i w Rzymie (1962 - 1963), a od 1963 prof. etyki na uniw. w Neapolu. Ważniejsze dzieła: *Normatywność i społeczeństwo* (*Normatività e società*, Napoli 1949), *Społeczna teodycea Rosminiego* (*La teodicea sociale di R.*, Padova 1957), *Jusnaturalizm a etyka nowożytna* (*Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961), *Filozofia a historia idej* (*Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965, przekład francuski, Genève 1972), *Poznanie historyczne a świadomość moralna* (*Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli 1966, wyd. 2, 1972), *Zasady filozofii moralności* (*Principi di una filosofia della morale*, Napoli 1972). Por. F. Tessitore: *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli 1974, i A. Nowicki: *Historyzm pluralistyczny*, „Argumenty" nr 5 (765)) z 4 II 1973.

GIUSEPPE PRESTIPINO

Ur. 1 V 1922 w Giojosa Marea (Messina), marksista, czł. Włoskiej Partii Komunistycznej od trzydziestu kilku lat, w latach 1968 - 1971 wykładał estetykę na uniw. w Lecce, od 1971 r. prof. estetyki na uniw. w Sienie, czł. komitetu redakcyjnego „Critica Marxista". Ważniejsze dzieła: *Sztuka i dialektyka u Lukácsa i Della Volpego* (*L'arte e la dialettica in L. e D. V.*, Messina 1961), *Praca i poznanie w sztuce* (*Lavoro e conoscenza nell'arte*, Napoli 1968), *Przyroda i społeczeństwo. Przyczynek do nowego odczytania Engelsa* (*Natura e società.*

Per una nuova lettura di Engels, Roma 1973), *Kontrowersja estetyczna w marksizmie* (*La controversia estetica nel marxismo*, Palermo 1974). W języku polskim: *Engels o religii, przyrodzie i kulturze*, przeł. A. Nowicki, „Euhemer", 1974, nr 1 (91), s. 3 - 19, *Sztuka a religia i mityczny charakter ideologii*, przeł. A. Nowicki, „Studia Filozoficzne" 1974, nr 6 (103), s. 75 - 82, *Dwa poziomy zjawisk estetycznych i ich funkcja „odbicia"*, przeł. J. Sikora, „Studia Estetyczne", 1972, t. IX, s. 85 - 96, *Estetyka marksistowska i estetyka Hegla*, przeł. S. Krzemień-Ojak, „Człowiek i Światopogląd", 1975, nr 4 (117), s. 5 - 25.

PIETRO PRINI

Ur. 14 V 1915 w Belgirate (Novara), uczeń M. F. Sciakki, pod jego kierunkiem napisał pracę doktorską o teozofii Rosminiego; egzystencjalista chrześcijański, wykładał filozofię na uniw. w Genui i Perugii, od 1964 r. prof. historii filozofii na uniw. w Rzymie; był redaktorem naczelnym „Cultura e Politica", założył (1970) i jest red. nacz. czasopisma filozoficznego „Proteus" (Rzym). W 1973 r. został przewodniczącym Włoskiego Towarzystwa Filozoficznego. Ważniejsze dzieła: *Gabriel Marcel i metodologia niesprawdzalnego* (*G. M. e la metodologia dell'inverificabile*, Roma 1950, wyd. 2, 1968, przekład hiszpański 1961, francuski 1963), *Egzystencjalizm* (*Esistenzialismo*, Roma 1952, wyd. 3, 1972), *Wprowadzenie do metafizyki Rosminiego* (*Introduzione alla metafisica di Rosmini*, Domodossola 1954), *Ku nowej ontologii* (*Verso una nuova ontologia*, Roma 1957), *Rosmini pośmiertny* (*R. postumo*, Roma 1960, wyd. 2, 1961), *Rozumowanie i sytuacja* (*Discorso e situazione*, Roma 1961, wyd. 2, 1975), *Krytyczne wprowadzenie do historii filozofii* (*Introduzione critica alla storia della filosofia*, Roma 1967), *Humanizm programujący* (*Umanesimo programmatico*, Roma 1965, wyd. 2, 1970), *Plotyn i geneza humanizmu wewnętrznego* (*Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma 1967, wyd. 2, 1970), *Historia egzystencjalizmu* (*Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971, wyd. 2, 1972), *Chrześcijaństwo a ideologia* (*Cristianesimo e ideologia*, Fossano 1974, rec. A. Nowicki,

„Euhemer" 1975, nr 4 (98), s. 74 - 75, M. Nowaczyk: *Futurologia religijna: chrześcijaństwo wobec przyszłości*, „Argumenty", nr 14 z 6 IV 1969.

MARIO ROSSI

Ur. 5 XII 1916 w Neapolu, uczeń G. Della Volpego, marksista, przez wiele lat wykładał estetykę i filozofię na uniw. w Messynie (1954 - 1971), obecnie (od 1971 r.) prof. uniw. w Sienie. Od 1946 r. czł. Włoskiej Partii Socjalistycznej (PSI), później czł. lewicowej Włoskiej Partii Socjalistycznej Jedności Proletariackiej (PSIUP), od 1973 r. czł. Włoskiej Partii Komunistycznej. Ważniejsze dzieła: *Wprowadzenie do dziejów interpretacji Hegla* (*Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Massina 1953), *Marks a dialektyka heglowska*, t. 1 — *Hegel i Państwo*, t. 2 — *Geneza materializmu historycznego* (*Marx e la dialettica hegeliana*. vol. 1, *Hegel e lo Stato*, Roma 1960, vol. 2, *La genesi del materialismo storico*, Roma 1963), *Od Hegla do Marksa*, t. 1 — *Formowanie się myśli politycznej Hegla*, t. 2 — *Heglowski system państwa*, t. 3 — *Szkoła heglowska. Młody Marks* (*Da Hegel a Marx*, vol. 1, *La formazione del pensiero politico di Hegel*, vol. 2, *Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano 1970, vol. 3, *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1974), *Kultura i rewolucja* (*Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, rec. A. Nowicki, „Studia Filozoficzne", 1975, nr 1 (110), s. 167 - 174).

FERRUCCIO ROSSI-LANDI

Ur. 1 III 1921 w Mediolanie, marksista zajmujący się semiotyką, ekonomią, metodologią i historią filozofii, wykładał filozofię na uniwersytetach włoskich i amerykańskich, założyciel i red. nacz. czasopisma „Ideologie" (22 tomy z lat 1967 - 1972, które zajmowało się strukturalnym i historycznym badaniem współczesnych ideologii z pozycji marksizmu-leninizmu, interesując się zwłaszcza doświadczeniami Chin i Kuby. Ważniejsze dzieła: *Charles Morris i semiotyka XX wieku* (Milano 1953), *Znaczenie, komunikacja i zwykłe mówienie* (*Significato, comunicazione e parlare comune*, Padova

1961), *Język jako praca i jako rynek* (*Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano 1968, wyd. 2, 1973, przekład niemiecki 1972), *Semiotyka i ideologia* (*Semiotica e ideologia*, Milano 1972), *Dialektyka i alienacja w języku* (*Dialektik und Entfremdung in der Sprache*, Frankfurt 1973), *Językoznawstwo a ekonomia* (*Linguistics and Economics*, The Hague 1975), *Ideologie językoznawczej względności* (*Ideologies of Linguistic Relativity*, The Hague 1973).

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Ur. 12 VII 1908 w Giarre (Sycylia), zm. 14 II 1975 w Genui, uczeń A. Aliotty, wyróżniał w swoim rozwoju filozoficznym cztery fazy: pierwsza (1928 - 1932), kiedy był zwolennikiem aktualizmu Gentilego i krytykiem filozofii katolickiej, druga (1933 - 1938) faza spirytualizmu krytycznego, trzecia (1939 - - 1950) faza spirytualizmu chrześcijańskiego i czwarta (1950 - - 1975), którą nazywał „filozofią integralności". Założyciel (1946) i red. nacz. czasopisma „Giornale di Metafisica" (Genua), w latach 1938 - 1947 prof. uniw. w Pawii, w latach 1947 - 1975 prof. uniw. w Genui. Bibliografia jego prac z lat 1931 - 1968 liczy 1747 pozycji, od 1951 r. ukazują się jego *Opere complete*, do końca 1974 r. ukazało się 39 tomów o łącznej objętości przeszło 12 tysięcy stron (zaplanowano jeszcze sześć). Wiele prac miało po pięć, sześć wydań, przekładane były na hiszpański, portugalski a także na francuski i niemiecki. Z prac historycznych na uwagę zasługują monografie o Platonie, Augustynie, Pascalu, Reidzie, Rosminim, Blondelu i studia nad filozofią XX wieku (dwutomowa historia filozofii włoskiej pt. *Il secolo XX*, Milano 1947). Drogę rozwoju filozoficznego ilustrują zwłaszcza t. 12 — *Od aktualizmu do spirytualizmu krytycznego* oraz tomy 23 i 24 — *Od spirytualizmu krytycznego do spirytualizmu chrześcijańskiego*. Z kilkunastu tomów składających się na corpus „filozofii integralności" najważniejsze to: *Obiektywność świata wewnętrznego* (*L'interiorità oggettiva*, t. 1), *Człowiek, istota niezrównoważona* (*L'uomo questo squilibrato*, t. 4), *Akt i byt* (*Atto ed essere*, t. 5), *Śmierć i nieśmiertelność* (*Morte e immortalità*, t. 9), *Wolność i czas* (*La libertà e il tempo*, t. 22),

Filozofia i antyfilozofia (t. 28), *Ontologia triadyczna i trynitarna* (t. 36), *Kościół a współczesna cywilizacja* (*La chiesa e la civiltà moderna*, t. 31). Por. P. P. Ottonello: *Bibliografia di M. F. Sciacca*, dal 1931 al 1968, Milano 1969.

GIUSEPPE SEMERARI

Ur. 4 I 1922 w Taranto, uczeń P. Carabellesego, łączy marksizm z fenomenologią i egzystencjalizmem, od 1961 r. prof. filozofii na uniw. w Bari, przez kilkanaście lat (do 1974 r.) czł. komitetu redakcyjnego czasopisma „Aut Aut". Ważniejsze dzieła: *Problemy spinozyzmu* (*I problemi dello spinozismo*, Trani 1952), *Historyzm a ontologizm krytyczny* (*Storicismo e ontologismo critico*, Manduria 1953, wyd. 2, 1960), *Interpretacja Schellinga* (*Interpretazione di Schelling*, 1958), *Odpowiedzialność a wspólnota ludzka* (*Responsabilità e comunità umane*, Bari 1960, wyd. 2, Manduria 1966), *Filozofia jako relacja* (*La filosofia come relazione*, 1961), *Nowa nauka a rozum* (*Scienza nuova e ragione*, Milano 1961, wyd. 2, 1966), *Od Schellinga do Merleau-Ponty* (*Da Schelling a Merleau-Ponty*, Bologna 1962), *Walka o naukę* (*La lotta per la scienza*, Milano 1965), *Benedetto Spinoza* (1967), *Doświadczenia myśli nowożytnej* (*Esperienze del pensiero moderno*, Urbino 1969), *Wprowadzenie do Schellinga* (*Introduzione a Schelling*, Bari 1971), *Filozofia a władza* (*Filosofia e potere*, Bari 1973).

UGO SPIRITO

Ur. 9 IX 1896 w Arezzo, uczeń G. Gentilego, od aktualizmu doszedł do problematyzmu, a obecnie nazywa swoją filozofię omnicentryzmem. W latach 1932 - 1935 prof. polityki i ekonomii korporacyjnej na uniw. w Pizie, od 1935 prof. filozofii na uniw. w Messynie, Genui i (od 1937 do 1966) w Rzymie. Ważniejsze dzieła: *Myśl pedagogiczna Gaetana Filangierego* (*Il pensiero pedagogico di G. F.*, Firenze 1924), *Historia włoskiego prawa karnego* (*Storia del diritto penale italiano*, Roma 1925, wyd. 1, 1932), *Idealizm włoski i jego krytycy* (*L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930), *Kry-*

tyka ekonomii liberalnej (*La critica dell'economia liberale*, Milano 1930), *Podstawy ekonomii korporacyjnej* (*I fondamenti dell'economia corporativa*, Milano 1932, wyd. 2, 1936, przekład niemiecki 1933, hiszpański 1934, portugalski 1934), *Nauka a filozofia* (*Scienza e filosofia*, Firenze 1933, wyd. 2, 1950), *Życie jako badanie* (*La vita come ricerca*, Firenze 1937, wyd. 3, 1948). *Życie jako sztuka* (*La vita come arte*, Firenze 1941, wyd. 3, 1948), *Filozofia komunizmu* (*La filosofia del comunismo*, Firenze 1946), *Problematyzm* (*Il problematicismo*, Firenze 1948), *Życie jako miłość* (*La vita come amore*, Firenze 1953). *Zmierzch cywilizacji chrześcijańskiej* (*Tramonto della cività cristiana*, Roma 1953), *Giovanni Gentile* (Firenze 1954), *Początek nowej epoki* (*Inizio di una nuova epoca*, Firenze 1961), *Krytyka demokracji* (*Critica della democrazia*, Firenze 1963), *Krytyka estetyki* (*Critica dell'estetica*, Firenze 1964), *Komunizm* (*Il comunismo*, Firenze 1965, wyd. 2, 1970), *Od mitu do nauki* (*Dal mito alla scienza*, Firenze 1966), *Korporacjonizm* (*Il corporativismo*, przedruk prac z lat trzydziestych, Firenze 1970), *Historia moich badań* (*Storia della mia ricerca*, Firenze 1971). Opr. A. Negri: *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico. Itinerario teoretico di Ugo Spirito*, Manduria 1964.

SEBASTIANO TIMPANARO

Ur. 1923 w Parmie, syn historyka nauki, Sebastiana Timpanara seniora, filolog klasyczny, obrońca materializmu filozoficznego, nazywający ostatnio swoje stanowisko „marksizmem leopardyzmem". Ważniejsze prace: *Filologia G. Leopardiego* (*La filologia di Giacomo Leopardi*, Firenze 1955), *Geneza metody Lachmanna* (*La genesi del metodo del Lachmann*, Firenze 1963, przekład niemiecki 1971), *Klasycyzm i oświecenie w XIX w. we Włoszech* (*Classicismo e iluminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1965, wyd. 2, 1969), *O materializmie* (*Sul materialismo*, Pisa 1970, przekład angielski w druku), *Freudowska interpretacja pomyłek. Psychoanaliza a krytyka tekstu* (*Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1970), *Historia moich badań* (*Storia della mia ricerca*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 150 - 163, 1976, nr 1 (122), s. 173 - 176.

PALMIRO TOGLIATTI

Ur. 26 III 1893 w Genui, zm. 1964, czołowy działacz włoskiego i międzynarodowego ruchu robotniczego, współzałożyciel Włoskiej Partii Komunistycznej (1921), generalny sekretarz Partii (1927 - 1964), członek prezydium (od 1928) i sekretarz Komitetu Wykonawczego (od 1935) Międzynarodówki Komunistycznej, w latach 1944 - 1946 wicepremier rządu włoskiego, wybitny teoretyk marksizmu-leninizmu. W języku polskim m. in. *Włoska Partia Komunistyczna*, Warszawa 1961, *O właściwe rozumienie myśli Antonia Labrioli*, w: A. Labriola: *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1961, s. V - LXXXIII, *Aktualne znaczenie myśli i działalności Gramsciego*, w: A. Gramsci, *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. 1, s. V - XLIX — te dwa ostatnie teksty należy uważać za integralną część niniejszej antologii. Por. także S. Kozyr Kowalski: *Palmiro Togliattiego wykłady o faszyzmie a historyzm marksistowski*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 91 - 100. M. Nowaczyk: *Togliatti o religii*, „Argumenty", nr 7 z 16 II 1975.

GIUSEPPE VACCA

Ur. 1939 w Bari, marksista, aktywny działacz Włoskiej Partii Komunistycznej, wykłada historię doktryn politycznych na uniw. w Bari. Ważniejsze dzieła: *Polityka i filozofia u Bertranda Spaventy* (*Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Bari 1967), *Marksizm i analiza społeczna* (*Marxismo e analisi sociale*, Bari 1969), *Lukács czy Korsch?* (Bari 1969), *Nauka, państwo i krytyka klasowa. Galvano Della Volpe i marksizm* (*Scienza, Stato e critica di classe. G.D.V. e il Marxismo*, Bari 1970), *Polityka i teoria w marksizmie włoskim w latach 1959 - 1969* (*Politica e teoria nel marxismo italiano*, 1959 - 1969, Bari 1972), *Togliatti i tradycja komunistyczna* (*T. e la tradizione comunista*, Bari 1975). Por. A. Nowicki: *Przeciwko redukcji marksizmu do filozofii* (recenzja z książek G. Vakki, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 151 - 156).

TEKSTY WYBRANE

Część pierwsza

FILOZOFIA A POLITYKA

Jednym z głównych problemów współczesnej filozofii włoskiej jest problem relacji pomiędzy filozofią a polityką.

Nazywając marksizm „filozofią praktyki" Antonio Labriola[1] a za nim Antonio Gramsci odróżniali filozofię wyłożoną *explicite* w książkach od tej filozofii, która tkwi *implicite* w praktyce rewolucyjnego ruchu robotniczego. Według tego ujęcia dwa są sposoby istnienia filozofii marksistowskiej: pierwotny i zasadniczy w rewolucyjnej praktyce politycznej, oraz wtórny — wydobyty z pierwszego, zwerbalizowany i sformułowany w teorię. „Jasne jest — pisał Gramsci — że gdy pracuje się praktycznie nad tworzeniem historii, to *implicite* tworzy się też filozofię, która *explicite* ujawni się wówczas, gdy ją filozofowie opracują systematycznie"[2]. Było to ujęcie bardzo głębokie i zasadniczo słuszne, ale mogło prowadzić do licznych nieporozumień: do zacierania różnic pomiędzy teorią a praktyką i filozofią a polityką, a także do pomniejszania roli teorii ograniczonej do wyjaśniania praktyki i strukturalnie niezdolnej do wyprzedzania jej i kierowania nią. Wytwarzało się przekonanie, oparte o jednostronną interpretację XI tezy Marksa o Feuerbachu i Engelsowskiej wypowiedzi o „zmierzchu filozofii", że marksizm kładzie kres filozofii, zastępuje filozofię polityką[3], roztapia filozofię w polityce.

[1] Por. A. Labriola: *Discorrendo di socialismo e filosofia*, wyd. 3, Bari 1939, s. 56; *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, Warszawa 1961, s. 331.

[2] A. Gramsci: *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. 1, s. 245.

[3] Gramsci zarzucał Crocemu, że błędnie interpretuje XI tezę o Feuerbachu, gdy twierdzi, że Marks „filozofowanie

Z jednostronnej interpretacji rozważań Marksa o „ideologii niemieckiej" wyciągano wniosek, że dla marksizmu cała filozofia redukuje się do „ideologii", czyli „fałszywej świadomości" nieuchronnie deformowanej przez historyczne i klasowe uwarunkowanie. Przeciwstawiano więc filozofii jako mającej charakter „ideologiczny" — naukę, jak gdyby nauka nie była również historycznie uwarunkowana i wykorzystywana w walce klasowej.

Spory o relację pomiędzy filozofią a polityką toczą się we Włoszech na dwóch obszarach: zarówno na obszarze polemiki pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami marksizmu, jak w obrębie marksizmu. Na tym drugim obszarze spory koncentrują się wokół podstawowego problemu: czym właściwie jest marksizm: filozofią, ideologią, teorią naukową czy też przede wszystkim rewolucyjną praktyką polityczną? Mówiliśmy już o ujęciu Gramsciego: marksizm jest filozofią tkwiącą w rewolucyjnej praktyce i wydobywaną z tej praktyki; Galvano Della Volpe dowodził, że marksizm nie jest ani filozofią, ani ideologią, lecz nauką. Przywódca dellavolpistów, Lucio Colletti wychodzi poza stanowisko swego mistrza, stawiając jeszcze raz pytanie, czym jest marksizm: nauką czy rewolucją?[4] i odpowiada na nie: „marksizm jest nie tylko nauką, lecz także ideologią rewolucyjną; jest analizą rzeczywistości z punktu widzenia klasy robotniczej"[5]. Giuseppe Vacca kieruje ostrze swoich polemik przede wszystkim przeciwko tym, którzy redukują marksizm do filozofii[6]. Problematykę tę podejmują niemal wszystkie prace

---

usuwał na rzecz działalności praktycznej". „Tej tezy nie można interpretować jako odrzucenia wszelkiego rodzaju filozofii" — protestował Gramsci. Por. *Związki pomiędzy filozofią, religią i ideologią (w ujęciu Crocego)*, w: A. Gramcsi: *Pisma wybrane*, cyt. wyd., t. 1, s. 241.

[4] L. Colletti: *Marxismo: scienza o rivoluzione?*, „Il Manifesto" 1969, nr 2, przedruk w: *Ideologia e società* (1969), wyd. 3, Bari 1972, s. 305 - 314.

[5] Tamże, s. 314.

[6] Por. moją recenzję z trzech książek G. Vakki, opublikowaną pt. *Przeciwko redukcji marksizmu do filozofii*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 151 - 156.

włoskie zajmujące się Althusserem[7]. Wiąże się ona z wielką dyskusją na temat roli inteligencji w ruchu komunistycznym[8]; rozważa się problem, czy to właśnie inteligencja, w dalszym ciągu, również w epoce rewolucji naukowo-technicznej jest powołana do tego, żeby „z zewnątrz" wnosić świadomość filozoficzną do ruchu robotniczego?

Wybór tekstów ilustrujących te spory nie był wcale łatwy. Chodziło przede wszystkim o to, żeby problematykę tę pokazać od wielu różnych stron, udzielając kolejno głosu przedstawicielom różnych stanowisk filozoficznych i politycznych.

Zaczęliśmy więc od tekstu, w którym stosunek marksizmu do filozofii został ujęty jako przejaw bardziej ogólnej tendencji do negowania filozofii, tendencji, która, jak tego dowodzi Franco Lombardi, charakteryzuje cały rozwój filozofii poheglowskiej (s. 128). Dalej egzystencjalista chrześcijański, Luigi Pareyson, omawia charakterystyczne dla współczesnej kultury próby zastępowania filozofii przez naukę, religię, sztukę i politykę (s. 133) i polemizuje z marksistami, którzy utożsamiają filozofię z ideologią (s. 138). Na uwagę zasługuje tu fakt, że Pareyson przeciwstawia Marksowi Giambattistę Vico, a ideo-

---

[7] Por. np. G. Martano: *„Struttura" disumanizzante*, „Logos", 1972, nr 2, s. 189 - 194, P. A. Rovatti: *L'autocritica degli althusseriani*, „Aut Aut", 1973, nr 138, s. 65 - 73; *Filosofia e politica. Il caso Althusser*, tamże, 1974, nr 142 - 143, s. 61 - 96; *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Milano 1973, M. R. Manieri: *Una lettura disideologizzante di Marx: L. Althusser*, „Logos", 1971, nr 2, s. 227 - 275, G. Vacca: *Althusser: materialismo storico e materialismo dialettico*, „Rinascita" z 30 sierpnia 1968, nr 34.

[8] Por. M. Trọnti: *Operai e capitale*, Torino 1971, M. G. Meriggi: *Rileggendo 'Operai e capitale': dall'autonomia operaia all'autonomia del politico*, „Aut Aut", 1975, nr 147, s. 47 - 65; *Discussione sul ruolo degli intellettuali e la teoria*, „Aut Aut", 1974, nr 142 - 143 (m. in. R. Tomassini: *Intellettuali fra ideologia e scienza operaia*, s. 13 - 35, M. G. Meriggi: *Fine dell'intellettuale organico e ricomposizione di classe. Note su Gramsci*, s. 37 - 58) i A. Asor Rosa: *Intellettuali e classe operaia*, Firenze 1973.

logii przeciwstawia mit, ukrywający w sobie niewyczerpalną prawdę.

Wywodzący się z ortodoksyjnego tomizmu sympatyk „teologii rewolucji", ks. Italo Mancini próbuje wprowadzić porządek do dyskusji nad ideologią, odróżniając dziewięć znaczeń terminu ideologia (s. 150), a czyni to w tym celu, żeby uwolnić teologię od zarzutu „ideologiczności"; wysuwa propozycję, aby w teologii widzieć przede wszystkim „myśl utopijną", projektującą, zwróconą ku przyszłości i dążącą do politycznego przekształcenia świata.

Cleto Carbonara, który już w 1938 r. przeciwstawiał fikcji „czystego aktu" Gentilego empiryczne, społeczno-historyczne uwarunkowanie aktu, bynajmniej nie „czystego", lecz nasyconego treściami empirycznymi[9], dowodzi, w oparciu o te same przesłanki, podobnie jak niegdyś Feuerbach, że nie może być filozofii „apolitycznej", ponieważ unikanie politycznego zaangażowania jest też uprawianiem określonej polityki (tekst s. 156).

Przekonanie o „wszechobecności" ideologii w kulturze doprowadziło do założenia w 1967 r. marksistowskiego czasopisma „Ideologie". Założyciel tego czasopisma, Ferruccio Rossi-Landi zajął się m. in. relacją pomiędzy semiotyką a ideologią, poświęcając temu problemowi interesującą książkę, z której wybraliśmy fragmenty (s. 161).

Marksistowskie rozumienie ideologii (s. 165) przedstawia Giuseppe Prestipino, przeciwstawiając „fałszywej świadomości", która w sposób „ideologiczny" odbija i utrwala istniejący stan rzeczy — „świadomość prawdziwą", która przez swój związek z rewolucyjną praktyką polityczną aktywnie uczestniczy w przekształcaniu rzeczywistości społecznej.

Oprócz tekstów przytoczonych, z obfitej literatury na temat „ideologii" i relacji pomiędzy filozofią a polityką na uwagę zasługują m. in. następujące pozycje:

---

[9] C. Carbonara: *Disegno di una filosofia critica dell'esperienza pura. Immediatezza e riflessione* (1938), Napoli 1973. Por. A. Masullo: *Il „materialismo" critico di Cleto Carbonara*, w: *La filosofia dell'esperienza di Cleto Carbonara*, Napoli 1965, s. 215 - 268.

N. Badaloni: *Filosofia ed ideologia,* rozdział książki: *Marxismo come storicismo,* Milano 1962, s. 44 - 78,

N. Bobbio: *Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie,,* „Rivista di Filosofia", 1957; *Filosofia politica o politica della filosofia*?, „Rivista di Filosofia", 1960; *Politica e cultura* (1955), Torino 1974,

U. Campagnolo: *Politica e filosofia,* „Rivista di Filosofia", 1960,

L. Colletti: *Ideologia e società* (1969), Bari 1972,

G. Della Volpe: *Critica dell'ideologia contemporanea,* Roma 1967,

F. Fergnani: *Il concetto di ideologia nel materialismo storico,* „Rivista di Filosofia", 1965.

F. Leonardi: *Sociologia dell'ideologia,* Catania 1966,

G. Prestipino: *Ideologia come mitologia*; *Sul metodo di Marx e sulla critica dell'ideologia,* rozdziały książki *Lavoro e conoscenza nell'arte,* Napoli 1968,

A. Sabetti: *Sulla fondazione del materialismo storico,* Firenze 1962,

R. Tomassini: *Per una discussione sulla nozione di „ideologia",* „Aut Aut", 1973, nr 138; *Intellettuali tra ideologia e scienza operaia,* „Aut Aut", 1974, nr 142 - 143,

G. Vacca: *Critica dell'ideologia e metodologia delle scienze nella Logica di Galvano Della Volpe,* pierwsza część książki: *Scienza stato e critica di classe,* Bari 1970.

FRANCO LOMBARDI

Śmierć filozofii, czyli historia filozofii poheglowskiej jako historia negacji filozofii (1958)

Przekład fragmentu *La morte della filosofia o la storia della filosofia dopo Hegel come la storia delle negazioni della filosofia*, opublikowanego w pracy zbiorowej *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti 1958, s. 267 - 271.

[...] Mamy dziś coś więcej niż kryzys w filozofii. Kryzys dotyczy bowiem pojęcia czy nawet samej możliwości istnienia filozofii. Można powiedzieć, że kryzys ten zaczął się, w porządku pojęciowym, już od Hegla i że historia filozofii poheglowskiej była w pewnym sensie historią negacji filozofii jako takiej. Warto sobie zdać krótko sprawę z tej historii.

Od czasów Hegla stawia się przed filozofią problem dostarczenia takiego pojęcia prawdy, które jednocześnie pozwoli nam zdać sobie sprawę z tego ludzkiego świata historii. Słuszny postulat tego stanowiska polega na tym, że pojęcie, które nie jest w stanie uwzględnić wszystkich przejawów rzeczywistości obejmowanej przez siebie, a więc również historycznego rozwoju myśli człowieka, nie jest pojęciem rzeczywistości. Hegel sądził, że rozwiązał ten problem proponując pojęcie prawdy, której wewnętrzny rozwój, ujmowany do tego

w formie dialektyki pojęć, zostaje bezpośrednio utożsamiony z dialektycznym stawaniem się historii a przynajmniej z tym, co jest uznane za istotny rozwój historii. A ponieważ rozwój ten przebiega w czasie, więc trzeba było z jednej strony, żeby został zakończony, czyli zamknięty w formie państwa pruskiego i w filozofii samego Hegla, rodząc w ten sposób problem, jak pojąć dalszy ciąg rozwoju zarówno filozofii jak historii; z drugiej strony jednak, skoro Hegel nie mógł uznać za rzeczywiste tego, co miało charakter szczegółowy, ponieważ to, co szczegółowe, stawało się dla niego realne jedynie w perspektywie całości, jako jej moment, okazywało się, że sam rozwój historyczny jako przebiegający w czasie jest tylko zwykłym zjawiskiem, ponieważ rzeczywistością jest tylko całość, taka jak się przedstawia, poza czasem, oczom Boga (por. Bradley). W ten sposób, za problemem nierozwiązanym przez Hegla ukazuje się nieruchome oblicze Augustyna: czas, jeszcze raz, nie jest rzeczywistością, a wraz z nim nie jest rzeczywistością historia ludzka; rzeczywistością jest tylko wieczność.

Jednakże tu nie ten aspekt interesuje nas bezpośrednio, ale inny, przez który prawda, utożsamiając się z rozwojem historycznym, okazuje się bezpośrednio dialektyką historycznych instytucji.

Kiedy młody Marks znajdzie się przed pierwszym z obu wspomnianych problemów, uzna, że rozwiązał go przyjmując, iż cała Idea, w której według Hegla zakończył się i zamknął cały dotychczasowy rozwój, ulega odwróceniu i zanegowaniu w proletariacie, który uznaje się za dziedzica klasycznej filozofii niemieckiej, kładąc jej kres przez urzeczywistnienie pojęcia wolności. Filozofowie — pisał Marks — dotychczas zajmowali się

spekulacjami na temat świata, a teraz chodzi o to, żeby go zmienić. Na linii najściślejszej ortodoksji heglowskiej, podobnie jak Hegel mówił o kresie sztuki i powinien był mówić o kresie religii, mówiłoby się teraz o śmierci filozofii. [...]

Problemu tego, zgodnie z tym, o czym mówiliśmy na początku, nie należy lekceważyć. Kiedy filozofia egzystencjalna uznała za swoją własną tę polemikę, którą od czasów romantyzmu prowadzono przeciwko myśli abstrakcyjnej, przeciwko nowożytnemu subiektywizmowi, przeciwko gnoseologii itd., sądziła, że może ona zająć stanowisko poza tymi problemami a jednocześnie i poza idealizmem i realizmem, utożsamiając i w pewnym sensie przekształcając filozofię w analizę struktury egzystencji, w której filozof znajduje się jako syn, ojciec, nauczyciel itd. W ten sposób można zrozumieć, dlaczego współczesne prądy, z jednej strony egzystencjalizm a z drugiej marksizm, są dziś zgodne w propagowaniu pewnej odnowionej formy socjologizmu, według której nie ma już miejsca dla filozofii.

Można powiedzieć, że to właśnie ten fakt, iż wraz z Heglem wkracza do filozofii pojęcie społeczeństwa, żeby wkrótce potem doprowadzić do pojawienia się socjologii we Francji, a w Niemczech wraz z Marksem dokonuje się krach klasycznej filozofii niemieckiej, spowodował, że od przeszło stu lat filozofia przeżywa kryzys.

Zobaczymy dalej, że to nic dziwnego, iż kryzys tradycyjnej filozofii czystej myśli zaczyna się w momencie, kiedy pojawiają się pierwsze prodromy kryzysu systemu. Jednocześnie, wraz z filozofią Hegla pojawiają się, w sposób, jaki przedstawiliśmy wyżej, wszystkie te problemy, które charakteryzują współczesną refleksję

filozoficzną: problem stosunku pomiędzy prawdą a stawaniem się z jednej strony, a z drugiej strony, problem stosunku pomiędzy faktem a wartością; problem stosunku pomiędzy poznaniem a działaniem oraz stosunku pomiędzy filozofią a polityką, a więc także problem zaangażowania myśliciela jako obywatela i jako człowieka w zestawieniu z obowiązkami, które ma, jako myśliciel, wobec ścisłości, a zwłaszcza wobec autonomii badania naukowego.

Z drugiej strony, stulecie, które zaczyna się zaraz po Heglu i dochodzi aż do tego naszego świata, w którym również prawda zdaje się mieszkać pod namiotami walczących obozów, jest nie tylko stuleciem ideologii (w tym znaczeniu, które za Destuttem De Tracy, Napoleonem i Marksem ma ona w książce Mannheima: *Ideologie und Utopie*); jest ono również stuleciem, w którym wraz z pojęciem i terminem ideologia zostało ujawnione, jak wiele tych doktryn, które dotąd przedstawiały się dogmatycznie jako absolutne, stanowiło tylko kłamliwą projekcję praktycznych interesów i motywów na niebie zasad filozoficznych.

Z tej perspektywy należy oceniać wszystkie próby czynione w tym stuleciu w celu zapewnienia autonomii rozważaniom filozoficznym; z jednej strony, na przykład, próba, wprawdzie dość słaba, podjęta przez filozofię wartości; z drugiej strony, próba Husserla dla zagwarantowania, wraz z autonomią, ścisłości rozważań filozoficznych, aż do dzisiejszej wyjaławiającej techniki analizy semantycznej, która pozbawia być może przyjemności filozofowania, ale nie usuwa związanych z nim niebezpieczeństw.

Jeżeli, pod pozorem krytykowania myśli abstrakcyjnie teoretycznej, odrzucania pojęcia prawdy wiecznej

czy negowania starej metafizyki, podejmowane są dziś z wielu stron próby roztopienia filozofii w rozmaitych analizach egzystencjalnych lub socjologicznych, zredukowania jej do analizy semantycznej albo do utożsamiania jej pragmatystycznie z projektowaniem; jeżeli wszystko to jest zgodne, nawet wówczas, gdy wydaje się inaczej, z rzekomymi konsekwencjami filozofii kantowskiej [...] i zgodne z mniej lub bardziej naciąganą interpretacją współczesnych badań naukowych, według której nie mają one na celu budowania pojęć coraz lepiej dostosowanych do rzeczywistości wszechświata; jeżeli wszystkie te próby i różnorakie doktryny charakteryzują się gotowością do zmiany starej filozofii, która zastanawiała się nad prawdą, dobrem i pięknem, oddzielonymi od tej ludzkiej doliny łez, na rozważania jednocześnie filozoficzne i historyczno-psychologiczno-polityczno-socjologiczne, w których zatraca się filozofia: — czy jest jeszcze możliwe wypracowanie pojęcia, które obejmować będzie wszelkie przejawy rzeczywistości (bo w przeciwnym przypadku nie będzie ono pojęciem filozoficznym), a jednocześnie, nie będzie utożsamiać prawdy z procesem, faktu z wartością, poznania z działaniem, a filozofii z rozważaniami historyczno-socjologicznymi czy z polityką? Inaczej mówiąc, czy można sobie wyobrazić filozofię, która nie będzie w naszych czasach anachronizmem, filozofię, która ukaże nam nasze miejsce w świecie, będzie w zgodzie z nauką naszej epoki, zdawać sobie będzie sprawę zarówno z rozwoju myśli i całej rzeczywistości ludzkiej, jak z zaangażowania myśliciela jako obywatela i jako człowieka — a przecież będzie filozofią?

L U I G I P A R E Y S O N

Próby zastąpienia filozofii nauką, religią, sztuką i polityką (1967)

Przekład dwóch pierwszych rozdziałów *Scienza e religione pretendono di soppiantare la filosofia* i *Arte e politica pretendono di surrogare la filosofia* odczytu wygłoszonego w lutym 1967 r. pt. *Elogio della filosofia*, według tekstu opublikowanego w książce *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 191 - 194.

Filozofia przeżywa dziś wyraźnie kryzys. Wygląda na to, że kultura współczesna nie chce jej pozostawić żadnej funkcji ani wyznaczyć miejsca. Inne formy wiedzy i inne rodzaje działalności toczą dziś spór o *regnum hominis* i walcząc ze sobą o prymat są zgodne w tym, że nie przewidują żadnych zadań dla filozofii. Dla mentalności współczesnej filozofia nie ma obecnie już nic do powiedzenia, ponieważ cały obszar jest wypełniony coraz bardziej agresywną obecnością nauki, sztuki, polityki i religii.

Przede wszystkim nauka narzuca się dzisiejszemu człowiekowi, który, będąc obserwatorem podziwiającym jej coraz bardziej zdumiewające osiągnięcia, dochodzi do tego, że właśnie w niej upatruje doskonały wzór — jeśli nie jedyną wartościową formę — wiedzy. Będąc zafascynowany bardziej efektownością zastosowań technicznych niż tym, co prawdziwie odkryw-

cze w myśli naukowej, człowiek współczesny dochodzi do lekceważenia wszelkich innych form wiedzy, które nie posiadają charakterystycznych cech nauki, a więc ścisłego określenia własnego obszaru badawczego, operatywności własnych pojęć, umiejętności poprawiania własnych rozumowań oraz intersubiektywnej ważności własnych wniosków. Również i sam uczony bardziej jest narażony na pokusy pychy tkwiące w postępie technologicznym, niż na lekcję pokory tkwiącą w momencie odkrywczym i poznawczym nauki, toteż dąży do absolutyzowania własnej wiedzy, oceniając inne formy wiedzy na podstawie własnego modelu, a więc bezprawnie domagając się od nich tego, czego ani nie mogą, ani nie chcą, ani nie powinny dawać. W ten sposób filozofia jest zmuszana do przyjmowania charakterystycznych cech i technik nauki i woli rozdrabniać się na badania szczegółowe, niż brać na warsztat całość ludzkiego doświadczenia, akceptując depersonalizację w celu osiągnięcia ważności obiektywnej, choć stale podlegającej rewizji, i ignorując inne kryteria prawdy poza operatywnością pojęć i zdolnością rozumu do poprawiania samego siebie. W przeciwnym razie bowiem filozofia musiałaby pogodzić się z tym, że uważano by ją za bezużyteczne fantazjowanie: piękne być może i sugestywne jako artystyczna wizja senna, ale hybrydalne i zbędne jako forma wiedzy; chyba że wyraziłaby zgodę na to, żeby zredukować się do filozofii nauki, czyli do krytycznej i metodologicznej samoświadomości myśli naukowej.

Z drugiej strony religia domaga się dziś, w umysłach wielu ludzi, obecności tak stanowczej i intensywnej, żeby obecność filozofii stała się zbędna. Obecnie religia zmierza do odzyskania czystości swojej wiecznej

treści, znajdującej się poza wszelkim historycznym ucieleśnieniem, po to, żeby z niej czerpać inspirację do nowych ucieleśnień bardziej odpowiadających chwili współczesnej. Wynika stąd z jednej strony odrzucanie związku religii z tymi różnymi filozofiami, z którymi kolejno wiązała się w dziejach myśli zachodniej, a z drugiej strony skoncentrowanie się w obrębie samego wnętrza człowieka, który dokonuje autentycznie religijnego skoku w wiarę, aby stąd czerpać najważniejsze sugestie dla budowy nowej kultury inspirowanej religijnie. Stąd z jednej strony pokusa fideizmu mało troszczącego się o motywy wiarygodności wiary i nie dbającego o racjonalne podstawy aktu akcentowania religii, ale nastawionego raczej na podkreślenie ryzyka wiary; z drugiej strony nieufność wobec wszelkiej zgodności pomiędzy wiarą religijną a jakąś określoną filozofią, wynikającą stąd, że ten, kto uczynił skok w wiarę, traci tym samym zainteresowanie dla treści tych prawd, które może zaoferować filozofia. Dziś wydaje się więc, że tam, gdzie obszar zajęty jest przez religię, nie ma już miejsca dla filozofii, ponieważ wszystko tam jest już rozstrzygnięte, a wkład filozofii, czy to w postaci przygotowania czy też w postaci potwierdzenia, jest niepotrzebny. Po odebraniu filozofii charakteru opcjonalnego i możliwości wpływania na podejmowane decyzje, nie pozostaje jej nic innego poza skromnym zadaniem neutralnego opisu aktu akceptacji bądź odrzucania religii.

Jak gdyby owa inwazja nauki i religii nie wystarczała, jesteśmy dziś świadkami sztucznego wyolbrzymiania roli sztuki i polityki. Jest to zgodne z jedną z podstawowych cech współczesnej kultury, która w swojej istocie jest kulturą namiastek. Wystarczy

rozglądnąć się wkoło, żeby się o tym przekonać: na każdym polu działalność specyficzna zastępowana jest przez działalność gorszego rzędu lub jakąś inną, która mając do dyspozycji siły słabsze lub nie nadające się do tej roli wypacza pierwotne zamierzenia. Oto na przykład etyka staje się namiastką religii i absolutyzuje rozum ludzki, uczyniony autonomicznym i samowystarczalnym, czego wynikiem jest jego pycha z własnej absolutności, prowadząca bądź do przekreślania winy, a więc do powszechnego rozgrzeszenia, albo do ustanowienia abstrakcyjnego moralizmu, niepotrzebnie rygorystycznego i nieprzejednanego. Oto znów rozum pretendujący do roli namiastki prawdy, czego wynikiem jest to, że zapomniawszy o pierwotnym stosunku do bytu, który jedynie może dostarczyć mu treści i kryterium, staje się nieograniczony i niepewny, że w niestałości i niepewności własnych wniosków zatraca nawet tę ostatnią zdolność, którą sobie przypisuje: zdolność do poprawiania samego siebie. Oto jeszcze tolerancja, która staje się namiastką miłości bliźniego i zapomina, że wiara we własne idee i szacunek dla cudzych przekonań są nierozdzielne, podobnie jak nierozdzielne są kult prawdy i miłość bliźniego; w rezultacie, wraz z zapominaniem o prawdzie traci się również i motyw skłaniający do szanowania innych ludzi. Oto wreszcie technika, która na każdym polu staje się namiastką *par excellence*: w sztuce, gdzie zręczne manipulowanie środkami artystycznymi stwarza pozory artyzmu, nie dostarczając tego, co stanowi jego istotę; w nauce, gdzie akcentuje się moment techniczny kosztem momentu poznawczego i twórczego; w etyce, gdzie technika zachowań zastępuje proces odkrywczy, a autentyczne decyzje moralne ustępują miejsca nor-

mom; i w samej filozofii redukowanej do racjonalnego produkowania technik nadających się do stosowania na określonych obszarach badań.

W takim klimacie nie powinno dziwić, że filozofia znajduje swoje namiastki w sztuce i polityce, tym bardziej że do tego rezultatu prowadził rozwój filozofii w ostatnich 150 latach. Kiedy filozofia wraz z Heglem doszła do idealizacji całej rzeczywistości i do czystego kontemplowania samej siebie po to, aby urzeczywistnić się w świecie, nie pozostało jej nic innego, jak zanegować siebie samą w konkretnej rzeczywistości i przekształcić się w nie-filozofię; stąd właśnie wywodzą się zarówno nie-filozofia Marksa, która jest polityką i nie-filozofia Kierkegaarda, która jest wiarą, nie-filozofia Nietzschego, która jest wolą mocy i nie-filozofia pewnego estetyzmu, która jest sztuką. W ten sposób doszło do tego, że sztuka i polityka, będące typowymi formami nie-filozofii, stały się namiastkami filozofii. I tak sztuka rości sobie pretensje do tego, żeby stać się całościową postawą człowieka, rewindykując dla siebie nie tylko tę pełnię zaangażowania etycznego, które jest właściwe dla decydującego wyboru czy dla radykalnego protestu, ale również ów charakter poznania całkowitego i wyłącznego, który może być przedmiotem roszczeń jedynie filozofii, jeżeli nie religii. Wreszcie polityka stała się nieodłączna od ideologii do tego stopnia, że dziś nie można już zająć stanowiska politycznego bez jednoczesnego dokonania wyboru ideologicznego i nie ma konfliktu politycznego, który nie przybierałby formy walki ideologicznej. Nie trzeba zaś przypominać, że właśnię ideologia jest jedną z najbardziej typowych namiastek filozofii.

Filozofia a ideologia (1966)

Przekład fragmentów referatu wygłoszonego 5 września 1966 r. na XXI Zjeździe Filozoficznym w Gallarate, pt. *Filosofia e ideologia*, według tekstu opublikowanego w książce *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 107 - 117.

Historyczności i pragmatyczności jako czynnikom konstytuującym myśl ekspresyjną i ideologiczną przeciwstawiają się pojęcia interpretacji i świadectwa, które charakteryzują myśl objawiającą i filozoficzną. Chciałbym w związku z tym pogłębić kilka punktów, które podkreślając w sposób jeszcze bardziej oczywisty różnicę pomiędzy ideologią a filozofią zmierzać będą do ukazania postawy myśli objawiającej wobec wielości ideologii.

Zaczniemy od problemu „mistyfikacji". Z historycznością myśli ekspresyjnej jest w sposób konieczny związany ów charakter mistyfikacji, którą dziewiętnastowieczna historia pojęcia ideologii stopniowo coraz lepiej precyzowała czyniąc z niej istotny i typowy [aspekt ideologii]. Do tego samego pojęcia myśli ekspresyjnej należy bowiem różnica pomiędzy myślą świadomą, wyrażoną *explicite* a rzeczywistością głęboko ukrytą, a więc rozdźwięk pomiędzy tym, co deklarowane, a sekretną motywacją, tak że ekspresyjna zawartość wypowiedzi w określonej sytuacji może być zrozumiana jedynie wówczas, gdy zostaną ujawnione owe momenty ukryte i zamaskowane. Oczywiście nie chodzi tu już o prymitywnie oświeceniowe demaskowanie oszustwa, z nieodłącznym notorycznym bagażem oświeceniowej retoryki obnażającej „kłamstwa księży" („cała ich wiedza polega na naszej łatwowierności"), ponieważ „kłamstwo" *(menzogna)* jest tu ujmowane głębiej, nie wiązane z wyrachowaniem, ale przeniesio-

ne na płaszczyznę podświadomości, nie ograniczane do poszczególnych koncepcji i motywacji, ale rozciągnięte na sferę pochodzenia myśli z jej uwarunkowań historycznych; tak że wyjaśnianie podświadomości musi również wyjaśniać ową równoczesność ekspresji i maskowania, które charakteryzuje ideologię wobec sytuacji.

Do tego nie wystarcza „psychologia interesów". Również na polu psychologii psychoanaliza sięgnęła bardziej w głąb, odkrywając pośrednie drogi, poprzez które dążenia instynktowne przedostają się do świadomości, jak przejęzyczenia, czynności pomyłkowe czy marzenia senne i rejestrując nieświadome mechanizmy obronne jaźni jak stłumienie, negacja, projekcja, racjonalizacja; wszystkie te mechanizmy przez swoją nieświadomość nadają ekspresji formę maskowania się, a maskowaniu się nadają walor ekspresji. Ta sama nierozłączność ekspresji i maskowania się wynikająca z koniecznej nieświadomości jest teoretyzowana przez Nietzschego, twierdzącego, że funkcja ukrywająca jest istotną funkcją rozumu, który jako narzędzie woli mocy, za pośrednictwem spontanicznej i nieświadomej aktywności bajkotwórczej, produkuje fikcje, które, fałszując i deformując rzeczywistość, odsłaniają instynkt w tym samym akcie, którym go ukrywają; dzięki zastępowaniu prawdziwych motywów motywami pozornymi każda forma duchowa ma dwa znaczenia, jedno bezpośrednie, notorycznie oczywiste, i drugie tajemne, głęboko ukryte. Na podstawie tej rozbieżności niektórzy psychologowie wystąpili z propozycją schizofrenicznej interpretacji wypowiedzi ideologicznych [1].

[1] Schizofreniczną interpretację ideologii daje J. Gabel, *La fausse conscience*, Paris 1962, s. 68 - 92.

Ten sam socjologiczny historyzm wskazuje na *Seinsverbundenheit* jako na klucz wyjaśniania procesu deformacji ideologicznej, w tym sensie, że „podmiot poznający jest powstrzymywany przed uświadomieniem sobie niezgodności własnych idej z rzeczywistością przez cały szereg zasad tkwiących *implicite* w jego myśli zdeterminowanej przez czynniki historyczne i społeczne" [2]. Stąd pozorny paradoks myśli anachronicznej, która wyraża własny czas, mogąc to czynić jedynie w formie maskowania, ponieważ jako anachroniczna maskuje go i deformuje, a jako przyjęta w wyniku nieświadomej historycznej determinacji, wyraża go i reprezentuje. Typologia różnych form maskowania, przy pomocy których człowiek ukrywa własne instynkty, aby w sposób pozornie racjonalny usprawiedliwić ich zaspokajanie, znajduje się w znanej teorii rezyduów i derywacji, którą głosił Vilfredo Pareto [3], podczas gdy Kelsen, uważając ideologie za wewnętrznie sprzeczne, skoro maskują rzeczywistość w tym samym akcie, którym ją częściowo odbijają, podkreśla, że istotną cechą charakterystyczną ideologii jest nierozłączność ekspresji i symulacji, wynikająca z koniecznej nieświadomości [4].

Dla Marksa, który jest najgłębszym teoretykiem tej problematyki i najjaśniej ją wykłada, „fałszywość" tkwi jeszcze głębiej pod poziomem nieświadomości i gnieździ się w samej zasadzie myśli ideologicznej,

---

[2] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, przekład włoski, Bologna 1957, s. 197.

[3] V. Pareto, *Trattato di sociologia generale* (1916), wyd. 3, Milano 1964.

[4] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, przekład włoski, Torino 1966, s. 123 - 129.

czyli w tej podstawowej alienacji, która stanowi przyczynę konieczności nieświadomości. W wyniku alienacji myśl, nie przestając być wytworem rzeczywistości historycznej, a więc nie przestając jej wyrażać i reprezentować, fałszuje ją i deformuje, ponieważ stanowi jej „fałszywą świadomość". Myśl nie zdająca sobie sprawy z własnego początku materialnego nie zdaje sobie sprawy również z własnej natury: sądzi więc i domaga się uznania, że jest fundamentem samej siebie i przedstawia własne wytwory za rzeczywistość, to znaczy przekształca rzeczy w idee, które następnie uważa za rzeczy; hipostazuje swoje idealne wytwory, zakrywając i maskując nimi rzeczywistość tym intensywniej, im głębszy był proces hipostazowania; nie znając rzeczywistości, której jest odbiciem, wyraża ją w sposób nieadekwatny i niewierny, a nawet iluzoryczny i deformujący, jest więc z samej swojej istoty mistyfikacją. Fałszywa świadomość jest więc rodzajem głębokiej nieuczciwości *(malafede)*, ponieważ funkcję ekspresyjną otrzymują tu właśnie czynności ukrywania, zasłaniania, maskowania; przekształcanie staje się tu zniekształcaniem a przedstawianie przebieraniem, w wyniku czego to, co historyczne, przedstawiane jest jako wieczne, to, co jednostkowe i cząstkowe, jako powszechne i całościowe, a to, co materialne, jako racjonalne. Tu ma swoje źródło charakterystyczna cecha mistyfikacji ideologicznej: istnienie rozdźwięku pomiędzy tym, co wyrażone, a tym, co ukryte, pomiędzy tym, co deklarowane, a tym, co przemilczane, pomiędzy tym, co znajduje się na powierzchni, a tym, co znajduje się w głębi — ujmowane jako przepaść pomiędzy pozorem i rzeczywistością, pomiędzy fałszem i prawdą; stąd konieczność demistyfikacji. Niezdawanie

sobie sprawy z własnego początku historycznego, niezdolność do podawania się za to, czym się jest, iluzoryczność i przekonanie o własnym nieuwarunkowaniu, hipostazowanie własnych wytworów i zasłanianie nimi rzeczywistości, mistyfikacja uwieczniająca, uniwersalizująca i racjonalizująca, rozdźwięk pomiędzy znaczeniem wyrażonym *explicite* a znaczeniem ukrytym — oto skomplikowany mechanizm mistyfikacji ideologicznej w teoretycznym ujęciu Marksa.

[...] Można by sądzić, że myśl ideologiczna, jako myśl ekspresyjna i historyczna, zawiera w sobie autentyczną prawdę czasu i że dla znalezienia jej wystarczy zastosowanie właściwej techniki demistyfikacyjnej, która wydobędzie na światło dzienne prawdziwe znaczenie, przemilczane i ukryte pod tym, co zostało wyrażone *explicite*. Ale wbrew pozorom, to nie myśl czysto historyczna i ekspresyjna mówi prawdę o czasie, ponieważ jest ona pozbawiona charakteru interpretacyjnego, lecz interpretacja tkwi tylko w myśli ontologicznej, w autentycznej więzi pomiędzy osobą a prawdą. Prawdziwe zakorzenienie historyczne i autentyczny stosunek ontologiczny są nierozerwalnie złączone w owej pierwotnej więzi osoby i prawdy; dlatego idea pozbawiona prawdy, czyli naznaczona piętnem zapomnienia o bycie, traci także swój prawdziwy kontakt z historią, stając się w ten sposób nie tylko czynnikiem maskowania rzeczywistości, ale również czynnikiem fałszowania czasu. Nie może być prawdziwego kontaktu z historią bez kontaktu z prawdą, ani interpretacji czasu bez myśli objawiającej; kiedy brak korzeni ontologicznych, również korzenie historyczne ulegają zepsuciu i wyrażenie czasu przybiera charakter fałszujący. Myśl pozbawiona prawdy nie może powiedzieć

prawdy nawet o czasie; nie ma wartości argument, że myśl ta nie zawierając prawdy jest przecież pełna czasu, ponieważ czas, który ją wypełnia, jest czasem sfałszowanym.

Myśl ideologiczna, w takiej mierze, w jakiej wypracowuje i wykorzystuje aparaturę pojęciową na bazie próżnej racjonalności i czysto formalnego wnioskowania, jest podrabianiem prawdy i właśnie jako podrabianie prawdy jest także fałszowaniem czasu; nawet identyfikując się z sytuacją historyczną nie zawiera prawdy o czasie, ponieważ to, co wypowiadane *explicite*, maskuje i fałszuje to, co jest wyrażane, a dzieje się tak właśnie dlatego, że nie jest ona niczym innym[5] jak tylko wyrazem czasu. Nie należy też wierzyć, że szukanie w tym, co przemilczane, prawdziwego znaczenia tego, co zostało wypowiedziane *explicite*, doprowadza do znalezienia prawdy: ideologia jest czymś tak radykalnie fałszującym, że jej demistyfikacja jest tylko oskarżeniem, a nie wydobyciem prawdy. W żadnym przypadku różnica pomiędzy tym, co pozorne, a tym, co rzeczywiste, tym, co wypowiedziane, a tym, co przemilczane, tym, co deklarowane, a tym, co utajone, tym, co jawne, a tym, co ukryte, nie może być sprowadzona do różnicy pomiędzy tym, co fałszywe, a tym, co prawdziwe. Oczywiście, nie ma innego sposobu zrozumienia ideologii jak demistyfikacja, która ją sprowadza do czasu, ujawniając, że jest ona jednocześnie wytworem, wyrazem i maskowaniem czasu; nie oznacza to jednak znalezienia prawdy, ale tylko słabych i nędznych namiastek prawdy, takich

---

[5] Tutaj jak i w całym wyborze wszystkie podkreślenia pochodzą od tłumacza.

jak: „prawda" zwykłej historyczności jako dostosowanie idei do sytuacji, „prawda" fałszywej świadomości jako zdemaskowanie, które ujawnia głęboko ukrytą motywację, czy „prawda" pragmatyczna i techniczna jako skuteczność działania i eksperymentalna operatywność. Ideologia więc nie może osiągnąć autentycznego poznania ani dostarczyć autentycznego zrozumienia czasu, ponieważ nie może być interpretacji czasu poza obszarem interpretacji prawdy, a więc poza myślą, która będąc ontologiczną i objawiającą, jest myślą filozoficzną we właściwym znaczeniu tego słowa.

Tylko odróżniając myśl objawiającą od myśli ekspresyjnej można zrozumieć genezę mistyfikacji, której koncepcje demistyfikujące nie są w stanie gruntownie wyjaśnić. To, że nieświadomość nie wystarcza do wyjaśnienia jednoczesności wyrażania i maskowania, ponieważ ze swej strony wymaga dalszego fundamentu, zostało dobrze wyjaśnione przez Marksa, który wskazał, że takim fundamentem jest alienacja. To bardzo dobrze, że Marks zdemaskował mistyfikację ideologiczną, że sprowadził ją do alienacji i że ujął alienację jako oddzielenie myśli od rzeczywistości; ale prawdziwą i właściwą alienacją jest zapomnienie o bycie i utrata prawdy, a więc właśnie to, co odróżnia myśl ekspresyjną, czyli ideologiczną od myśli objawiającej, czyli filozoficznej. Prawdziwą „alienacją" jest oddzielenie człowieka od bytu i rozerwanie pierwotnego związku pomiędzy osobą a prawdą, zamknięcie ontologiczne i rezygnacja z interpretacji; będąc istotą wolną człowiek odrzuca byt i rezygnuje z prawdy; w ten sposób z jednej strony utożsamia się ze swoją własną sytuacją i redukuje się do zwykłego wytworu historycznego, zastępując własną wolność przez własną „reifi-

kację", a z drugiej strony traci zdolność do uczynienia z własnej sytuacji — otwarcia na byt i drogi dostępu do prawdy, zastępując interpretację, będącą głęboką istotą myśli, przez abstrakcję, czyli „eksterioryzację" własnej myśli.

Tylko wówczas, gdy przeciwstawi się myśl objawiającą myśli ekspresyjnej, wyjaśnia się mistyfikację ideologiczną, i tylko myśl objawiająca mówi prawdę o swoim czasie, jak o tym świadczy Vico, którego myśl mogłaby dziś zachęcić do zastąpienia mistyfikacji mitem, a maskowania rzeczywistości historycznej przez myśl — obecnością *vis veri* w bajce, tymczasową i przemijającą historyczność ideologii — stałością zdrowego rozsądku i tradycji, a przebranie i symulację — transfiguracją i sublimacją interesów. O odległości dzielącej filozofię jako myśl ontologiczną i objawienie prawdy od ideologii jako myśli ekspresyjnej i mistyfikacji rzeczywistości daje nam pojęcie odległość dzieląca Vika od Marksa, ponieważ dla Vika w rzeczywistości historycznej idea nie jest wytworem, ale bodźcem, nie jest refleksem, ale wzorem, nie jest maskowaniem, ale uwznioślenieм. Marks i Vico poruszają się w odmienych kierunkach, ponieważ Marks stara się wykryć „nieracjonalność" p o d (pozorną) racjonalnością, gdy tymczasem Vico wskazuje na rozumność w e w n ą t r z tego, co „nieracjonalne", jako że prawda działa nawet w najbardziej elementarnych przejawach aktywności ludzkiej; Marks pozostaje przykuty do owej filozofii tego, co przemilczane, i która nie jest zdolna do rozwoju, natomiast Vico otwiera drogę filozofii tego, co tkwi *implicite* — a ta filozofia jest bardzo płodna w praktyczne możliwości, wyjaśnienia i wskazówki dla człowieka. Obecność *vis veri* w micie, w zdrowym rozsądku, w tra-

dycji jest czymś jak najbardziej przeciwstawnym mistyfikacji, ponieważ nie opiera się na fakcie, że aparatura pojęciowa maskuje rzeczywistość historyczną i bazę materialną, ale na fakcie, że wewnątrz najskromniejszych przejawów człowieczeństwa już działa, w formie zaczątkowej, ale przecież nie mniej przez to skutecznej, prawda: poezja jest pierwszym przejawem działania *vis veri*; „tradycje ludowe" zawierają „publiczne motywy prawdy", a zdrowy rozsądek oferuje takie „kryterium prawdy", od którego „mądrość ludowa nie ma pewniejszej zasady dla cywilnej roztropności"; zaciemnienie prawdy nie jest dziełem myśli, lecz ignorancji, która sprawia, że „prawda dochodzi do nas przebrana w fałsz"; i nie chodzi tu o maskowanie, lecz o uwznioślenie interesów, ponieważ idea działa nie po to, żeby ukryć interesy, ale żeby przekształcić wady w cnoty.

Można by pomyśleć, że różnica pomiędzy ideologią a filozofią nie jest znów tak wielka, skoro zarówno w myśli ekspresyjnej, jak w myśli objawiającej jest rozdźwięk pomiędzy tym, co powiedziane, a tym, co nie wypowiedziane, jako że w obu przypadkach słowo odsyła do czegoś nie wypowiedzianego *explicite*, co ukrywa w sobie rzeczywiste znaczenie wypowiedzi. Ale w rzeczywistości nie może być większej różnicy, ponieważ w pierwszym przypadku chodzi o różnicę pomiędzy tym, co wypowiedziane, a tym, co przemilczane, natomiast w drugim o różnicę pomiędzy tym, co zostało wyłożone *explicite*, a tym, co tkwi *implicite*; w myśli ekspresyjnej słowo nie mówi wszystkiego, ponieważ maskuje bazę temporalną, która w sposób ukryty w nim się wyraża, natomiast w myśli objawiającej słowo nie mówi wszystkiego, ponieważ prawda, która w nim tkwi,

jest niewyczerpalna i udziela się tylko w tej formie, że trzeba jej dalej szukać.

W pierwszym przypadku, w związku z różnicą pomiędzy wypowiadaniem a wyrażaniem, słowo nie objawia, ale ukrywa, w tym sensie, że mówi coś jednego, ale oznacza coś drugiego: znaczące nie jest to, co wyłożone *explicite*, ale to, co przemilczane, które nie ma nic wspólnego z tym, co zostało wypowiedziane, do tego stopnia, że zrozumienie oznacza z jednej strony kompletne pozbycie się tego, co zostało wyłożone *explicite*, a z drugiej strony oznacza likwidację przemilczanego jako takiego przez doprowadzenie do jego kompletnej eksplikacji. W drugim przypadku, w związku z koincydencją pomiędzy wypowiadaniem, wyrażaniem i objawianiem, słowo objawia prawdę, ale jako niewyczerpalną, a więc jest wymowne nie tylko przez to, co wypowiada, ale równie i przez to, czego nie mówi: to, co zostało wyłożone *explicite*, jest tak bardzo znaczące, że ukazuje się nam jako nieustanna irradiacja znaczeń, wiecznie zasilana przez nieskończone bogactwo tego, co w nim tkwi *implicite*, tak że rozumienie oznacza pogłębianie tego, co zostało wyłożone *explicite* w celu wydobywania z niego niewyczerpalnej płodności tego, co w nim tkwi *implicite*, nie osiągając nigdy całkowitej eksplikacji z powodu nadmiaru prawdy, a więc nie z powodu nieodpowiedniości słowa, ale właśnie ze względu na jego zdolność do posiadania nieskończoności, a więc przez to, że jest brzemienne w objawienia, które mimo wzrastania w liczbę nie prowadzą do całkowitego ujawnienia jej, ponieważ jest to z natury rzeczy niemożliwe.

Wynika stąd, że mistyfikacja właśnie dlatego, że przykrywa to, co przemilczane, tym, co zostało wyło-

żone *explicite*, i że rozumie to, co nie wypowiedziane, po prostu jako ukryte przemilczenie, nie tylko nie wymyka się całkowitej eksplikacji, ale wymaga jej i narzuca ją; gdy tymczasem objawienie właśnie dlatego, że czyni to, co zostało wyłożone *explicite*, czymś jeszcze bardziej znaczącym, niż to, co zawiera sama wypowiedź, i pojmuje to, co nie wypowiedziane, jako nieskończone bogactwo tego, co w niej tkwi *implicite* — uniemożliwia wszelkie próby całkowitej eksplikacji. W pierwszym przypadku stosunek pomiędzy wyłożonym a przemilczanym polega na tym, że to drugie powinno stopniowo i definitywnie zastąpić to pierwsze; w drugim przypadku stosunek pomiędzy wyłożonym a tym, co tkwi w nim *implicite*, polega na tym, że znaczenie pierwszego jest konstytuowane przez niewyczerpalność drugiego. Rozumienie ideologii redukuje się do demistyfikacji, to znaczy polega tylko na demaskowaniu ekspresji ukrytej przez wypowiedź i na definitywnym zastąpieniu wypowiedzi przez to, co zostało przemilczane, gdy przeciwnie rozumienie filozofii jest prawdziwą i właściwą interpretacją, ponieważ polega na niekończącym się pogłębianiu myśli niewyczerpalnej ze względu na nieskończoną obecność.

Ta różnica powinna służyć do wyeliminowania albo przynajmniej do ograniczenia tego, co stało się jedną z pasji dzisiejszej historiografii filozoficznej, która prawie w całości opiera się na „technice nieufności" i „szkole podejrzliwości", o których pisał Nietzsche (*Kunst des Misstrauens* i *Schule des Verdachtes*), a które nie pozwalają interpretującemu, aby brał pod uwagę to, co zostało wyłożone *explicite* i skłaniają go do tego, żeby poddawać teorie filozoficzne traktowaniu psychoanalitycznemu, dla którego żadna teoria nie jest

oceniana ze względu na to, co mówi, ale ze względu na to, co zdaniem interpretującego nieświadomie i w sposób ukryty wyraża. Takie traktowanie, bardzo odpowiednie w stosunku do myśli ideologicznej i ekspresyjnej w ogóle, nie nadaje się wcale do badania autentycznej myśli filozoficznej, w której obecność tego, co nie zostało powiedziane, bynajmniej nie uprawnia do takiego eksplikowania przemilczeń, które jest w gruncie rzeczy dowodem fałszywości myśli ekspresyjnej, ale raczej narzuca taką interpretację tego, co w nim tkwi *implicite*, która podkreśla głębokość myśli objawiającej. Mając odpowiednie przygotowanie filologiczne i historyczne, ale bez kompleksów historyzmu i intencji socjologicznych czy przesądów kulturalistycznych, należałoby przystępować do czytania filozofów w taki sposób, w jaki czyta się Biblię [6], a więc biorąc poważnie to, co mówią *explicite* i deklarują, starając się przy tym tylko o to, żeby stać się zdolnym do uchwycenia nieskończonej głębokości ich słowa; to znaczy należy zwracać uwagę jednocześnie na literę i na ducha, na to, co wyłożone, i na głębokość słowa, na to, co mówi ono *explicite*, i na nieskończony przekaz, który ono zawiera i zwiastuje; nie przeciwstawiając jednego drugiemu i nie relatywizując słowa ze względu na jego czas i nie redukując jego znaczenia do takiej relatywizacji.

---

[6] O sposobie czytania *Biblii* jako „nieskończonego przekazu" por. G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Milano 1967, s. 107–112.

I T A L O M A N C I N I

Dziewięć znaczeń terminu „ideologia" (1974)

Przekład rozdziału książki *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, s. 285 - 288.

Rekonstrukcja znaczenia pojęcia ideologii obejmuje co najmniej półtora stulecia dziejów filozofii i socjologii poznania i musi liczyć się przynajmniej z trzema najogólniejszymi znaczeniami, zdolnymi naturalnie do dalszego różnicowania się według wyraźnych i głębokich linii podziału.

Pierwsze z tych znaczeń, związane z pojawieniem się po raz pierwszy samego terminu „ideologia", zanurzone jest w późnooświeceniowej kulturze XVIII w., w określonej formie sensualizmu, i może być wyrażone słowami Stendhala, według którego „ideologia to szczegółowy opis idei i wszystkich części, które mogą się na nią składać" [1].

Drugie znaczenie, zdolne do zaprowadzenia nas w samo centrum dzisiejszej teoretycznej kwestii, związane jest z tym, co wypracował Marks, i może być wyrażone słowami Engelsa, według którego „ideologia jest

---

[1] H. Stendhal: *De l'amour*, Paris 1965, s. 39.

procesem, dokonywanym przez tak zwanego myśliciela wprawdzie ze świadomością, ale z opaczną świadomością. Właściwe siły napędowe, które kierują tym procesem, pozostają mu nie znane; inaczej bowiem nie byłby to właśnie proces ideologiczny. Wyobraża więc sobie siły napędowe, które nie istnieją lub tylko istnieją pozornie. Ponieważ jest to proces myślowy, wyprowadza więc zarówno jego treść, jak i formę z czystego myślenia, bądź ze swego własnego, bądź też z myślenia swoich poprzedników. Operuje on wyłącznie materiałem myślowym i nie zastanawiając się nad jego bardziej odległym, niezależnym od myślenia pochodzeniem, z góry zakłada, że materiał ten jest wytworzony przez myślenie" [2].

W dalszym ciągu będzie to można udokumentować dokładniejszą analizą skomplikowanego sensu, który wątek ten ma w rozwoju myśli Marksa; pojawiają się tu wszystkie części składowe, które czynią z ideologii bądź świadomość nieskuteczną, bądź świadomość fałszywą, ponieważ źle umotywowaną, bądź mistyfikującą prawdziwe sprężyny motywacji, bądź wreszcie fałszywą dlatego, że uznaje prymat świadomości i czystej myśli, a nie istoty ludzkiej i społecznej.

Trzecie znaczenie, związane przede wszystkim z nietzscheańską koncepcją filozofii, którą definiuje jako „sztukę nieufności" [3], zwłaszcza wobec rozumu i jego wytworów metafizyczno-religijnych, to takie, które czyni z ideologii znak nowego sposobu przebywania

---

[2] List do F. Mehringa z 14 lipca 1893 r. w: K. Marks, F. Engels: *Listy wybrane*, Warszawa 1951, s. 595.

[3] F. Nietzsche: *Aus dem Vorredenmaterial*, w: *Gesammelte Werke*, München 1920 - 1929, t. XVI, s. 312.

w prawdzie, a więc to, które głosi, że „kryterium prawdy znajduje się we wzroście poczucia mocy" [4], to znaczy, że kryterium prawdy nie polega na zgodności odbicia z rzeczywistością, ale na wzroście mocy w królestwie siły; cała myśl, oderwana od prawdy w sensie logiczno-ontologicznym, staje się prawdziwa w nowym sensie ideologicznym, jako wytwórca skuteczności, jako wola mocy.

Enzo Melandri streszczając w sposób krytyczny wyniki Hansa Bartha [5] wydobył w sposób udokumentowany z jego pracy trzy następujące znaczenia terminu „ideologia": 1) „teoria idej, krytyczne badanie ich początku, natury i funkcji", 2) „hipostazowanie bądź reifikowanie idej, wytworzonych przez fałszywą świadomość dokonującą racjonalizacji w celu samousprawiedliwienia się, 3) „spójna całość idej, które funkcjonują jako zasady regulujące lub normatywne w działaniu, w praktyce politycznej" [6].

W tej dziedzinie rozważania nasze nie są oryginalne, ale przystosowują się do przekonywającego wytworu historycznego, zwłaszcza po uważnym zbadaniu historycznych i doktrynalnych kontekstów, w których przywołane znaczenia występują. Gdybym rościł sobie pretensje do oryginalności, a raczej gdybym chciał zaznaczyć mój własny wkład do tej problematyki, ująłbym go w dwa punkty: pierwszy polega na wykryciu w obrębie każdego z wymienionych znaczeń dalszych

---

[4] F. Nietzsche: *Wola mocy*, przekład włoski, Milano 1927, aforyzm 534, s. 349. [W polskim przekładzie *Woli mocy* (Warszawa 1910) są tylko 483 aforyzmy.]

[5] H. Barth, *Verità e ideologia*, Bologna 1971.

[6] E. Melandri, *La realtà e l'immagine*, przedmowa do włoskiego przekładu książki H. Bartha, cyt. wyd., s. XV.

poważnych zróżnicowań, które już na tym miejscu można by schematycznie przedstawić w następujący sposób. W pierwszym znaczeniu ideologii kryją się, jak sądzę, przynajmniej cztery znaczenia: 1) ideologia jako narzędzie oświeceniowe (Condillac, Destutt de Tracy), 2) ideologia jako wiedza abstrakcyjna i rujnująca, tak że wraz z Napoleonem zaczyna się używać wyrażenia „idéologue" w sensie — jak to wyjaśnił Oswald Spengler — dekadenta, 3) ideologia jako zbiór koniecznych prolegomenów do restauracji metafizyki (Pasquale Galluppi i Antonio Rosmini) i wreszcie 4) ideologia w znaczeniu całości filozofii (Heinrich Heine).

Również w drugim znaczeniu kryje się bardzo wiele znaczeń, które dla uproszczenia sprowadzam do trzech: 1) wytwory świadomości religijnej i filozoficznej jako rzeczywiste wskaźniki nędzy ludzkiej, ale nieskuteczne w płaszczyźnie rozwiązań i dlatego nazywane mistyfikacjami (a także dlatego właśnie nieskuteczne, że są mistyfikacjami), 2) wytwory świadomości religijnej i filozoficznej zawsze fałszywe i onanistyczne, ponieważ odwracają prawdziwy stosunek, czyniąc z człowieka przedmiot idealnego podmiotu (Boga lub logosu), 3) wytwory świadomości religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej, które chociaż fałszywe stanowią heurystyczne kryterium dla poznania świata burżuazyjnego, którego są wyrazem.

W trzecim znaczeniu mieszczą się również dwa różne znaczenia: 1) nietzscheańskie, które od nieufności wobec rozumu spekulatywnego przechodzi do waloryzowania woli mocy, 2) znaczenie Karla Mannheima, który wykorzystując, że tak powiem, „wysiedlenie prawdy" (*spaesamento veritativo*), pozostawione w dziedzictwie przez Nietzschego i inne formy nowożytnego

irracjonalizmu i witalizmu [7], wyraża się w nagiej socjologii wiedzy i w jej relacjonizmie, pozbawionym możliwości wartościowania.

Oto dziewięć znaczeń, które umieszczone w sposób abstrakcyjny w jednym szeregu mogą sprawiać wrażenie suchego wyliczenia różnic, z których nic nie wynika, zwłaszcza w płaszczyźnie prakseologicznej. Ale to właśnie będzie zadaniem następnych rozdziałów, żeby je ożywić, odnajdując je w gęstym, zielonym lesie spekulacji filozoficznej ostatnich 150 lat.

Drugi nasz wkład polegać będzie na krytycznej ocenie zwłaszcza ostatniego znaczenia, które chce myśli ideologicznej nadać sens pozytywny, czyniąc z niej warunek poznania jako takiego, a więc przede wszystkim wykazując, że krytyka Marksowska nie jest wyczerpująca, kiedy w świadomości religijnej dostrzega nie tylko protest i odzwierciedlenie nędzy ludzkiej, ale również rozwiązanie z konieczności nieskuteczne i mistyfikujące. Pojawi się wówczas przeciwko temu ograniczeniu propozycja świadomości utopijnej, czyli uznania profetycznej i przyszłościującej skuteczności *(efficacia profetica e futurante)* twierdzeń religijnych, które nie ograniczają się do roli wskaźnika nędzy ludzkiej, ale zawierają energię kontestacyjną i godzącą (co zauważał Hegel, mimo że krytykował [8] ich naiwność wy-

---

[7] Na temat irracjonalizmu por. A. Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli 1923; A. Aliotta, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, Napoli 1950; G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), przekład włoski, Torino 1959, wyd. 2, 1964.

[8] O tym, że funkcja godząca chrześcijaństwa jako religii miłości nie przyniosła zamierzonych rezultatów i nastąpił jej zmierzch, Hegel pisał zwłaszcza w młodzieńczym utworze

obrażeniową i obiektywizującą). W ten sposób z popiołów ideologicznego spłycenia rodzi się z wielkim hukiem rzeczywistość utopijna [...] będąca prawdziwym przezwyciężeniem ideologii.

---

z okresu frankfurckiego, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, przekład włoski, L'Aquila 1973.

C L E T O C A R B O N A R A

Uwarunkowanie aktu i polityczność myśli (1969)

Przekład rozdziału *Il condizionamento dell'atto e la politicità del pensiero* z artykułu programowego, opublikowanego w pierwszym zeszycie czasopisma filozoficznego „Logos" (Napoli 1969, nr 1, s. 19 - 23), przedruk w: *Saggi di storiografia e critica filosofica*, t. 2, Napoli 1972, s. 174 - 178.

Wolność nie jest nigdy obojętnością wobec świata. Podkreślaliśmy to wielokrotnie i w naszych rozważaniach nad tym zagadnieniem, które jest jednym z najbardziej palących problemów spekulacji filozoficznej, doszliśmy do przekonania, że akt duchowy posiada jako cechę wyróżniającą — wewnętrzne uwarunkowanie w tym sensie, że w świadomości w danym momencie (w momencie działania) są zawsze obecne — choć oczywiście przekształcone w wyobrażenia, idealne cele, motywacje w najszerszym znaczeniu tego słowa — pewne elementy życia, zapożyczone od świata i konstytuujące konkretne oblicze osoby (podmiotu działającego).

Inaczej mówiąc, człowiek jest wolny, ponieważ on sam (jego osobowość duchowa) jest zasadą swego działania, ale jest też faktem, że jego osoba rodzi się nieprzerwanie z przekształcania świata przez świadomość,

w wyniku czego, dla wyjaśnienia, w jaki sposób rodzi się akt (a więc dla wyjaśnienia jego idealnej prehistorii, z której on wyłania się jako nowy moment rzeczywistości), trzeba uwzględniać i fizyczną, cielesną naturę jednostki (to, że rodzi się ona z pewnym dziedzictwem biologicznym), i doświadczenie, które nieustannie karmi jego świadomość i które rozwija się w rozmaitych aspektach, odpowiednio do obszarów, w których człowiek żyjąc jest zmuszony do kontaktowania się z zewnętrzną rzeczywistością, żeby się odżywiać, rozwijać i być przez nie wewnętrznie modyfikowanym (a takimi są obszary życia rodzinnego, społecznego, politycznego, kulturalnego, religijnego, zawodowego itd.); i wreszcie sytuacja, w której każdorazowo człowiek jest powołany do działania. Nie wiemy wprawdzie, jakich postaw i tendencji nosicielami są chromosomy istoty żyjącej; nie wiemy, jakie są kierunki, w których jej doświadczenie powinno się rozwijać, ani w jakich konkretnych sytuacjach powinna się znajdować, żeby działać, ale wiemy, że istota działająca i jej akt, w którym się koncentruje i wyraża jej życie, nie mogą nie wywodzić się z tego różnorakiego składu i splotu — w obrębie świata wewnętrznego a więc życia duchowego i świadomości — dziedzictwa biologicznego, doświadczenia i sytuacji. Wystarczy zabrać którykolwiek z tych elementów, a dana osoba zostanie pozbawiona jednego ze swych aktywnych składników (jednego ze swych momentów; ale to jest z faktu i prawa niemożliwe, ponieważ struktura istoty żyjącej składa się właśnie z tych trzech wymienionych elementów!); i, podobnie, wystarczy zmienić tylko jeden z tych trzech momentów, żeby zmodyfikować samą strukturę, istotę, podmiotu.

Przyjąwszy tę przesłankę i ujmując korzystanie z wolności myśli jako aspekt życia praktycznego, sądzimy, że człowiek (*homo sapiens* w ogóle, ale w szczególności człowiek oddany działalności kulturalnej) nie może pozostawać, myśląc i działając, obojętnym wobec świata, a zwłaszcza wobec form rzeczywistości społecznej, ekonomicznej, politycznej, w które jest z konieczności uwikłany.

W ten sposób dochodzimy do tego, co nas tu bezpośrednio interesuje; stajemy przed specyficznym wymiarem kultury: politycznym i społecznym. Problem, który rodzi się z refleksji nad tym punktem, nie może być dla nas obojętny, ponieważ człowiek, jak to powiedzieliśmy, nie może *in concreto* myśleć ani głosić prawdy swoich idej i publicznie ich wyznawać w oderwaniu od rzeczywistości politycznej i społecznej, w której żyje, ani pozostawać wobec niej obojętnym.

To konieczność transcendentalna (moglibyśmy także nazwać ją strukturalną lub esencjalną) dla człowieka: nosić w sobie (wewnętrznie warunkujący) wymiar społeczny i polityczny własnego życia do tego stopnia, że nawet wówczas, gdy człowiek nie chce żyć społecznie i politycznie i nie zauważa albo nie chce zauważać tego aktywnego składnika własnej osoby, to przecież wymiar ten mimo to istnieje i chodzi tylko o to, żeby go ujawnić i, ewentualnie, wyznawać z odwagą.

Szczególnym przypadkiem tego, o czym dotąd ogólnie mówiliśmy, jest sprawa kultury. Mówienie o kulturze apolitycznej i aspołecznej to tak jak mówienie o człowieku, którego osoba mogłaby być ukonstytuowana w abstrakcyjnie wyizolowanej jednostce: co jest niemożliwe przez samą strukturę osoby ludzkiej. Transcendentalna społeczność i polityczność kierują proce-

sem formowania się kultury i trzeba się z nimi liczyć [...]

Człowiek, a w szczególności pisarz, może nie chcieć zajmować się polityką, może nie chcieć zabierać głosu w kwestiach społecznych, ale jeśli myśli i pisze, to w ten sposób też uprawia politykę i zajmuje określoną postawę społeczną; jest to istotne prawo jego natury.

Oto ktoś nie zapisuje się do partii, nie uczęszcza na zebrania polityczne, nie interesuje się kwestiami społecznymi. Postępując w ten sposób też uprawia politykę, mianowicie politykę konserwatywną, ponieważ nie przyczynia się do przekształcania społeczeństwa. Można tu sformułować tę ogólną zasadę, że każdy, kto się wstrzymuje od działalności politycznej, każdy, kto z własnej woli jest „nieobecny", jest konserwatystą, ponieważ, nawet jeśli tego sobie nie uświadamia, zajmuje określone stanowisko (mianowicie negatywne wobec procesu przekształcania społeczeństwa), a więc też jest w pewien sposób zaangażowany.

[...] Formułując ten apel, nie mogę abstrahować od moich przekonań, od mojej kultury, od moich ideałów społecznych i politycznych. Dlatego, jeśli nawet współpracownicy moi będą pisali na inne tematy, to będą mieli głęboko zakorzeniony w świadomości, i będą dawać temu wyraz, jeśli zajdzie potrzeba, ideał społeczeństwa ludzi wolnych i równych, społeczeństwa prawdziwie demokratycznego, zarówno w treści jak w formie, w którym absolutny szacunek dla osoby ludzkiej, dla człowieka, który myśli i pracuje, nie będzie tylko abstrakcyjną akceptacją zasady, ale postulować będzie wprowadzenie odpowiednich warunków materialnych i środowiskowych, które są niezbędne do tego, żeby umożliwić nadejście nowej ery; ery czło-

wieka, który będzie jednocześnie *faber* i *sapiens*, wolny i pełen nieskończonej godności, centrum świata i pan własnego losu.

Uznawanie tych wartości i ideałów jest wstępnym warunkiem, żeby wejść w skład rodziny „Logosu". Trzeba to było powiedzieć, żeby pismo nie zeszło na manowce, albo co gorsza, żeby nie ulegało niedorzecznej fikcji rzekomej apolityczności filozofii.

FERRUCCIO ROSSI-LANDI

Semiotyka a ideologia (1972)

Przekład fragmentów książki *Semiotica e ideologia,* Milano 1972, s. 106, 109, 267 - 268, 279 - 280, 282, będącej zbiorem różnych prac z lat 1966 - 1970.

[...] Nie ma żadnej nie-ideologicznej strefy rzeczywistości, której przysługiwałoby miano strefy realistycznej; nie jest nią strefa wyznaczona i chroniona przez stosunek epistemologiczny ustanowiony za pośrednictwem nauki opartej na sądach postrzegawczych — co więcej, to jest właśnie jedna z najbardziej typowych ideologii filozoficznych, które wciąż jeszcze krążą w kulturze współczesnej (i nie bez przyczyny, ponieważ kultura ta w swojej aktualnej formie odzwierciedla system neokapitalistyczny, z tego powodu nie możemy sobie pozwolić na nazwanie jej ideologią po prostu banalną). Nie istnieje nauka, która dawałaby nam ostateczne gwarancje, istnieje tylko pozytywistyczny mit takiej nauki; co więcej, mówić o nauce w liczbie pojedynczej właściwie nie ma sensu. Istnieje natomiast wysiłek na rzecz de-ideologizacji, dezalienacji, który może być wykonany myślą i działalnością praktyczną przez tego, kto sobie zdaje sprawę z wszechobecnego i wszystkożernego charakteru różnych ideologii [...]

Na takim fundamencie można zaproponować, w sposób dopełniający, definicję „klasy panującej" jako klasy, która sprawuje kontrolę nad nadawaniem i krążeniem przekazów słownych (werbalnych) i niewerbalnych, konstytuujących daną wspólnotę. Klasa panująca zwiększa zasięg przekazów, które potwierdzają jej własną pozycję i zakłóca, a jeśli trzeba, to nawet całkowicie zagłusza kodyfikację i krążenie przekazów, które mogłyby ją osłabić [...]

Z Wittgensteinem stało się tak, że z jednej strony został akceptowany jako wielki mistrz przez zwolenników filozofii analitycznej całkowicie obcych tradycji marksistowskiej i zazwyczaj obojętnych na problemy historyczno-społeczne, a z drugiej strony był odrzucany przez marksistów czy w ogóle przez tych badaczy, którzy umieszczają problemy historyczno-społeczne w samym centrum własnych zainteresowań. Nie słyszałem o tym, aby jakikolwiek marksistowski krytyk postawił kiedykolwiek problem wykorzystania pozytywnych wskazówek Wittgensteina. Na przykład, najgłośniejszy z żyjących angielskich filozofów marksistów, Maurice Cornforth, w swojej książce *Marksizm a filozofia lingwistyczna,* książce, która była oceniona jako zrównoważona i poprawna przez samych analityków, wypowiada trafnie wiele myśli za Wittgensteinem i przeciw niemu; ale nie łączy w sposób dialektyczny „części burzącej" z „częścią konstruktywną", a więc faktycznie nie posługuje się Wittgensteinem jak marksista.

Najsławniejszym przykładem [takiego posługiwania się] jest stosunek Marksa do Hegla. Marks nie powiedział, że „w Heglu to jest żywe, z jednej strony, a to jest martwe, z drugiej strony", a ściślej, nie ograni-

czył się do takiego stwierdzenia. Marks przeniósł Hegla — pewną część nauki Hegla — na nowy obszar [...] Moja próba wykorzystania Wittgensteina w sposób marksistowski oparta jest z jednej strony na analizie jego tekstów, a z drugiej strony, na badaniu jego osobistego stylu życia w środowisku brytyjskim, w którym przyszło mu działać. Przez „styl życia" rozumiem tu także i przede wszystkim jego faktyczny sposób reagowania na to środowisko, czynione przez niego deklaracje itd; są to sprawy, o których zresztą obszernie informują jego biografie [...] Otóż Wittgensteinowska krytyka języka jest krytyką niektórych aspektów alienacji lingwistycznej; a jako taka mieści się doskonale w ramach znacznie szerszej marksistowskiej koncepcji krytyki ideologii, ulegając w nich oczyszczeniu i umocnieniu [...]

Wewnątrz wszystkich nauk humanistycznych, które się dotąd rozwinęły, jest obecna ideologia klas i narodów panujących, a więc w pierwszym rzędzie burżuazyjna ideologia rasy białej, a dziś ideologia kapitalizmu nazywającego się „zorganizowanym", czyli neokapitalizmu [...] Dyscyplin wolnych od ideologii w ogóle nie ma. Nawet logika formalna, nazywana dziś „symboliczną", jako krańcowe usystematyzowanie pewnego typu abstrakcyjnego racjonalizmu jest pewną funkcją wyzysku, to znaczy przedstawia, w sobie właściwy sposób, punkt widzenia a więc także interesy klas i narodów żyjących z wyzysku innych klas i narodów [...] Klasy i narody wyzyskujące zbudowały abstrakcyjny racjonalizm, pseudo-uniwersalność, za pomocą której zasłaniają i usprawiedliwiają rabunkową gospodarkę na naszej planecie i masakrowanie grabionych ludów [...]

Trzymam się doktryny „społecznej produkcji świadomości". Krótko mówiąc, podstawą jest polityka, a polityczna interpretacja całej historii ludzkiej odsyła do pojęcia rzeczywistości wyzysku. Nie można się więc dziwić temu, że istnieje konieczny stosunek pomiędzy rzeczami na pozór tak bardzo dalekimi jak sposoby wyzysku i różne techniki intelektualne. Oczywiście, jest także możliwe stopniowanie wśród różnych typów nauk, na przykład utrzymując, że uprawianie dyscyplin nazywanych abstrakcyjnymi lub formalnymi nie jest tak bezpośrednio przesycone ideologią jak uprawianie socjologii, albo psychologii czy lingwistyki. Ale nawet takie stopniowanie zawiera niebezpieczeństwo, że ten, kto uprawia nauki mniej nasycone ideologią, może popaść w złudzenie, że w ogóle nie ma w nich ideologii.

Ideologia jest zawsze obecna, cokolwiek się robi, jakąkolwiek dyscyplinę się uprawia. To jest teza, którą głoszę w ostatnim rozdziale książki pt. *Ideologia jako projektowanie społeczne* (*Ideologia come progettazione sociale*); rozdział ten jest przedrukiem szkicu, który otwierał pierwszy zeszyt czasopisma „Ideologie". To jest także, w większym czy mniejszym stopniu, jedna z zasadniczych idej całej redakcji.

GIUSEPPE PRESTIPINO

Marksistowskie rozumienie pojęcia ideologii (1968)

Przekład fragmentów książki *Lavoro e conoscenza nell'arte*, Napoli 1968, s. 231 - 233, 239 - 242.

Byłoby rzeczą interesującą przebadać, do jakiego stopnia pojęcie „ideologii", które występuje w *Ideologii niemieckiej* i wcześniejszych pracach Marksa, zostało zaczerpnięte, jako pojęcie bardziej ogólne, z tego prototypu zmistyfikowanej świadomości, jaką są wyobrażenia religijne w materialistycznej i humanistycznej krytyce religii, którą Marks odziedziczył po Feuerbachu, ale jednocześnie rozwinął w sposób oryginalny i spójny. To nie przypadek, że w *Ideologii niemieckiej* i jeszcze wcześniej w pracy Marksa o heglowskiej filozofii prawa twierdzenia filozoficzne, krytykowane i demaskowane jako ideologiczne, są tak często zestawiane z artykułami sekciarskiej wiary albo z treścią objawień, ze świętymi pismami Kościoła, orzeczeniami soboru czy „świętego" autorytetu. To zestawienie nie jest sugerowane tylko przez subiektywną postawę ironii czy sarkazmu, przybieraną przez Marksa i Engelsa wobec krytykowanych ideologów, ale zostało podyktowane przez sam charakter koncepcji ideologicznych jako takich, w których analiza materialistyczna

wykrywa — niezależnie od (symptomatycznych przecież) gier słów teologizującego aprioryzmu, to samo „uświęcanie" określonej rzeczywistości społecznej, świeckiej i ziemskiej. I w rzeczy samej, każda koncepcja, która stanowi odbicie określonych interesów społecznych, ukradkiem przeobrażonych, bez rzeczywistego postawienia przed sobą zadania opanowania ich i przekształcenia, posiada charakterystyczne cechy typowe dla koncepcji mityczno-religijnej.

A z drugiej strony, odwrotnie, charakter konsekwentnie „polityczny" ma taka koncepcja, która „gryzie" (orężem krytyki, a w pewnych okolicznościach również krytyką orężną) to społeczeństwo, z którego wyrasta, nie zamierzając go idealizować ani bronić, ale dążąc do przekształcenia go za pomocą działalności rewolucyjnej. Co więcej, jeżeli istnieje jakaś strona aktywna, pozytywna postawy mityczno-religijnej, to polega ona, według Marksa, na wyraźnym zajęciu stanowiska politycznego, w którym ujawnia się „prawda" zarysowana w mglisty sposób w owej „fałszywej świadomości". Odsłonić tę ukrytą tendencję polityczną to właśnie zadanie, jakie Marks stawia przed krytyką ideologii religijnej: „krytyka nieba przekształca się w ten sposób w krytykę ziemi, krytyka religii w krytykę prawa, krytyka teologii w krytykę polityki" [1]. Analogicznie, zadaniem krytyki jest demistyfikacja elementu mitycznego, który oplątuje polityczną nadbudowę społeczeństwa (stanowiąc przeżytek, który możemy

[1] K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 458. O wyrażeniach Marksa zaczerpniętych ze słownictwa religijnego por. C. Carbonara, *Hegel e Marx nella polemica del diritto pubblico*, Napoli 1967, s. 152.

porównać do fantazji artystycznej w opracowaniach naukowych splecionych jeszcze z wizjami metafizycznymi). W związku z tym Marks powiada: „ustrój polityczny był dotąd sferą religijną, religią życia narodu, niebem ogólności tego życia" [2] i podaje jako przykład instytucję monarchii, czyli „metafizykę państwa" [...]

Pojęcie „ideologii" stanowi decydujący sprawdzian wszelkich prób teoretycznego pogłębienia zasad marksizmu. Rodziło ono jednak i rodzi nadal kontrowersje, które dotyczą nie tylko sposobu używania tego słowa, rozciągniętego przez najnowszą tradycję na cały obszar form świadomości stanowiącej nadbudowę, a więc włącznie z rewolucyjną myślą polityczną (z jedynym wyjątkiem, być może, myśli naukowej fizyczno-matematycznej), ale także i przede wszystkim jego zawartości pojęciowej [...]

Po wskazaniu na problematykę alienacji jako postawy świadomości ideologicznej, która jest odbiciem określonych wydarzeń w rzeczywistości społecznej, spróbujmy teraz uchwycić samo pojęcie „ideologii" w zestawieniu z pojęciem „nauki", a ściślej z pojęciem polityki jako nauki, i spróbujmy przede wszystkim zrozumieć, dlaczego klasycy marksizmu mówiąc o ideologii posługują się często wyrażeniami tak wieloznacznymi, jak „fałszywa świadomość" [3] lub „świadomość iluzoryczna" itd.

„Prawdziwą" świadomością jest bowiem ta świadomość, która współuczestniczy w przekształcaniu rzeczywistości, tak że rzeczywistość w tym aspekcie może być uważana, mówiąc słowami Engelsa, za „pochodną

[2] K. Marks i F. Engels: *Dzieła*, cyt. wyd., t. 1, s. 280.

[3] Np. w znanym liście F. Engelsa do F. Mehringa z lipca 1893 r.

wobec świadomości". Jednak po to, by rzeczywistość mogła „emanować" z myśli, trzeba, żeby myśl „znała" (w sposób naukowy) ową rzeczywistość jako coś odrębnego, jako rzeczywistość obiektywną i materialną. A co sprawia, że myśl staje się mityczną? Myśl taka emanuje z rzeczywistości, którą ma przed sobą (i tylko „emanuje", ale nie przekształca jej; sama jest bowiem myślą „przekształconą" przez tę rzeczywistość) i w związku z tym nie „zna" własnej odrębności od przedmiotu. Ponieważ zaś w tej niezauważanej odrębności (czyli odczuwanej wspólnocie) tym, co nie zauważa, lecz odczuwa, jest ludzka świadomość myśląca, więc myśl mityczna odczuwa przedmiot jako inną myśl, a rzeczywistość i przyrodę — jako inną istotę świadomą (antropomorficzny animizm wszystkich religii). Świadomość ideologiczna jest więc, z jednej strony, odczuwaniem własnej zależności od przedmiotu (jako „zewnętrznego" i ujarzmiającego), z drugiej zaś — przetwarzaniem przedmiotu i jego boskiego „sobowtóra" w inną Myśl. O ile „odczuwa" tylko, a nie „wie", akt świadomości ideologicznej jest w tym aspekcie „nieświadomą produkcją" świadomości (również i to pojęcie pojawia się często u klasyków marksizmu); o ile zaś jest konfrontowany, *a posteriori*, z tym, co w *Ideologii niemieckiej* jest nazywane „nauką realną i pozytywną", jest on „fałszywą świadomością" (a jeszcze lepiej można by powiedzieć, że jest on „pseudoabstrakcją"). Zawsze konfrontowana z odpowiednią formą pozytywną, forma stosunku ustanawianego w myśli ideologicznej ukazuje się „odwrócona" jak w ciemni optycznej [4].

[4] „[...] w całej ideologii ludzie i ich stosunki zdają się stać na głowie jak w ciemni optycznej [...]". K. Marks i F. En-

Mamy w ten sposób wszystkie lub prawie wszystkie istotne składniki pojęcia ideologii: „nieświadomą" produkcję aktów świadomych, pseudotranscendencję tego, co rzeczywiste i empiryczne, fantastyczne wślizgnięcie się podmiotu w przedmiot i wynikająca stąd idealizacja-personifikacja rzeczywistości w stosunku, który powinien zostać odwrócony w następującej później pozytywnej (naukowej i politycznej) wizji i organizacji rzeczywistości.

Z przeprowadzonej analizy wynikają między innymi dwie konsekwencje: 1) przypadki świadomej (nie nieświadomej) mistyfikacji i dokonywanego z premedytacją oszustwa dla zmobilizowania (lub „sfanatyzowania") mas ideami-siłami, w które nie wierzą sami przywódcy, lub manifestacjami „kultu" i „dogmatu", są tylko wstrętną kopią ideologii w sferze koncepcji (ideologicznej) o pochodzeniu subiektywistycznym i pragmatycznym — nauki i polityki; w sferze koncepcji zatem, która okazuje się nieświadomym samooszukiwaniem się tych, którzy oszukują; 2) polityka w pełnym (i rewolucyjnym) znaczeniu tego słowa nie może mieć innego charakteru jak zasadniczo antyideologiczny, czyli pozytywny, jakkolwiek w mowie potocznej zwykliśmy posługiwać się w sensie „pozytywnym" takimi wyrażeniami, jak „ideologia polityczna", „praca ideologiczna partii", „ideologia" klasy robotniczej i rewolucyjnego proletariatu itd. Również Gramsci wyrażał się w ten sposób: niemniej jednak, dla ludzi, którzy ukształtowali się pod jego wpływem (a także pod wpły-

---

gels, *Ideologia niemiecka*, w: *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 27.

wem Togliattiego [5]), pojęcie polityki jako nauki jest pojęciem fundamentalnym i nie podlegającym dyskusji.

Ujmowanie polityki rewolucyjnej jako obiektywnej nauki o społeczeństwie oznacza właśnie wysiłek mający na celu przezwyciężenie owego ideologicznego „subiektywizmu" świadomości społecznej, która jako wizja socjocentryczna, jednostronna lub „korporacyjna" — odpowiadająca socjologicznemu partykularyzmowi własnej klasy i własnej grupy — podobna jest do egocentrycznego i egomorficznego subiektywizmu wizji estetycznej. Prawdziwa nauka o społeczeństwie to taka, która potrafi wyrazić interes powszechny poprzez interes klasy, i to nie w sensie identyfikacji typu „metaforycznego", ale w racjonalnym „przeniesieniu", które stawia sobie za cel nie tylko oznaczenie empirycznej rzeczywistości społecznej, ale przede wszystkim wskazuje na to, co powinno i może zostać w nim urzeczywistnione; inaczej mówiąc, chodzi tu o podkreślaną przez Gramsciego hegemoniczną funkcję klasy w takim stopniu, w jakim jest ona zdolna do dalekowzroczności i do przekraczania, na równi z „nierzeczywistością" innych klas, również własnej realności obecnej i przemijającej. Stawiając „cel ostateczny" ponad „chwilowymi interesami", proletariusz dokonuje „samozniesienia". Do takiej właśnie funkcji pretenduje współczesny proletariat ze swoją wizją polityczną.

---

[5] Por. P. Togliatti; *Studi gramsciani*, Roma 1958, s. 31, gdzie jest mowa o „ideologii" jako „wulgaryzacji autentycznej filozofii"; chodzi tu o myśl Gramsciego o rygorystycznej wierności wobec teorii i o wychowaniu mas, aby mogły ją zrozumieć, a nie o upraszczanie jej i schematyczne redukowanie, albo, co gorsza, o podporządkowywanie zasad zmiennym potrzebom chwilowej taktyki.

Część druga

PROBLEMY INTERPRETACJI. METODOLOGIA HISTORII FILOZOFII

Historia filozofii należy niewątpliwie do najbardziej burzliwie rozwijających się dyscyplin we współczesnej nauce włoskiej. Zarówno pod względem ilościowym, jak — w znacznej mierze również — jakościowym, dorobek ostatnich kilkudziesięciu lat jest naprawdę imponujący. Samo wyliczanie nazwisk wybitnych historyków filozofii i tytułów książek zasługujących na przestudiowanie zajęłoby nam kilkanaście stron.

Spróbujmy, niejako z lotu ptaka, spojrzeć na to, co najbardziej rzuca się w oczy.

Moc prac o filozofii starożytnej (V. E. Alfieri, G. Calogero, G. Capone Braga. M. Carbonara Naddei, M. Dal Pra, M. Gentile, G. Martano, R. Mondolfo, M. Untersteiner i wielu innych), zwłaszcza o Platonie (C. Carbonara, M. F. Sciacca, L. Stefanini, E. Turolla), o Arystotelesie (C. Carbonara, P. Cosenza, L. Lugarini, G. Masi, C. Natali, G. Reale, L. Sichirollo, G. Vattimo, C. A. Viano), o Plotynie (C. Carbonara, V. Cilento, P. Prini, V. Verra), o Lukrecjuszu (zwłaszcza F. Giancotti).

Wiele prac o Augustynie (zwłaszcza A. Guzzo, A. Masnovo, M. F. Sciacca), o Tomaszu (S. Cotta, C. Fabro, C. Giacon, G. Girardi, A. Guzzo, D. Lanna, A. Masnovo, M. F. Sciacca, S. Vanni Rovighi i wielu innych), o awerroizmie (B. Nardi, A. Masnovo), o Dunsie Szkocie (O. Todisco), o Ockhamie (C. Giacon, A. Ghisalberti), o Bonawenturze (G. Bonafede, C. Martini, A. Zigrossi), o ateiście średniowiecznym B. Pelacanim (G. Federici Vescovini). Na uwagę zasługują zwłaszcza marksistowskie prace o filozofii średniowiecznej (C. Vasoli).

Wybitni znawcy filozofii Odrodzenia (N. Badaloni, C. Carbonara, A. Corsano, G. Di Napoli, L. Firpo, E. Garin, T. Grego-

ry, B. Nardi, G. Paparelli, G. Radetti, Paolo Rossi, C. Vasoli, P. Zambelli); przedmiotem głębokich studiów są zwłaszcza Pico della Mirandola (zwłaszcza E. Garin), Filip Kallimach Buonaccorsi (G. Paparelli, G. Radetti), B. Telesio (L. De Franco), heretycy XVI w. (D. Cantimori, D. Caccamo, M. Firpo, B. Nicolini, A. Rotondò), Giordano Bruno (G. Aquilecchia, N. Badaloni, A. Corsano, A. Guzzo, F. Papi), Vanini (A. Corsano, G. Papuli, G. Spini, istnieje też Centro Studi Vaniniani w Lecce), Campanella (R. Amerio, N. Badaloni, A. Corsano, L. De Franco i przede wszystkim L. Firpo), Galileusz (zwłaszcza A. Banfi, C. Carbonara, L. Geymonat).

Z wieku XVII wielkie zainteresowanie budzą F. Bacon (C. Carbonara, M. Gentile, Paolo Rossi), Kartezjusz (E. Garin, B. Nardi, A. Di Maio), Gassendi (T. Gregory), Spinoza (E. Boscherini Giancotti, A. Deregibus, P. Di Vona, A. Guzzo, G. Semerari). Z wieku XVIII przede wszystkim Hume (G. Della Volpe, G. Carabelli, A. Sabbetti), M. Corsi, M. Dal Pra, A. Santucci), Toland (G. Carabelli) i Rousseau (G. Della Volpe, M. A. Airaghi, B. Brunello, G. Flores d'Arcais, G. Forni, S. Rota Ghibaudi; A. Testa, P. F. Zarcone); oświeceniem angielskim (A. Smith, A. Ferguson) zajmuje się P. Salvucci, oświeceniem francuskim zajmują się P. Casini, F. Diaz, Pietro Rossi, P. Salvucci, F. Venturi. I oczywiście cała lawina prac na temat Giambattisty Vika (po Crocem i F. Nicolinim — F. Amerio, N. Badaloni, A. Corsano, A. M. Jacobelli Isoldi, E. Paci, istnieje też Centro di Studi Vichiani).

Lawina prac na temat Kanta (zwłaszcza S. Caramella, U. Cerroni, S. Givone, P. E. Lamanna, C. Luporini, S. Marcucci, A. Negri, F. Papi, A. Rigobello, G. Santinello, L. Scaravelli, E. Verondini), zainteresowanie budzą Fichte (A. Masullo, A. Ravà, P. Salvucci), Schelling (A. Bausola, A. Petterlini, G. Semerari), Schleiermacher (G. Dentice di Accadia, G. Vattimo) i znów lawina prac na temat Hegla (zwłaszcza C. Carbonara, U. Cerroni, F. Chiereghin, B. De Giovanni, L. Lugarini, N. Merker, A. Negri, F. Ormea, M. Rossi) i kilka prac zbiorowych, z których na czoło wysuwa się *Incidenza di Hegel* (Napoli 1970, pod red. F. Tessitore).

Są prace na temat Maxa Stirnera (G. Penzo, A. Signorini), wiele prac o Kierkegaardzie (C. Fabro, M. Gigante, F. Lom-

bardi, E. Paci, L. Pareyson, B. Romano, M. F. Sciacca) i o Feuerbachu (C. Cesa, C. Fabro, F. Lombardi, U. Perone, G. Severino), o Schopenhauerze (F. Sartorelli, E. Barteri Morelli, G. Faggin, C. Terzi) i o Nietzschem (A. Banfi, G. Bertini, G. Della Volpe, G. Vattimo).

Dziejami filozofii włoskiej XIX i XX w. zajmują się zwłaszcza E. Garin, F. Lombardi, A. Negri, M. F. Sciacca. Na uwagę zasługują prace o B. Spavencie (I. Cubeddu, G. Vacca), o G. Leopardim (M. Carbonara Naddei, C. Luporini, S. Timpanaro) i o Rosminim (I. Mancini, P. Prini, M. F. Sciacca, istnieje też Ośrodek Studiów nad Rosminim w Stresie i czasopismo „Rivista Rosminiana", tysiącstronicową bibliografię wydał w 1967 r. C. Bergamaschi „Bibliografia Rosminiana"). Badaczem modernizmu włoskiego jest przede wszystkim L. Bedeschi.

Obok prac o Bergsonie (C. Carbonara, V. Mathieu, L. Giusso, R. Galeffi) i Blondelu (M. F. Sciacca, R. Crippa, G. Di Napoli, L. Sartori, P. Valori) uderza obfitość prac poświęconych Deweyowi (M. Alcaro, A. Bausola, G. Corallo, F. De Aloysio, A. Granese, S. Guglielmi, T. Manfredini, A. Visalberghi) i pragmatyzmowi amerykańskiemu (C. Sini, A. Santucci); Carnapem zajął się A. Pasquinelli, Maxem Weberem F. Ferrarotti i Pietro Rossi, A. N. Whiteheadem — M. A. Bonfantini i A. Deregibus, Popperem — D. Antiseri, Morrisem — F. Rossi-Landi, Wittgensteinem — D. Antiseri, D. Campanale, U. Giacomini, G. Piana, F. Rossi-Landi, a czasopismo „Logos" poświęciło mu cały zeszyt. Historyzmem niemieckim zajmuje się zwłaszcza Pietro Rossi.

Lawina prac na temat Husserla (A. Banfi, G. Baratta, N. Bobbio, F. Bosio, P. Chiodi, P. Faggiotto, G. Forni, E. Garulli, A. Masullo, E. Melandri, G. D. Neri, E. Paci, P. Pantaleo, G. Pedroli, G. Penati, G. Piana, G. Preti, R. Pucci, R. Raggiunti, M. Ruggerini, M. Sancipriano, G. Scrimieri, G. Semerari, C. Sini, S. Toldo, S. Vanni Rovighi, F. Voltaggio) i kilka prac zbiorowych, zwłaszcza *La Fenomenologia* (1956), *Omaggio a Husserl* (1960) i *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo* (1960) i kilka prac o Maxie Schelerze (N. Bobbio, G, Ferretti, V. Filippone, C. Luporini, E. Paci, G. Riconda).

Wiele książek o egzystencjalizmie (m. in. C. Fabro, L. Pa-

reyson, P. Prini, L. Stefanini), o Heideggerze (C. Antoni, A. Caracciolo, P. Chiodi, A. Colombo, F. Costa, G. Giulietti, M. Manno, G. Masi, G. Penzo, G. Vattimo), o Sartrze (G. Cera, L. Gaspari, A. Masullo, G. M. Pagano, G. Palumbo, C. Senofonte), o Jaspersie (A. Caracciolo, L. Pareyson), o Marcelu (P. Prini, A. Scivoletto).

I jeszcze: lawina prac o Crocem (m. in. M. Abbate, C. Antoni, A. Bausola, F. Capanna, A. Caracciolo, C. Carbonara, R. Franchini, F. Nicolini, A. Parente itd.) i o Gentilem (zwłaszcza U. Spirito, A. Del Noce, A. Negri, F. Pardo); istnieją oczywiście ośrodki studiów nad Crocem i Gentilem.

O pracach na temat Marksa, Engelsa, Lenina, Gramsciego i różnych interpretacji marksizmu będzie mowa w części ostatniej.

W zestawieniu z olbrzymią produkcją historiograficzną niezwykle skromnie przedstawia się dział refleksji metodologicznej nad sposobem uprawiania historii filozofii. Na palcach jednej ręki można policzyć książki na ten temat: Luigi Pareyson: *Verità e interpretazione* (Milano 1971), Pietro Piovani: *Filosofia e storia delle idee* (Bari 1965) i przede wszystkim Eugenio Garin: *La filosofia come sapere storico* (Bari 1959).

W niniejszym wyborze zamieszczamy fragmenty wymienionych trzech autorów (s. 176 i 205), a prócz tego uwagi na temat „omnicentryzmu" (Ugo Spirito, s. 207), które, naszym zdaniem, należą do refleksji filozoficznej nad dziejami filozofii i dialektyką wzajemnych stosunków pomiędzy filozofiami.

Kilka innych tekstów ma na celu ukazanie sposobu uprawiania filozofii (Michele Federico Sciacca, s. 179 i s. 189, Alfredo Parente, s. 199, Eugenio Garin, s. 210.

Szczególną doniosłość ma, naszym zdaniem, metodologiczna refleksja E. Garina (s. 212), przestawiająca pracę historyka na nowe tory. W przeciwieństwie do idealistów, koncentrujących się na relacji tekst-tekst lub tekst-autor, Garin wysuwa postulat koncentrowania pracy historyka filozofii na relacji tekst--życie społeczne. Jest to podstawowa dyrektywa marksistowskiego historyzmu, konstytuująca „szkołę Garina".

Relacja pomiędzy Augustynem a Tomaszem (Sciacca, tekst s. 179) ma doniosłe znaczenie nie tylko z punktu widzenia podziału włoskiej filozofii katolickiej na augustynistów i tomis-

tów, ale również z punktu widzenia zastosowanych narzędzi pojęciowych, nadających się do wykorzystania również przy badaniu relacji pomiędzy innymi myślicielami oraz rozwidleń wywodzących się od nich „izmów". Tekst trzeci — akcentujący, w sposób paradoksalny, rzekomy marksizm Crocego — został wybrany jako szczególnie charakterystyczna próbka katolickiej optyki: przy wysunięciu na pierwszy plan kwestii świata nadprzyrodzonego, wszelkie różnice pomiędzy filozofiami świeckimi, a więc marksizmem, croceanizmem, pozytywizmem i ateistycznym egzystencjalizmem zamazują się.

Brak miejsca nie pozwolił tu na omówienie (i zilustrowanie tekstami) sporu o korzenie, z których wywodzi się, a ściślej z których powinna wywodzić się współczesna filozofia włoska. Ograniczymy się więc tylko do najbardziej ogólnej klasyfikacji stanowisk. Po pierwsze, można zauważyć linię podziału, dzielącą tych, którzy chcą zakorzenić filozofię włoską we włoskiej tradycji filozoficznej, i tych, wolą zakorzeniać ją w tradycji francuskiej (Kartezjusz), angielskiej (Hume) i przede wszystkim niemieckiej (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger). Spośród tych, którzy chcą zakorzeniać filozofię włoską w tradycjach włoskich, wyróżnić można „prawicę", dla której głównymi korzeniami są i powinni być Tomasz i Rosmini, oraz „lewicę", dla której rolę głównych korzeni powinni spełniać Bruno i Galileusz, a z XIX wieku linia: Giuseppe Ferrari — Bertrando Spaventa — Antonio Labriola, linia prowadząca do Gramsciego. Z tymi ostatnimi korzeniami splata się linia tradycji: Hegel — Feuerbach — Marks — Engels — Lenin. Ale temu problemowi przyjrzymy się bliżej w części siódmej, gdzie sprawy interpretacji tekstów filozoficznych i sposobu uprawiania historii filozofii powrócą raz jeszcze w związku ze sporami w obrębie włoskiego marksizmu.

PIETRO PIOVANI

O obiektywnym uwarunkowaniu wyboru tematyki badawczej przez historyka filozofii (1960)

Fragmenty referatu *I due linguaggi della filosofia contemporanea*, wygłoszonego na XII Międzynarodowym Kongresie Filozofii i opublikowanego w Aktach Kongresu (*Atti*, t. 5, Firenze 1960). Przedruk w: *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli 1966, s. 38 - 40.

Wybór, na podstawie którego ta lub inna myśl zostaje przez historyka w procesie selekcji „uprzywilejowana" a ten lub inny myśliciel wybrany do studiowania, pełni indywidualizującą funkcję historiograficzną jedynie wtedy, kiedy punktem wyjścia jest indywidualna podmiotowość historyka. Nie z encyklopedii, leksykonów i podręczników historyk filozofii dowiaduje się, kto jest „filozofem", którego on ma studiować [1]; studiuje tych filozofów, którzy go zainteresują i przyciągają ku sobie tym, co stanowi rację wyboru. Wybór nie zachodzi w próżni, ponieważ rodzi się z osobowości historyka, z jego zainteresowań ludzkich i filozoficznych, tym silniejszych, im bardziej powiązanych ze

[1] Por. E. Garin: *Filosofia come sapere storico*, Bari 1959, s. 121.

sobą. Historyk nie wybiera danych z magazynu faktów, ale dokonuje wyboru pomiędzy setkami indywidualności ludzkich i filozoficznych, które go wzywają, kuszą, fascynują, domagają się, aby je „uprzywilejował" swoim wyborem. Pracując spokojniej niż artysta, historyk bada te wezwania, analizując przede wszystkim samego siebie, mierząc swoje kompetencje i środki, którymi dysponuje dla osiągnięcia celu poznawczego, jaki przed sobą stawia; z tego punktu widzenia wybór historyka nabiera charakteru naukowego. Zachodzi to również w przypadku takiego historyka opracowującego obszerne albo nawet wręcz olbrzymie „historie filozofii", jeśli są one historiami, a nie katalogami czy inwentarzami, w wyniku stosowania osobistych kryteriów (nie arbitralnych, wyważonych, ale przecież osobistych) przy ustalaniu proporcji poszczególnych części materiału zgodnie z „koncepcją dzieła". Ten osobisty charakter wyboru jest tym bardziej wolny, im bardziej jest związany z człowieczeństwem historyka, będącego z konieczności więźniem swoich tematów; każdy historyk mógłby powiedzieć wraz z Flaubertem: „Nigdy nie jest się całkowicie wolnym, żeby napisać to czy tamto. Nie wybiera się własnego tematu" [2]. Więzią, która krępuje wolność wyboru historyka, jest indywidualna więź „sympatii", której nie może nie być pomiędzy wybierającym a wybranym. To, co zupełnie obce lub obojętne dla historyka, nie może być przez niego rozszyfrowane, pozostaje zamknięte na siedem pieczęci, które na próżno usiłowałby rozerwać [3]. „Poznać i zro-

[2] G. Flaubert: *Correspondance*, Paris 1902, list 701, s. 464.

[3] W. v. Humboldt: *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821), przekład włoski: *I compiti dello storico*, w: *Scritti di estetica*, Firenze 1934, s. 223 - 224.

zumieć można tylko to, co samemu w jakiejś mierze potrafiłoby się odkryć" [4].

Nieuchronnie osobisty charakter wyboru nie oznacza akceptowania absolutnego historiograficznego subiektywizmu; problemy związane z przeciwstawianiem sobie takiego subiektywizmu i „obiektywności wiedzy historycznej" są źle postawione, jako że nie liczą się dostatecznie z tym, że tylko napięcie indywidualne badacza jest zdolne do uchwycenia wymykającej się rzeczywistości tego, co inne, i co zostaje indywidualnie pojęte w swojej odmiennej indywidualności [5]. Inne jako inne, zobiektywizowane dzięki rzetelności mojego metodycznego poznawania historycznego, objawia mi się tym pełniej, im bardziej ja, dzięki mojej osobowości, jestem zdolny zbliżyć się do niego, żeby je głębiej pojąć: podmiotowość zatem jest warunkiem obiektywności historyka [6].

---

[4] H. Bergson: *La pensée et le mouvant*, wyd. 31, Paris 1955, s. 94 - 95.

[5] Por. C. Antoni: *Storicismo e antistoricismo*, Napoli 1964, s. 115.

[6] Por. E. Garin: *Filosofia come sapere storico*, cyt. wyd., s. 130.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Augustyn i Tomasz (1946)

Przekład referatu zagajającego dyskusję na Zjeździe Filozofów Chrześcijańskich w Gallarate, dnia 4 września 1946 r. pt. *Agostino e Tommaso*, według tekstu opublikowanego w *Opere complete*, t. 23, Milano 1965, s. 160 - 169.

Moje zadanie jako wprowadzającego do dyskusji ogranicza się do przedstawienia głównych problemów, jakie nasuwa proponowany temat.

Sądzę, że należy odróżniać Augustyna od augustynizmu i Tomasza od tomizmu: gdyż nie cały augustynizm jest prawdziwym Augustynem i nie cały tomizm jest autentycznym Tomaszem. Na przykład, pewien typ augustynizmu XIV-wiecznego jest antytomistyczny, ale nie jest augustyński; w tym przypadku nie było niezgodności pomiędzy Augustynem a Tomaszem, lecz zaznaczyła się różnica pomiędzy Akwinatą a pewną formą augustynizmu, nie augustyńską. Podobnie, luteranizm i jansenizm, mimo swego wywodzenia się z augustynizmu, w kwestii łaski i wolnej woli formułują doktrynę antyaugustyńską (wbrew „duchowi" Augustyna); tak samo ontologizm Malebranche'a czy Giobertiego nie jest augustyński; ani pewne formy tomizmu, wczorajsze i dzisiejsze, nie są Tomaszem. Z drugiej strony, terminy „augustynizm" i „tomizm"

nie mają wyłącznie znaczenia pejoratywnego: augustynizm św. Bonawentury — który jest nie tylko po św. Franciszku, ale jest franciszkański — pod pewnymi względami jest odnowieniem Augustyna, jest istotnym i wiecznym momentem augustynizmu; poza tym zna on Arystotelesa i potrafi regulować rachunki ze Stagirytą.

Te precyzacje są konieczne dla owocnej i wyjaśniającej dyskusji, która, zamiast zajmować się historycznym rozwojem myśli Augustyna (augustynizmem) i Tomasza (tomizmem), chce raczej skoncentrować się na stosunkach pomiędzy tymi dwoma wielkimi myślicielami.

Trzy główne tezy:

a) teza tomistyczna: Tomasz to rozwój i dopełnienie Augustyna; zaakceptował bowiem i rozwinął to, co było do zaakceptowania i do pogłębienia, a odrzucił to, co było do odrzucenia; przede wszystkim zaś wyraźnie odróżnił rozum i wiarę, porządek naturalny i nadnaturalny, zważywszy, że u Augustyna nie zawsze wyraźna jest linia demarkacyjna, a w każdym razie sprawia kłopoty i rodzi wątpliwości. W konsekwencji, po Tomaszu nie można już wracać do Augustyna, ponieważ Tomasz oznacza znoszącą akceptację (*inveramento*) Augustyna; nie trzeba już być augustynistą, ponieważ prawdziwy augustynizm znajduje się w Akwinacie, wzbogacony, pogłębiony, rozwinięty.

b) teza augustyńska: Tomasz przystosował Augustyna do swego arystotelizmu; preponderancja tomizmu doprowadziła do przytłoczenia Augustyna i augustynizmu; istnieje jednak autentyczny i wieczny augustynizm, który powinien być odzyskany, „duch" augustyński w sposobie filozofowania, nie będący tomistycz-

nym, żywy augustynizm, pozostawiony przez Tomasza poza obrębem własnego systemu.

c) teza krytyczna: Augustyn nie roztapia się w Tomaszu (żaden wielki myśliciel nie roztapia się w drugim), ale pozostaje ze swoją „prawdą" jako jeden z wiecznych momentów filozofii chrześcijańskiej, na równi z Akwinatą (dlatego też można zawsze „wracać" do Augustyna — podobnie zresztą jak do każdego innego myśliciela, również do Talesa — ale po to, żeby go przemyśleć na nowo), co wcale nie oznacza, że jeden miałby być antytezą drugiego; przeciwnie, ich myśli, przynajmniej w niektórych tezach podstawowych, uzupełniają się wzajemnie i integrują.

Jeśli to może mieć jakieś znaczenie, ja sam zaliczam się do zwolenników tej ostatniej tezy.

Nie bierzemy tu pod uwagę czwartej tezy, głoszonej przez idealistyczny historyzm, który widzi w scholastyce przezwyciężenie patrystyki, w odrodzeniu przezwyciężenie scholastyki i tak dalej, zgodnie z protagoreizmem, który utożsamia prawdę z rozwojem historycznym. Nie możemy tu powstrzymać się od podkreślenia, że — w sposób bardzo dziwny — istnieje pewna zbieżność, niezależnie od różnicy zdań w sprawie absolutnej historyczności prawdy, pomiędzy tezą tomistyczną (albo tezą niektórych tomistów) a tezą idealistyczną: Tomasz „znosząco zaakceptował" i „przezwyciężył" definitywnie Augustyna; również ta definitywność pojęta jest w sensie heglowskim: filozofia tomistyczna jest prawdą definitywną i nie ulegającą żadnym modyfikacjom, jest filozofią wieczną — *philosophia perennis*. Również Hegel twierdzi, że jego filozofia jest ostatnią, stanowiąc punkt dojścia procesu Idei, czyli stawania się Ducha: po nim nie może być już

żadnej filozofii; podobnie, dla niektórych tomistów, wszystko to, co powstało później poza obrębem tomistycznej metafizyki, jest błędem. Ale, dzięki Bogu, filozofowało się i pogłębiało po Augustynie i po Tomaszu (który nie jest odpowiedzialny za „ipse dixit" swoich apologetów, wygodną formułę zwalniającą ich od trudu samodzielnego myślenia), a także po Heglu; i zawsze się będzie filozofować, a przynajmniej czynić to będą ci, którzy mają odpowiedni umysł i serce do tej roboty. W przeciwnym przypadku, przy założeniu, że filozofia zakończyła się na Tomaszu (dla tomistów) czy na Heglu (dla heglistów) albo trzeba się ograniczyć do powtarzania i obrony, przy pomocy łatwych przystosowań, prawdy poznanej definitywnie w całości (jak to czyni tomistyczny i heglowski scholastycyzm), albo trzeba się zająć działaniem, praktyką, sferą świecką, jak to czynią z każdym dniem w coraz większym stopniu intelektualiści „zaangażowani", zgodnie z radami udzielanymi przez heglistę Marksa po „zmierzchu" filozofii klasycznej, która wyczerpała się wraz z Heglem i w Heglu.

Wreszcie, uważam za konieczne odróżniać „sąd historyczny" od „sądu teoretycznego". Historycznie biorąc, niektóre tezy augustyńskie nie są tezami tomistycznymi, podobnie jak Platon nie jest Arystotelesem; ale z sądu historycznego, który rejestruje różnice pomiędzy Augustynem a Tomaszem, nie wynika wcale niezgodność pomiędzy nimi. Teoretycznie biorąc, tezy augustyńskie mogą być interpretowane w duchu tomistycznym (i to właśnie czynił Tomasz), podobnie jak tezy tomistyczne — w duchu augustyńskim; ale oba rodzaje sądów należy odróżniać, aby nie zniekształcać i nie gubić perspektywy historycznej w interpretacji

teoretycznej, nawet jeśli się ich nie oddziela i chociaż są nierozdzielne.

To zaś są moim zdaniem kwestie, nad którymi warto podyskutować.

1) Dla Augustyna, filozofia to *fides quaerens intellectum* (jak później powie św. Anzelm), to wiara, która poprzez intelekt (filozofię) stara się, w takim stopniu, w jakim to jest możliwe, uczynić zrozumiałą prawdę objawioną, albo lepiej: sprecyzować przemawiające za nią „racje". W zakończeniu dzieła *Contra Academicos* (ks. III, rozdz. 20, n. 43) czytamy: „nie ulega wątpliwości, że autorytet i rozum to dwie ważkie racje, które nas pobudzają do poznawania. Co do mnie, jest pewne, że nigdy nie oddalę się od autorytetu Chrystusa, ponieważ nie ma innego, większego autorytetu. Co się zaś tyczy tego, co powinno być poszukiwane rozumem, najsilniejszy bodziec znajduję w skłonności, która sprawia, że niecierpliwie pragnę poznać prawdę, nie tylko za pośrednictwem wiary, ale również za pośrednictwem rozumu". Również w późniejszych pracach Augustyna nie ma wiary bez przygotowania rozumu do wierzenia i nie ma zrozumienia bez wiary. Sądzę, że stanowisko Tomasza nie różni się w sposób istotny od tego stanowiska.

2) Dla Augustyna, filozofia może pogłębić, ale nie może rozwiązać swego istotnego zagadnienia, mianowicie sensu i celu egzystencji. Stawia ten problem i stara się go zgłębić, ale w gruncie rzeczy przekonuje się (i to jest aktem racjonalnym, a więc jeszcze filozofią), że nie może rozwiązać tego zadania. Jeżeli rozważania są „prawidłowe" a filozofia „dobra" — powiada Amato Masnovo — to zauważa ona, że jej ostatnie słowo kieruje się do pierwszej z prawd objawionych,

to znaczy, że punkt dojścia rozumu jest jednocześnie punktem wyjścia dla drogi prowadzącej przez szlaki nadracjonalne. Inaczej mówiąc, filozofia stawia problem, którego sama nie może rozwiązać; i właśnie w ten sposób, od swego wnętrza, „otwiera się" na wiarę. Problem zbawienia, który interesuje człowieka w sposób absolutny (a więc również filozofię) jest problemem filozoficznym, ale nie może być rozwiązany przez filozofię. Dlatego filozofia popycha człowieka w kierunku religii racjami filozoficznymi; wskazuje „cel", a nie może wskazać „drogi". Jest to jeden z podstawowych zarzutów jakie stawia Augustyn „platonikom".

Sądzimy, że również dla Tomasza jest tak samo; filozofia (*Summa contra gentiles*) nie jest czystą nauką, ale mądrością (Bóg jako ostateczny cel naszych aspiracji).

3) Dla Augustyna, gwarancją prawdziwości sądów jest niezmienność Boga; a więc niezmienność „poznawcza" jest gwarantowana przez niezmienność „ontologiczną", która ją także autentyzuje. Niezmienność poznawcza jest wcześniejsza od wszelkiego doświadczenia zmysłowego; nie jest jednak „wrodzona" na sposób platoński, lecz „obecna" w nas. Czy w tej sprawie jest zgodność pomiędzy Augustynem a Tomaszem? Nie jestem skłonny powiedzieć: nie, ale, z drugiej strony, doradzałbym ostrożność, żeby zbyt pochopnie nie powiedzieć: tak.

4) Inna *vexata quaestio* to „oświecenie". Czy interpretacja tomistyczna, która rozumie je w taki sposób jak arystotelesowską „abstrakcję", jest właściwa? A z drugiej strony, czy „abstrakcja" u Tomasza jest tożsama z abstrakcją u Arystotelesa? Jeżeli zaś nie jest

tożsama, to czy i w jakim stopniu augustyńskie pojęcie „oświecenia" wpłynęło na dokonaną przez Tomasza modyfikację arystotelesowskiego pojęcia abstrakcji? Czy przyjąwszy historycznie, że „oświecenie" to nie to samo co arystotelesowsko-tomistyczna abstrakcja, byłoby mimo to i do jakiego stopnia możliwe teoretycznie pojmować „oświecenie" w terminach abstrakcji? Mam nadzieję, że dyskusja przyczyni się do wyjaśnienia i pogłębienia moich pytań.

5) Fundamentem doktryny abstrakcji jest substancjalna jedność duszy i ciała, filar tomistycznej antropologii. Do jakiego stopnia jest ona zgodna z antropologią augustyńską? I czy Tomaszowi udaje się przy pomocy arystotelesowskich elementów „materii" i „formy" ufundować antropologię zgodną z chrześcijańskim pojęciem człowieka? A jeśli tak (jak o tym jesteśmy przekonani), to Tomasz nie zawdzięcza tego Arystotelesowi, lecz Augustynowi, który — jeśli chodzi o problem relacji pomiędzy duszą a ciałem — nie jest platonikiem, podobnie jak Tomasz nie jest arystotelikiem.

6) Dla Augustyna, podobnie jak dla platoników, poznanie ludzkie ma charakter reprezentatywny, jest obrazem, a nie posiadaniem prawdy; dla Arystotelesa, jeśli nie mylę się, jest posiadaniem prawdy. A jak ta sprawa wygląda u Tomasza: poznanie ludzkie jest obrazem czy posiadaniem prawdy? Odpowiedź na to pytanie zależy od sposobu pojmowania arystotelizmu Akwinaty, który niewątpliwie był przesiąknięty augustyńskim platonizmem.

7) Dla Augustyna problemem są człowiek i Bóg; również i dla Tomasza, ale Tomasz umieszcza pomiędzy człowiekiem a Bogiem świat; powstaje pytanie: do jakiego stopnia problem kosmologiczny sprzyja lep-

szemu rozumieniu problemu antropologicznego i teologicznego? Myśl grecka ma charakter kosmo-teologiczny; człowiek jest dla niej częścią kosmosu, w którym Bóg jest wierzchołkiem oraz samym porządkiem; idea kosmologiczna rozciąga się więc na ideę antropologiczną i teologiczną. Koncepcja żydowsko-chrześcijańska jest teo-antropologiczna: Bóg i człowiek oraz świat uczyniony dla człowieka, który jest jego częścią. Augustynizmowi, koncentrującemu się na „Bogu i człowieku" grozi niebezpieczeństwo akosmizmu, tkwiące w każdej formie platonizmu; natomiast tomizmowi wyłącznie arystotelesowskiemu grozi niebezpieczeństwo kosmologizmu. Do jakiego stopnia Tomasz, mimo że jest arystotelikiem, pozostaje w obrębie chrześcijańskiej koncepcji antropologicznej, i do jakiego stopnia Augustyn, mimo że jest „platonikiem", uznaje byt świata? Obaj posługują się, również na terenie filozofii, zasadą kreacji, konieczną i wystarczającą dla uniknięcia zarówno kosmizmu, jak akosmizmu, aby ufundować antropologię teocentryczną, która uznaje rzeczywistość świata. W tym punkcie, jak sądzę, Augustyn i Tomasz integrują się wzajemnie i dopełniają.

8) Tomasz ujmuje osobę ludzką jako byt do zdefiniowania, przedmiot doświadczenia naukowego; Augustyn nie definiuje, ale żyje tym problemem; osoba nie jest dla niego przedmiotem doświadczenia zewnętrznego, lecz doświadczenia wewnętrznego. U Akwinaty mamy do czynienia z bardziej spekulatywnym ujęciem tego problemu, u Augustyna z ujęciem przeważająco psychologicznym, ale jego psychologia zna głębie ontologiczne i metafizyczne; z drugiej strony, naukowe doświadczenie Akwinaty nie ignoruje świata wewnętrznego.

9) Woluntaryzm czy intelektualizm? W tej kwestii, bardziej niż w jakiejkolwiek innej, warto posłużyć się dystynkcją, odróżniając Augustyna i augustynizm, Tomasza i tomizm. Istnieją liczne i zgodne ze sobą teksty i formuły augustyńskie, które brzmią jak obrona a nawet jak głoszenie prymatu intelektu, z drugiej strony Tomasz nie jest bynajmniej sztywnym intelektualistą: na przykład w „pięciu drogach" chodzi o to, żeby dusza szła od świata do Boga całą sobą.

10) I na zakończenie: dla Tomasza, jak dla Arystotelesa, przedmiotem metafizyki jest realność jako realność; natomiast dla Augustyna — realność jako prawda. Czy te dwa stanowiska metafizyczne są całkowicie różne? Sądzę, że byłoby warto zbadać, co Tomasz rozumie przez „realność", a Augustyn przez „prawdę".

Oto są kwestie, które przedstawiam do dyskusji jak najbardziej obiektywnej i zaangażowanej, przekonany, jeśli chodzi o mnie, że nawet tam, gdzie nie ma zgodności, nie ma też niesprowadzalnej antytezy i że, przynajmniej w wielu punktach, jest integracja i wzajemne dopełnianie się: są to dwa sposoby różne, ale nie przeciwstawne i nie takie, aby ich nie można było ze sobą pogodzić, dwa sposoby pogłębiania tej samej prawdy; dwa wieczne momenty myśli ludzkiej, stworzone do tego, żeby się ze sobą spotkać.

[Z Postylli, którą Sciacca uzupełnił później tę swoją pracę, warto przytoczyć dwa istotne fragmenty:]

„Również w filozofii niechrześcijańskiej można odnaleźć — i odnajdywane są — elementy chrześcijańskie, to znaczy racjonalne prawdy, które znajdują się w tekstach objawionych, nie znane myśli przedchrześ-

cijańskiej, albo widziane przez nią w sposób niewłaściwy czy odmienny. Na przykład problemy człowieka jako jednostki, problemy ducha, historii, wolności, nieśmiertelności osobowej (cała problematyka antropologiczna), w taki sposób, w jaki były stawiane, pojmowane i pogłębiane przez filozofów chrześcijańskich a także niechrześcijańskich, którzy żyli po Objawieniu, były prawie całkowicie nie znane światu klasycznemu. W tym sensie, jako chrześcijańska kwalifikuje się ta filozofia, która przyjmuje i wykorzystuje prawdy chrześcijańskie albo która stawia i rozwiązuje te problemy z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, która nie jest jedną z wielu doktryn, ludzką i naturalną, ale jest Prawdą objawioną (nie jedną z wielu religii, ale religią), która wprawdzie zawiera prawdy (jak te, o których była mowa wyżej) racjonalnie zrozumiałe, ale zawsze związane z prawdami wiary [...]

Umberto A. Padovani powiedział (na zjeździe w 1947 r.) *explicite*, że: a) filozofia, nawet ta, która nazywa siebie antymetafizyką, jest zawsze metafizyką, ponieważ implikuje jakąś koncepcję rzeczywistości, b) metafizyka arystotelesowska jest jedyną metafizyką prawdziwą. — Nie zgadzam się z pierwszym punktem, ale jeszcze bardziej nie zgadzam się z punktem drugim: zaprzeczam, jakoby metafizyka arystotelesowska, wzięta jako całość, była jedyną prawdziwą. Taka metafizyka arystotelesowska, w której brak jest pojęcia osoby, która uważa realność na „nieintelligibilną", nie uznaje nieśmiertelności duszy, ujmuje Boga kosmologicznie jako bezosobowy nieruchomy Motor świata, jest w całości do przerobienia; i właśnie św. Tomasz przerobił ją — wbrew autentycznemu arystotelizmowi Awerroesa i wykorzystując św. Augustyna. A poza tym

nie istnieje i nigdy nie będzie istnieć metafizyka, filozofia, definitywna; nie ma żadnej „filozofii wieczystej", istnieje tylko wieczne ludzkie filozofowanie".

Croce jako kryptomarksista (1946)

Przekład fragmentów artykułu pt. *Croce come Marx,* opublikowanego pod pseudonimem Stefano Lorenzo de' Paoli w katolickim czasopiśmie „Humanitas" (1946, nr 11), według tekstu opublikowanego w *Opere complete,* t. 23, Milano 1965, s. 295 - - 300, 304 - 305, 307 - 312.

W kwietniu 1895 r. pojawia się coś nowego i decydującego w życiu intelektualnym Benedetta Crocego: Antonio Labriola, którego wykładów z etyki słuchał Croce w 1884 r. i który być może obudził w nim „pewne zainteresowanie dla kwestii społecznej", przysłał mu z Rzymu do przeczytania i wydrukowania „pierwszy ze swoich szkiców o materialistycznym pojmowaniu dziejów, a mianowicie szkic o *Manifeście komunistycznym*". Croce przeczytał ten szkic raz i jeszcze raz i poczuł, że „na nowo zapala się cały jego umysł" i nie mógł już oderwać się „od tych myśli i problemów"; odrzucił precz badania nad obecnością Hiszpanii w życiu włoskim i zabrał się „na wiele miesięcy, z niedającym się opisać zapałem, do studiowania nie znanej mu dotąd Ekonomii". Posłuchajmy, co na ten temat pisze sam Croce: „[...] studiowałem głównych klasyków tej nauki i przekartkowałem wszystko to, co nie miało popularnego charakteru w literaturze socjalistycznej; i, wciąż nastawiony na to, aby opanować istotne punkty i wyjaśnić sobie kwestie najtrudniejsze, stałem się, w krótkim czasie, istotnie zorientowanym

w tej dyscyplinie, ku zdziwieniu Labrioli [...]" i „ku osłupieniu" niektórych przyjaciół, będących „zawodowymi ekonomistami". „A studia ekonomiczne, które w marksizmie są tożsame z ogólną koncepcją rzeczywistości, czyli z filozofią, dały mi okazję do powrotu do problemów filozoficznych, a w szczególności do problemów etyki i logiki, a także w ogóle do koncepcji ducha i różnych sposobów jego działania". Croce postanowił powrócić do historii „uzbrojony w ekonomię i materializm historyczny" i już nawet naszkicował zarys takiej właśnie historii Włoch Południowych. Ten marksistowski ferment wzbudził w nim „po raz pierwszy coś, co wydawało się pasją polityczną". „W tym ogniu spalił się także mój abstrakcyjny moralizm" — bo kilka lat wcześniej kwestia społeczna była dla Crocego „problemem abstrakcyjnie moralnym" — „i zrozumiałem, że nurt historii ma prawo porywać ze sobą i miażdżyć jednostki"; również i dlatego, że nie miał sympatii „dla obiegowego i konwencjonalnego liberalizmu polityki włoskiej". Zakochany w marksizmie, sądził, że „oddycha wiarą i nadzieją wizji odrodzenia rodzaju ludzkiego, wyzwolonego przez pracę i w pracy" [1].

Tak więc Croce, według swoich własnych wyznań: a) powrócił do studiów historycznych pod wpływem studiowania ekonomii i ekonomii marksistowskiej, b) zrozumiał dobrze, bardzo dobrze, że nurt historii ma prawo „porywać i miażdżyć jednostki", c) powiada, że jego głęboka miłość do liberalizmu, do tego, co potem nazwie „religią wolności", to sprawa póź-

[1] B. Croce: *Contributo alla critica di me stesso*, Bari 1926, s. 25, 28, 34 - 36.

niejsza. Dopiero później stał się filozofem „filozofii ducha", a więc takiej koncepcji rzeczywistości, która, jak to można przypuszczać, nie jest koncepcją ekonomistyczną i materialistyczną, nie jest koncepcją marksistowską, ale zawiera inne rozumienie filozofii i jej problemów, nowy sposób rozumienia historii, porzucenie przekonania, że nurt tej ostatniej ma „prawo porywania i miażdżenia jednostek". Według Crocego to właśnie miało miejsce: „Ale ta moja pasja polityczna i ta wiara nie trwały długo: wiara uległa korozji na skutek krytyki, jakiej poddałem pojęcia marksizmu, krytyki tym poważniejszej, że chciała ona być obroną i poprawieniem; krytyka ta przejawiła się w serii szkiców napisanych w latach 1895 - 1900 i zebranych później w tomie *Materializm historyczny i ekonomia marksistowska;* osłabła także pasja polityczna, ponieważ natura *tamen usque recurrit,* a moją prawdziwą naturą była natura człowieka studiującego i myślącego" [2]. A więc kubeł zimnej wody wylany na zapał do marksizmu jako koncepcji ekonomicznej i światopoglądu; zastąpienie materializmu dialektycznego spirytualizmem również dialektycznym i również o proweniencji heglowskiej, ale Hegel był tu widziany inaczej, niż go widział Marks, i zreformowany w swojej dialektyce. Jednakże spotkania intelektualne pozostawiają często ślady, których nie da się zatrzeć: zastanówmy się więc, jakie to znaki pozostawiły szpony (*le unghie*) Marksa i marksizmu na umyśle i dziele Benedetta Crocego?

W swojej krytyce materializmu historycznego Croce zamierza poddać rewizji podstawy ekonomii marksis-

[2] Tamże, s. 36 - 37.

towskiej, żeby wykazać jej naukową słabość; istotnie, jego krytyka pojęcia „nadwartości" [...] trafia marksizm w samo serce, w jego fatalistyczny, rewolucyjny i profetyczny dialektyzm. Croce, w okresie pierwszej wojny światowej, mógł napisać swój głośny artykuł *Koniec socjalizmu* i wstąpić w związek małżeński, bez ryzyka rozwodu, z liberalizmem — który najpierw służył mu do polemiki z faszyzmem, a teraz służy mu do polemiki z marksizmem — w głębokim przekonaniu, że odrzucił materialistyczne przesłanki marksizmu, redukowanie wszelkiej działalności ludzkiej do ekonomii, a historii do walki klas, do konfliktu antagonistycznych sił kapitału i pracy oraz jego ewolucji aż po przekształcenie struktur ekonomicznych. Ale tu właśnie jest punkt, który naszym zdaniem jest dwuznaczny i dyskusyjny.

Marks nauczył Crocego wielu rzeczy, a zwłaszcza jednej: doceniania doniosłości czynnika ekonomicznego, którego nie można lekceważyć ani potępiać z moralistycznego punktu widzenia, ale w którym trzeba widzieć jedną z istotnych i nieodmiennych form ludzkiej działalności (człowiek jest bowiem również ciałem i życiem w świecie), a wskutek tego jeden z elementów dynamiki historii i kanonów interpretacyjnych: działalność ekonomiczna, nie będąca sama w sobie czymś niemoralnym, jest siłą witalną i zdrową, posiadającą własne usprawiedliwienie i autonomię. Croce przyjmuje tę zasadę, która sprawia, że marksistowska koncepcja historii jest bardziej naturalistyczna niż realistyczna, a jej dialektyka jest nie konkretna, lecz materialistyczna. Istotnie bowiem Marks wyrywa z przeżuwającego panlogizmu Hegla jeden istotny element ludzkiej rzeczywistości i głosi jego autonomię; z drugiej strony,

tendencja uniwersalizująca dialektyzmu heglowskiego prowadzi go do panekonomizmu, natomiast antynomiczność tego dialektyzmu popycha go do prorokowania rewolucyjnych katastrof i końcowego, ostatecznego triumfu nowej cywilizacji pracy i społeczeństwa jednorodnego.

Hegel, systematyk idealizmu logicznego, jest krytykiem tego, co bezpośrednie i irracjonalne; w tym jest on antyromantykiem, mimo że posiada „romantyczną" koncepcję rozumu; Croce jest romantykiem w swoim rewindykowaniu autonomii sztuki, jak również w potępieniu ascetycznej koncepcji życia zwróconej ku zaświatom, jakkolwiek jest daleki od gloryfikowania tego, co instynktowne i żywiołowe. Być może studia nad marksizmem, który taką wagę przywiązuje do szczegółów, przyczyniły się do tego, że wyjaśnił sobie pojęcie sztuki jako poznania tego, co szczegółowe, poza estetyzmem romantycznym i poza negacją heglowską, uznając to poznanie za doskonałe samo w sobie i niezależne a w poznaniu tego, co ogólne, widząc poznanie zapośredniczone przez myśl. W podobny sposób Croce (a tu wpływ Marksa jest oczywisty) odrzuca etykę opartą na tym, co irracjonalne, na instynkcie, na namiętności, ale przyjmuje autonomię momentu ekonomicznego, interesu, korzyści. W ten sposób marksistowska rewindykacja tego, co szczególne, przyczynia się do sformułowania dwóch podstawowych pojęć croceańskiej koncepcji rzeczywistości: autonomii sztuki i autonomii ekonomii. Jak sztuka, mimo że jest autonomiczna, nie czyni zbędnym poznania zapośredniczonego, czyli filozoficznego, ale wymaga go, podobnie ekonomia (i tu Croce sądzi, że oddala się od Marksa), mimo że również jest autonomiczna i nieusuwal-

na, wymaga momentu moralnego, dla którego jest ona tylko materią, stopniem przedmoralnym (gdy sztuka jest stopniem przedlogicznym, czyli alogicznym stopniem poznania); co więcej, bezpośredniość potrzeby i namiętności jest zapośredniczana i potwierdzana w wyższej świadomości etycznej, będącej zwycięstwem nad instynktami i zwierzęcością. Z drugiej strony, etyka traci wszelki charakter pozaświatowy: jest nauką świecką, życiem zgodnym z rozumem i z cnotą, bez ascetycznych rygoryzmów i ekscesów namiętności.

W tym tkwi jądro myśli Crocego: a) autonomia sztuki jako momentu przedlogicznego, czyli alogicznego momentu ducha i konieczność poznania zapośredniczonego, czyli filozoficznego; stąd problem stosunku pomiędzy sztuką a filozofią, pomiędzy poznaniem szczególnego a poznaniem ogólnego; b) autonomia momentu ekonomicznego, przedmoralnego, czyli amoralnego, i konieczność życia moralnego, skąd się rodzi problem stosunku pomiędzy chceniem szczególnego a chceniem ogólnego, pomiędzy korzyścią a dobrem. Sztuka, filozofia, ekonomia, moralność: cztery różne formy aktywności ducha, pomiędzy którymi odbywa się krążenie: filozofia neguje sztukę, a jednocześnie zachowuje ją jako ekspresywną formę samej filozofii; moralność neguje ekonomię, a jednocześnie zachowuje ją jako element konkretny i indywidualnie określony. Podobnie jak nie ma teoretycznej ogólności bez intuicji, tak nie ma praktycznej uniwersalności bez tego, co indywidualne, czyli bez stopnia ekonomicznego.

Należy zauważyć, że a) oba pojęcia, które Croce wypracował jako pierwsze, pod wpływem bezpośredniego zainteresowania się nimi, a więc pojęcie ekonomii i pojęcie sztuki, to jest właśnie ten świat tego, co szcze-

gólne i jednostkowe, „konkretne", który Marks rewaloryzował i rewindykował w obrębie idealizmu logicznego Hegla. Logika i moralność zrodziły się później z potrzeby uzupełnienia systemu i dla wyjaśnienia dwóch pierwszych pojęć, a nie z autentycznej potrzeby Crocego, który pozostał „filozofem" tych „dwóch nauk ścisłych: estetyki i ekonomii", zgodnie z tytułem jednego z jego głośnych artykułów, b) Croce, podobnie jak Marks, wyprawił pogrzeb temu, co „martwe" w systemie Hegla, a więc temu, co metafizyczne, „teologiczne" czy „teologizujące"; Croce pozbawił sztukę i moralność jakiegokolwiek sensu religijnego, zubożył filozofię, pozbawiając ją problemu bytu: czysta świeckość, czyli absolutny immanentyzm, zupełnie tak samo jak w ametafizycznym i areligijnym świecie Karola Marksa.

Jeśli się zauważa doniosłość, jaką w croceańskim „usystematyzowaniu" rzeczywistości posiadają estetyka i ekonomia, wówczas staje się oczywiste, mimo wszelkich krytyk, że wpływ Marksa na Crocego miał znaczenie decydujące i determinujące. Studia nad marksizmem nie były zwykłym epizodem w formowaniu się i rozwoju myśli Crocego, ale stanowiły spotkanie zainteresowań intelektualnych; *Materializm historyczny i ekonomia marksistowska* to nie rezultat kilku lat studiów nad jednym z wielu przedmiotów, ale książka, która stanowi jeden z kluczy do przeniknięcia w głąb i zrozumienia duszy tak zwanego croceanizmu; jak Marks zadekretował śmierć filozofii klasycznej, opowiadając się za „nie-filozofią", podobnie Croce, filozof nauk świeckich, sporządziwszy akt śmierci filozofii przy pomocy słownictwa „szczegółowego", pisze „nie-filozofię" ducha [...]

Croce nie chce nic wiedzieć o metafizyce, o Bogu, o świecie, o duszy; dla niego problem bytu jest „nie-problemem", problem transcendencji nie budzi w nim żadnego zainteresowania [...] rozwiązywanie problemów „ostatecznych" i „hipotetycznych" nie jest owocem myśli, ale „wyobraźni"; w ten sposób rodzą się metafizyki „o pięknej aparycji", rzeczy „nie myślane i nie czynione" [...] Dla Crocego problem Boga jest „nie-problemem", owocem „wyobraźni"; należy do „rzeczy nie myślanych i nie czynionych", ponieważ tam, gdzie nie ma dzieł i faktów, gdzie nie ma „historycznej konkretności", tam nie ma problemu. Croce, podobnie jak Marks i marksiści, jest jednostronny: fakty to dla niego „świętość" [...]

Czy wśród tej rozrzutności „konkretu" jest przynajmniej w filozofii Crocego miejsce dla jednostki, dla osoby ludzkiej? Dla Crocego absolutnym celem życia, a zatem i najwyższym ideałem moralnym, jest faktyczna pracowitość, nieustanna codzienna praca. Nie chodzi mu o szczęście żyjącego w odosobnieniu mędrca starożytnego ani o błogość chrześcijańskiego ascety (z którego Croce sobie drwi), ale o aktywną działalność człowieka twórcy (*homo faber*): oto najbardziej laicka religia Ludzkości przypominająca koncepcje Comte'a i Mazziniego, czysta wiara zlaicyzowana w myśli, która bierze w siebie życie i jest płodna w nowe życie, o czym czytamy w jednym z tak bardzo dyskutowanych *Fragmentów etyki*; wulgarne ignorowanie potęgi działania mistyki katolickiej („wiara góry przenosi"), tak dobrze pokazanej na przykład przez Bergsona — Croce jest w tym zgodny z marksizmem, dla którego wzorem aktywnej działalności jest ruch stachanowski. Oczywiście, praca, codzienny

ludzki trud to rzecz święta, ale Croce wydaje się przy tym zapominać o osobie ludzkiej, nie widzi niczego poza dziełami; historia, powiada Croce, nie jest historią ludzi, ale historią dzieł. Marks, jak to pokazaliśmy wyżej, nauczył go w latach młodzieńczych, że „nurt historii ma prawo porywać i miażdżyć ludzi"; Croce o tym nie zapomniał i w tym punkcie nie ma marksisty bardziej ortodoksyjnego od niego. Posłuchajmy go: „Rzeczywistość i prawda przysługują zawsze dziełu, które pod względem empirycznym jest zawsze ponadindywidualne, a pod względem filozoficznym jest zawsze uniwersalno-jednostkowe; i dzieła ukończonego nie można odrzucić ani poprawić, ponieważ takie, jakim ono jest, stanowi nieusuwalną część świata, który w nas żyje i z nami się utożsamia (*coincide*)" [3]. Protagonistą nie jest jednostka, „ale jedynie duch, który formuje jednostki i przekształca je w swoje narzędzia" [4]; a więc rzeczywistością osoby jest dzieło, którego autorem (protagonistą) nie jest jednostka, będąca tylko narzędziem, ale jedynie duch [...] Dla Crocego jednostka umiera w dziele [...] Nie chodzi o ideały, nie chodzi o wzbogacenie osobowości, nie chodzi o osobę i dzieła, ale tylko o dzieła. A czym są inni? Przyjaciele, rodzice, bracia? To rzeczy nieprawdziwe: są oni tylko i „po prostu" narzędziami naszej pracy. Każdy z nas jest narzędziem własnej pracy: tylko produkcja się liczy; to ostatnie słowo historycznego wyroku zamyka niemą trumnę osoby ludzkiej. Zastąpmy w croceańskiej definicji jednostki — uniwersalnego Ducha zin-

---

[3] B. Croce: *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1941, s. 143.

[4] B. Croce: *La storia come pensiero e come azione*, Bari 1940, s. 208.

dywidualizowanego i uszczegółowionego — dwa pierwsze słowa przez „uniwersalną Materię" (a zastąpienie to nie ma charakteru pojęciowego, lecz tylko słowny, ponieważ Duch Crocego jest metafizycznie identyczny z Materią Marksa), okaże się, że redukcja Crocego do Marksa w kwestii osoby jest bezapelacyjna [...]

Powstaje więc pytanie, czego w humanistycznym spirytualizmie Crocego, podobnie jak w naukowym materializmie Marksa nie można sprowadzić do ekonomii? Autonomiczny element ekonomiczny jest istotny dla dynamiki rzeczywistości historycznej, stąd: a) nauki przyrodnicze i matematyczne, prawo, działalność prawna redukują się do ekonomii; b) metafizyka nie ma lepszego losu; c) również religia podlega takiej samej redukcji; d) osoba zostaje unicestwiona w dziele, a wraz z nią w dziełach, czyli w wytworach pracy zostają pogrzebane wolność i moralność. Cała rzeczywistość zostaje utożsamiona z historią, sprowadzona do faktów, do dzieł; tylko ich dotyczą wyroki historii.

Powtarzam: młodzieńcze rozczytywanie się w Marksie miało dla Crocego znaczenie decydujące: w marksizmie odkrył bliźniaczą duszę, koincydującą z jego zainteresowaniami badacza [...] Marksizm, syn heglizmu i jedna z jego najbardziej płodnych interpretacji, wychodzi z najbardziej nieprzejednanej przesłanki immanentystycznej; w tym punkcie pomiędzy Marksem i Crocem zachodzi koincydencja; obaj zdeteologizowali Hegla, wyeliminowali z jego systemu to, co było metafizyką, zredukowali jego historyzm skoncentrowany na dialektycznym rozwoju Idei do dialektyki faktów [...]

ALFREDO PARENTE

Croceańskie pojęcie witalności (1970)

Przekład fragmentów artykułu pt. *Il concetto crociano della vitaliá* („Rivista di Studi Crociani", 1970, nr 4, s. 399 - 409).

W 1958 r. napisałem krótki szkic o ostatnich refleksjach Crocego nad pojęciem witalności, które wydały mi się, bardziej niż innym komentatorom jego nowych pozycji myślowych, wyjątkowo interesujące i nie pozbawione ładunku rewolucyjnego w obrębie tego samego usystematyzowania „filozofii ducha", które mój mistrz zachowywał, w zasadniczych zarysach niemal do owego czasu.

Mój szkic drukowany był w trzech odcinkach (1 — *Pojęcie witalności*, 2 — *Witalność a życie moralne*, 3 — *Witalność a uczucie*) w rzymskim dzienniku „Il Messaggero" (25 stycznia, 4 i 11 lutego 1958 r.) [...] i nie uszedł uwagi Francesca Flory, który, będąc filologiem (*letterato*), był znacznie bardziej uzdolnionym, poważnym i wrażliwym filozofem od wielu tych, którzy zawodowo uprawiają filozofię; zaproponował mi on przedruk tego szkicu w wydawanym przez siebie czasopiśmie „Letterature Moderne" i wydrukował go w numerze X-1.

Mimo to mój krótki szkic przeszedł wówczas prawie

niezauważony; mówię tu nie tylko o antycroceanistach, którzy, najczęściej, znają dzieło Crocego w sposób powierzchowny, schematyczny i płaski, ignorując to, co piszą croceaniści, których, mimo tej ignorancji, określają wciąż jako „ortodoksów". Również najwięksi i najbardziej doświadczeni badacze myśli Crocego, tacy jak w pierwszym rzędzie Carlo Antoni, któremu posłałem nadbitkę, też nie zwrócili na ten szkic większej uwagi. Antoni i inni wraz z nim mieli bowiem i mają o myśli Crocego pojęcie niewątpliwie wnikliwe, ale nieco skostniałe, ujmując ją w tej postaci, jaką ona miała przy pierwszym zarysie systemu i nie zawsze śledzili kierunki, w jakich ta myśl rozwijała się w ostatnim okresie. Nie brakło sporadycznych wzmianek, ale o ile wiem i pamiętam, nikt poważnie nie zbadał moich, pod pewnymi względami zuchwałych rozważań, wniosków i konkluzji, nawet w tym celu, żeby mi się sprzeciwić; a i ja sam, nie powiem, że zapomniałem o moim szkicu, którym otworzyłem nowe perspektywy dla interpretacji i rozwinięcia niektórych podstawowych problemów „filozofii ducha", ale zajęty innymi i bardzo różnymi pracami, filozoficznymi i niefilozoficznymi, pozwoliłem mu spać, dopóki w ostatnich latach nie wróciłem do niego przy studiach nad etyką Crocego, która również ukazała mi się w perspektywie nowej i niezwykłej w stosunku do obiegowych interpretacji, właśnie w związku z nową intuicją witalności, na której, można powiedzieć, zakończyło się życie umysłowe filozofa neapolitańskiego wraz z jego życiem cielesnym.

Ale w ostatnich latach — a to, wraz z innymi i to licznymi symptomami, świadczy o wznowionym rozbudzeniu zainteresowań dziełem Crocego, któremu inne

„szkoły" starają się przeciwdziałać, ale którego nie mogą powstrzymać — z wielu stron naraz zwrócono uwagę na wątki przedstawione przez mnie w 1958 r., i bardzo wielu badaczy zaczęło mnie prosić o nadbitki tego szkicu, których nie mogłem dostarczyć, ponieważ było ich niewiele i szybko się wyczerpały [...] Niechże mi więc będzie wolno ekshumować i przedrukować tu, z niewielkimi poprawkami, moją krótką pracę sprzed 13 lat:

Ostatnim wielkim tematem, który zaprzątał umysł Benedetta Crocego był temat „witalności". Temat ten od bardzo dawna tkwił w organicznym systemie myśli filozofa neapolitańskiego, ale teraz powrócił pod tym imieniem i uderzał o próg jego świadomości i spowodował napisanie ostatniego przekazu; przekaz ten nie otrzymał jednak postaci systematycznie i rygorystycznie rozwiniętej ani tej jasności, którą zawsze odznaczały się jego pisma i w ten sposób, mimo pozornej prostoty, dotarł do nas jako cierpkie dziedzictwo, zmuszające nas do pracy.

W rzeczy samej, ostatnia definicja pojęcia „witalności" pozostawiona nam przez Crocego jest w dalszym ciągu, a jednocześnie już nie jest, starym identyfikowaniem jej z kategoriami ekonomii czy korzyści. Filozof miał pełną świadomość tego, że kategoria ta, postawiona przez niego u samego początku dialektyki, to znaczy ruchu i stawania się historii, zaczęła stawać się w toku ostatniej fazy jego umysłowego rozwoju przedmiotem nowych rozważań; zdziwiło go, że nikt nie wyraził gotowości do podjęcia tej jego propozycji wykonania pracy myślowej, i w krótkiej serii szybko rzuconych na papier notatek, napisanych w roku poprzedzającym jego śmierć, podjął sam ten temat, nie bez pew-

nej domieszki ironii, zadowolony, że mimo 85 lat może dać świadectwa niezagasłej ciekawości badawczej i spekulatywnej żywotności i nie wyczerpanego kłębienia się myśli.

Jest więc rzeczą jasną, że mało interesujące są te interpretacje ostatnich pism Crocego o „witalności", które nie wykraczają poza pierwotną koncepcję identyczności witalnego z ekonomicznym i nie podejrzewają, że w pismach tych tkwią nowe drożdże, zmuszające do spojrzenia z nowej strony na cały filozoficzny system Crocego, a zwłaszcza na kompleks problemów etycznych.

Z pewnością, interpretacja tego punktu późnych rozważań croceańskich nie byłaby dziś trudna i kontrowersyjna, gdyby filozof po prostu zanegował tę identyczność witalnego i ekonomicznego, którą przyjmował, gdy doszedłszy do rewindykacji pozytywności i autonomii ekonomicznej formy ducha, zaczął precyzować i wzbogacać jej treść, włączając kolejno „korzystność" we wszystkich jej formach, a więc instytucje społeczne i prawne, życie polityczne w najszerszym znaczeniu tego słowa, życie uczuć i namiętności, życie zmysłów i potrzeb fizjologicznych. Co więcej, termin „witalność" wydawał się po prostu zastępować ów pierwszy, używany wcześniej, ponieważ był jego bliskoznacznikiem, ale szerszym i pojemniejszym; w ten sposób ów termin wydawał się wprowadzać tylko czystą i zwykłą zmianę w słownictwie, a nie zalążki i pierwsze oznaki głębokiej reformy filozoficznej.

Ale przecież niektóre wskazówki — w notkach Crocego z 1951 r. zebranych później pod tytułem *Hegel i początek dialektyki* w tomie *Badania nad Heglem (Indagini su Hegel)* — stawały się coraz bardziej wy-

eksplikowane i sugestywne, a witalność, mimo swojego związku ze specyficzną kategorią ekonomii i korzyści, zaczęła wznosić się do funkcji, którą chciałoby się nazwać „superkategorialną", będącą bodźcem dla wszystkich innych kategorii, prawdziwą *dynamis* realności i historii we wszelkich jej formach.

„Witalność jest konieczną integracją różnych form życia ducha, które nie miałyby głosu ani innych organów ani sił, gdyby — przez absurdalną hipotezę — zostały od niej oderwane" (tamże, s. 30). Nawet najczystsze wzruszenie estetyczne niesie ze sobą „w całej osobie ludzkiej dreszcz przyjemności [...] i, podobnie jak w sztuce, żywiołowo pojawia się ta przyjemność w nauce, ponieważ dotarcie do prawdy wzbudza radość i entuzjazm, a niekiedy nawet coś w rodzaju szału" (tamże, s. 30 - 31).

I nie tylko „korzyść lub witalność pełni funkcję integrującą inne formy ducha i wraz z tą integracją umacnia ich harmonię", ale także „w innym swoim aspekcie, prowokując nowe, spełnia funkcję rewolucyjną wysuwając problemy do rozwiązania przez sztukę, myśl i moralność. Ta niespokojność ducha *(irrequietezza dello spirito)* od niej się rozpoczyna, ponieważ witalność jest właśnie tą niespokojnością i niczym się nie zadowala" (tamże, s. 31).

[...] Oczy człowieka aktywnego (aktywnego we wszystkich formach pełnego trudu życia poznawczego nie w mniejszym stopniu niż życia praktycznego) w zestawieniu z błędnymi lub zgaszonymi oczami człowieka bezczynnego albo w momentach bezczynności, błyszszą tą radością, w której znajduje zapłatę jego pragnienie prawdy, dobrobytu, rozkoszy, piękna, dobra, płodności, wolności, godności, równowagi moralnej,

dzięki triumfowi przyjemności nad cierpieniem, który towarzyszy triumfowi pozytywności nad negatywnością w każdej formie życia. Aktywność jest euforyczna i pełna pasji, natomiast bezczynność i apatia zbiegają się ze sobą jak idealne bliskoznaczniki, ponieważ do pojęcia apatii należy to, co Croce nazywa „paraliżem woli"; i jedynie „umiłowanie życia" (*amor vitae*), uczucie we wszystkich swoich stopniach i odmianach i w swojej dialektycznej biegunowości przezwycięża ten paraliż, pobudza wolę i wyraża się we wszystkich formach życia aktywnego i pracowitego.

Siłą życiową świata jest zatem uczucie [...]

W tym krótkim szkicu starałem się o dwie rzeczy: pokazać, jak głębokie bodźce do nowych przemyśleń potrafił Croce zaproponować również w bardzo późnej, ostatniej fazie rozwoju swojej myśli i stwierdzić, że nie chodzi tu o drobne poprawki, ale o zasadnicze reformy, które naturalnie zmuszają do rewizji całego usystematyzowania myśli croceańskiej, aby uczynić bardziej jasnymi i możliwymi do przyjęcia niektóre niepewne i nieprzekonywające jego wypowiedzi i żeby odnaleźć dla tego systemu nową równowagę, wymaganą przez te innowacje.

L U I G I P A R E Y S O N

Prawda a interpretacja. Nie mistycyzm niewyrażalnego, lecz ontologia niewyczerpalnego (1971)

Przekład § 6 — *Non il misticismo dell'ineffabile, ma l'ontologia dell'inesauribile* z książki *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 27 - 28.

Terminy teologii negatywnej, jakkolwiek sugestywne i na swój sposób znaczące, bardziej nadają się do doświadczenia religijnego niż do rozważań filozoficznych, do których nie mogą być wprowadzane bez ryzyka radykalnych nieporozumień. Przede wszystkim bowiem fakt, że prawda nie może być oddzielona od jednostkowej interpretacji, jakkolwiek nigdy się z nią nie utożsamia, nie uprawnia ani do twierdzenia, że prawda nie przejawia się nigdy jako ona sama, ale jedynie jako coś drugiego, ani do utrzymywania, że słowa nie mogą być właściwą siedzibą prawdy. Z jednej strony, jeśli jest prawdą, że nie można odsłonić prawdy w inny sposób, niż interpretując ją i określając, to przecież jest także prawdą, że ta interpretacja i sformułowanie jest właśnie objawieniem prawdy, a więc nie jest czymś innym niż prawda, ale jest samą prawdą, jako czymś posiadanym osobiście; i nie przez fakt, że

jest ona tylko jednym z wielu objawień, może być traktowana jako zniekształcenie czy wręcz zamaskowanie, ponieważ jest ona właśnie posiadaniem prawdy i to tym bardziej autentycznym, im bardziej jest ono osobiste i wielorakie. Z drugiej strony, jeśli jest prawdą, że słowo nie może być nigdy wyczerpującą enuncjacją prawdy, to przecież jest także prawdą, że jest ono najwłaściwszą siedzibą dla przyjęcia jej i zachowania jako czegoś niewyczerpalnego, ponieważ prawda nie tylko nie wymyka się słowom, żeby się schować w jakimś ukryciu, ale właśnie oddaje się im tylko po to, żeby pobudzać i umożliwiać nowe objawienia: prawda nie jest czystą nieuchwytnością, wobec której nasza wypowiedź byłaby zawsze czymś nieuchronnie heterogenicznym, a więc substancjalnie obojętnym, a znaczącym tylko w tej mierze, w jakiej sprowadzałaby się do szyfru, symbolu, aluzji, ale jest raczej irradiacją znaczeń, których wartość polega nie na deprecjacji słowa, ale na jego przewartościowaniu, które nadaje słowu nową gęstość i nową głębię, w której to, co wyrażone *explicite,* traci swoją ograniczoność i ucieka od pokusy izolowania się w zarozumiałym wystarczaniu sobie, akceptując zapowiadanie tego bogactwa, które niesie w sobie *implicite.*

Poza tym filozoficzna gloryfikacja tajemnicy, milczenia, szyfru zawiera w sobie ryzyko bycia zwykłym odwróceniem racjonalistycznego kultu tego, co jest wyrażone *explicite,* i tęsknotą za nim. Jeżeli prawda tkwi w słowie nie identyfikując się z nim, to nie dlatego, że rozczarowana do wypowiedzi woli się ukrywać, ale dlatego, że żadne objawienie godne tego słowa nie wyczerpuje prawdy. [...]

U G O S P I R I T O

Omnicentryzm (1958)

Przekład § 8 — *L'ipotesi onnicentrica* z referatu pt. *Dal problematicismo all'onnicentrismo*, w którym autor przedstawia własne poglądy filozoficzne. Według tekstu drukowanego w pracy zbiorowej: *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti 1958, s. 372 - 374.

[...] I tak rodzi się hipoteza omnicentryczna, według której każde słowo, podobnie jak każda determinacja tego, co uniwersalne, jest eksplikacją wszystkiego, co w niej tkwi *implicite*, jednością mikrokosmosu i makrokosmosu. W akcie wypowiadania słowa cała moja rzeczywistość, a przez to cała rzeczywistość, której jestem wyrazem, żyje w tym słowie i tylko w nim, tak że słowo to, żyjąc całością, nie może nie mieć waloru absolutnego, musi być absolutem. I przeciwnie, to samo słowo, skoro zostało wypowiedziane, staje się przedmiotem nowych rozważań, które koncentrują się w nowym słowie, w stosunku do którego to pierwsze słowo staje się elementem peryferyjnym, słowem spośród wielu słów i przez to w relacji do innych słów, a wszystkie te słowa skupiają się wokół ogniska innego aktu, innego absolutnego centrum. Słowo jest więc zawsze absolutne i słowo jest zawsze relatywne: zawsze absolutne jako centrum i zawsze relatywne jako pe-

ryferia. Nie można więc się dziwić, że moje słowo jako centrum — w momencie kiedy jest wypowiadane — jest i nie może nie być świadome swojej absolutności; i że słowo to zaraz potem staje się relatywne, to znaczy w relacji do jakiegoś drugiego słowa, które je czyni swoim przedmiotem, elementem własnego obrazu, tej sfery wszechświata, którą w sobie koncentruje. Wszyscy filozofowie, a nawet więcej, wszyscy ludzie mówią głosem absolutnym, ponieważ są absolutem w nieskończonych determinacjach rzeczywistości, którą reprezentują *in toto*, ale wszystkie ich filozofie a nawet więcej, wszystkie ich słowa wchodzą w kontekst każdej innej filozofii i każdego innego słowa, w funkcji tych rozmaitych perspektyw, które każda z nich tworzy.

Przedstawiona w ten sposób hipoteza omnicentryczna może wydawać się czymś substancjalnie bliskim głoszeniu pospolitego relatywizmu. Bo przecież również relatywizm głosi nieskończoność perspektyw, a zatem i nieskończoność prawd, które tym perspektywom odpowiadają. Tylko że relatywizm, twierdząc, że wszystko jest względne, zmuszony jest albo do tego, żeby nie mówić nic, albo do tego, żeby wyłączyć z kryterium względności twierdzenie o względności. Jest więc albo rozważaniem, w którym nie wyciąga się żadnych wniosków, albo też absolutyzując samego siebie relatywizm zadaje sobie kłam w tym samym momencie, kiedy się chce ukonstytuować.

Relatywizm to najbardziej ogólna i najbardziej uporczywie pojawiająca się cecha charakterystyczna myśli współczesnej, i można powiedzieć, że determinującą troską każdego nowego kierunku spekulatywnego jest troska o to, aby uniknąć oskarżenia o dogmatyzm, ro-

zumianego jako oskarżenie o metafizyczne absolutyzowanie. Relatywizm więc był i jest widziany przede wszystkim w swojej funkcji krytyki wszelkiego absolutu, jakkolwiek go się pojmuje. Cała polemika antymetafizyczna sprowadza się w gruncie rzeczy do instancji względności przeciwstawianej instancji absolutu. Mimo to relatywizm nie zdołał dotąd, w swoich różnych i wciąż ponawianych próbach, skonsolidować się i uciec od tej wewnętrznej sprzeczności, która go na wskroś przenika. I tu należy szukać przyczyny stałego bankrutowania antymetafizyki i stałego odkrywania charakteru metafizycznego i dogmatycznego wszelkiego kierunku myśli, pragnącego uchodzić za antymetafizykę. Jej piętą achillesową jest zawsze to nieprzezwyciężone błędne koło wszelkiego sceptycyzmu, czyli postawa z konieczności absolutystyczna tego, kto chce wyeliminować absolut. W ten sposób współczesny relatywizm nie może znaleźć godnego aprobaty ujścia, chociaż kontynuuje i będzie kontynuować inspirowanie sobą nie tylko większej części współczesnej spekulacji filozoficznej, ale także i przede wszystkim atmosfery duchowej naszego społeczeństwa, coraz mniej tolerancyjnego wobec sztywnych założeń i schematyzmów. Aby relatywizm mógł stać się koherentny i mógł wydać wszystkie swoje owoce, stając się naprawdę rewolucyjną świadomością naszych czasów, musi dokonać odwrócenia swojej podstawowej przesłanki, przekształcając ją z negatywu w pozytyw i przezwyciężając w ten sposób konieczność dementowania samego siebie. Zamiast twierdzić, że wszystko jest względne, powinien twierdzić, że wszystko jest we wszystkim i dlatego nic nie jest daremne.

E U G E N I O G A R I N

Uwagi o sposobie uprawiania historii filozofii. Tekst a życie społeczne (1959)

Przekład fragmentów książki *La filosofia come sapere storico* (Bari 1959), s. 122 - 129.

[...] Jedynie wyobraźnia amatorów wiecznych problemów może zapominać o głębokich przełomach *(rotture)*, które rozrywają to, co bywa zwykle nazywane ciągłością zachodniej tradycji filozoficznej. I tylko ciągłość zrekonstruowana *a posteriori*, z mostami przerzuconymi ponad gruzami, może przekształcić w łagodne, konieczne i spokojne przejścia te skoki, które kosztowały, i to często wcale nie w przenośni, łzy i krew. W oczach niektórych historyków rewolucje w pewnym momencie znikają, bo wszystko było już wcześniej: Reformacja przed Lutrem, Rewolucja przed Robespierre'em (a jeśli już jakąś rewolucję pozostawiają, to rezerwują to wielkie słowo dla drogocennych przemyśleń, własnych i swoich przyjaciół). W rzeczywistości jednak historyk stale natrafia na te cezury i nie zawsze ma do dyspozycji dwujęzyczny napis, który umożliwiłby mu odczytanie każdego słowa przeszłości. Ciągłość niekiedy wygląda tak, że burzyciel na ruinach miasta buduje zupełnie inne miasto. Ciągłość jest pra-

cowicie rekonstruowana później, i może w takim przypadku sprowadzić się do stosunku pomiędzy tak a nie, pomiędzy formami oczywiście ludzkimi, ale głęboko kontrastującymi. Uważanie jedności i ciągłości za coś oczywistego, albo uciekanie się do jakiejś, jakiejkolwiek syntezy, jest tylko wygodną ucieczką od skomplikowania spraw ludzkich. Na tym właśnie polega trudne zadanie historyka filozofii, a zarazem racja jego istnienia: zdawać sobie sprawę z wielości „filozofii" *(pluralità delle „filosofie")*, rozumieć rozmaite języki, prawidłowo je usytuować, określić ich związki z grupami ludzkimi, wśród których powstały, wykryć, co one dla nich oznaczały, w jaki sposób oddziaływały, jeśli oddziaływały, jak się przekształcały, jak wygasały; myśli ludzkie, w jaki sposób były wypracowane przez ludzi i w jaki sposób zmieniały ludzi. Właśnie dlatego, że nie rodziły się one przez dzieworództwo *(per partenogenesi)*, idee z idej, czy też przez „wewnętrzną dialektykę myśli filozoficznej", ale ponieważ wyrażały bądź pewne ideały, bądź ich odrzucanie, to krytyczne przemyślenie pewnych doświadczeń, to znowu kodeksy życia doczesnego i obietnice życia przyszłego; właśnie dlatego, że były wizjami i koncepcjami całości albo negacją takich całościowych wizji, właśnie dlatego, że ich zmienność miała swoje źródło czasem w rozkładzie wewnętrznym a czasem w przemianach zachodzących na innych polach i obszarach; właśnie dlatego, że czasami idee rodziły idee, a czasami zmieniały rzeczywistość — właśnie dlatego zadanie historyka jest tak bardzo skomplikowane. A jego funkcją najbardziej delikatną jest chwytanie zmiany pól doświadczenia, na których wyrasta filozofowanie; polega ona na tym, żeby nigdy nie zgubić, w łatwych i bez-

użytecznych uogólnieniach, pluralistycznego aspektu ludzkiej refleksji. Tylko w ten sposób można sobie zdać sprawę z pozytywności stanowisk kontrastujących, które wydają się nie do pogodzenia, bez ulegania zbyt łatwym krytykom „teoretyków" i ludzi płomiennej wiary, gotowych do przerzucania się od entuzjazmu do wyklinania, i odwrotnie.

Zadaniem historyka filozofii jest, poza powierzchnią idealnych enuncjacji, poza teoretycznymi systematyzacjami, które głoszą, że zrodziły się z innych teoretycznych systematyzacji definitywnie obalonych lub uzasadnionych, uchwycenie rzeczywistych związków, genezy, powiązań z różnymi polami działalności ludzkiej, z których poszczególne filozofie czerpią swój pokarm. Z tego powodu historyk filozofii jest często zmuszony do liczenia się nie tyle, jak to było powiedziane przy użyciu terminu niezwykle wieloznacznego, z „ogólną historią kultury", co z tymi specyficznymi polami badań i aktywności człowieka, ku którym kolejno kierowała się refleksja filozoficzna. Dlatego właśnie, chociaż jest prawdą, że filozofia dąży do wypracowania wizji całości i światopoglądów albo do wypracowania takich narzędzi logicznych, które posiadałyby uniwersalną przydatność, albo takich formuł mądrości życiowej, to przecież w rzeczywistości za każdym razem mamy do czynienia z uprzywilejowaniem jakiegoś jednego obszaru badawczego albo pola doświadczeń.

Uwagi Mondolfa na temat znaczenia poezji dla zrozumienia początków myśli greckiej, albo doniosłości astronomii kopernikańskiej dla zdania sobie sprawy z myśli dojrzałego Renesansu powinny być rozszerzone i pogłębione. Czasem są to nauki biologiczne, które

tworzą podstawę dla takiej całościowej wizji, czasem refleksja nad sposobem uprawiania geometrii, która rodzi bodźce i dostarcza materiału do tworzenia systemów logicznych, które kiedy indziej poruszają się na obszarze rozważań nad technikami perswazyjnymi charakteryzującymi świat prawników. „Badanie wewnętrznej dialektyki rozwoju filozofii" jest całkowicie bezpłodne i pozbawione znaczenia, jeśli jest ona rozumiana jako czysty ruch idej, które się rodzą z innych idej. To powstawanie nowych typów badań albo narzucanie się nowych rodzajów doświadczeń odnawia w sposób decydujący orientację myśli, chociaż czasem także i „filozofia" ze swojej strony może inspirować określony typ doświadczeń i badań. Sinusoidalność procesu, cezury, zjawiska nowe — oto co odróżnia historię filozofii od koniecznego rytmu logiki. Historia filozofii jest bowiem usytuowana w obrębie historii ludzkiej i jest z nią solidarna: jest ona historią krytycznych wysiłków mających na celu uchwycenie ruchomych granic, w obrębie których aktywność ludzka jest [szczególnie] płodna; historią prób sformułowania całościowych koncepcji zdolnych do przedstawiania się jako jednolite interpretacje całego horyzontu doświadczenia ludzkiego i jego znaczenia.

Historia „szczegółowa", historia filozofii musi więc kolejno wiązać się z tymi aspektami i faktami, które w sposób bardziej bezpośredni wpływają na genezę i życie idej, na koncepcje i techniki, które przedstawiają się jako filozofie (ale bez zapominania o tym, że prawdziwie konkretna, chociaż tylko jako czysty regulatywny ideał, jest jedynie jednolita i integralna historia człowieka, a więc historia tego wszystkiego, co wchodzi w skład całości jego doświadczenia). Co

więcej, właśnie tu mieści się najważniejsze zadanie historyka: w tym wydobywaniu na światło dzienne powiązań, które dla samego filozofa były ukryte, realnych korzeni jego idealnych wyborów oraz ich konsekwencje. Wewnętrzna struktura „systemów", wewnętrzna jedność „filozofii" nie może być prawdziwie zbadana w inny sposób niż poprzez ich związek z „rzeczami", z rozmaitymi „doświadczeniami"; pozorowi jedności i formalnej koherencji historyk przeciwstawia faktyczne cezury, „skoki", przerwy w ciągłości i niekoherencje, żeby następnie leczyć te „logiczne" rany przez wskazanie na rodzenie się determinujących „praktyk" i motywów „realnych", które oddziaływały na rozwój i determinowały myśl różnych filozofów. Jak gdyby świadomością do drugiej potęgi jest historyk, który odsłania to, co było ukryte dla myśliciela, dla jego współczesnych, przyjaciół, przeciwników, uczniów.

Tak więc właściwym zadaniem historyka filozofii jest ustalenie związków, jakie zachodzą pomiędzy ideami, teoriami, światopoglądami a realnymi sytuacjami; pomiędzy słowami napisanymi albo świadectwami o ustnych wypowiedziach „filozofów" a rzeczywistością ludzi działających w warunkach rzeczywistych. Historyk wybiera i łączy; tka historię tam, gdzie znalazł serię i kompleksy zdarzeń i dat. Sprawdzanie dat, badanie dokumentów — którymi w tym przypadku są, przede wszystkim, słowa i pisma — jest istotne: filologia, a właściwie to, co określane jest tym mianem, które często umyślnie czyni się ciemnym i wieloznacznym, jest czymś podstawowym. Tyle tylko, że filologia nie oznacza wcale zwykłego ustalania tekstów i zbierania danych: oznacza wierność i szacunek dla

każdej konkretnej indywiduacji, dla każdej sytuacji rzeczywistej w obrębie kompleksu aktu historiograficznego. Bywają wprawdzie tacy, którzy ze szczególną tępotą wypowiadają się na temat historii filologicznej jako o pewnego rodzaju „czarnej robocie" *(opera manuale)*, której zadaniem jest dostarczanie „krytycznych", definitywnych tekstów filozofów, wyposażonych w „dokumenty" i przypisy po to, żeby później filozof „spekulatywny" mógł wypracować ich interpretację na podstawie jakiejś swojej bardziej lub mniej światłej metafizyki. Ale dokumenty są nieme dla tego, kto nie wie, jakie pytania im stawiać (co więcej, nie ma ich dla niego wcale); a znajdować wiadomości może tylko ten, który wie, czego i gdzie szukać; tekstów nie tylko nie można zrekonstruować, ale nawet nie można ich przeczytać bez nieustannej solidarności inteligencji krytycznej (czyli „teoretycznej") z „filologiczną" biegłością. Historia jest zawsze miejscem konwergencji „filozofii" i „filologii". A filozof, który by się łudził, że może zrozumieć jakieś słowo starożytne i zinterpretować je bez przejścia wraz z „historykiem" — stając się historykiem wraz z historykiem — uciążliwej podwójnej drogi, od teraźniejszości do przeszłości, żeby odkryć w różnicy zarysy i istotne artykulacje przeszłości (szkielet, od którego odpadło ciało) i od przeszłości do teraźniejszości, żeby na nowo odżyło to długie życie, które przeszłość rozpoczęła po swojej śmierci, we wszystkich kierunkach i wymiarach od owego czasu do dziś, i weryfikacje, i „przekłady", które charakteryzują „tekst" i jego „przekład" współczesny; „filozof", który by sądził, że może obyć się bez tej długiej pracy, mógłby się obyć również bez lektury tekstów przeszłości, zadowalając się biernym i mrocznym ule-

ganiem dziedzictwu zamiast aktywnego przyjęcia go i wyciągnięcia z niego nauk.

Bez żadnej wątpliwości, choć może to brzmieć paradoksalnie, można powiedzieć, że właściwymi wymiarami historii są, w nie mniejszym stopniu niż przeszłość, również teraźniejszość i przyszłość. To przecież życie współczesne ze swoimi problemami daje pokarm i energię do badania przeszłości jako poszukiwania mniej lub bardziej odległych korzeni naszej kondycji, i tak samo, jeśli chodzi o przyszłość. Aby proces wyzwolenia się z warunków teraźniejszych był możliwy, musimy uchwycić wszystkie najtajniejsze struktury przeszłości. Co więcej: kompleks konsekwencji, które dojrzewają z danej doktryny i, niezależnie od tego, czy się tego chciało, czy nie, wynikają z niej, należy do tej doktryny i stanowi jej część; weryfikując ją lub falsyfikując, reagując na nią, przyczynia się do wyświetlenia jej wewnętrznych powiązań i eksplikuje to, co tkwiło w niej *implicite*. Z tej to przyczyny na kartach historii nie pojawia się nigdy słowo „koniec"; bo każda historia jest zawsze otwarta, nigdy nie jest definitywna; z tej to właśnie przyczyny każda epoka ma swoją historię [...]

Uwagi o filozofii włoskiej XX wieku (1955)

Przekład fragmentów przedmowy i epilogu do książki *Cronache di filosofia italiana, 1900 - 1943* (Bari 1955). Tekst według wyd. 2, Bari 1959, s. VII - X i 525 - 532.

Strony tej książki nie roszczą sobie żadnej pretensji do tego, żeby uchodzić za historię filozofii włoskiej pierwszej połowy XX w. O wielu postaciach, które

uważane są za pierwszoplanowe, nie ma tu nawet albo prawie nie ma wzmianki; nie bada się tu systemów ani nie dyskutuje się ich założeń; nie rości się pretensji do pełnego przedstawienia hierarchii idej ani genealogii doktryn. Mówi się tu natomiast i to dość obszernie również o pisarzach znajdujących się, według powszechnego mniemania, na marginesie filozofii w sensie technicznym; poświęca się też sporo miejsca charakterystyce obyczajów ludzi i grup, przypominając, w jaki sposób łączyły się one z losami kraju. Z tego powodu, w większym stopniu niż na dzieła zamknięte w swoim definitywnym kształcie, zwracało się uwagę na czasopisma i dzienniki, w których doktryny pojawiały się w swoich pierwszych zarysach, albo na łamy których schodziły, żeby toczyć polemikę lub uprawiać pospolitą propagandę. Bo przecież zupełnie inny jest smak stroniczki czytanej w książce, gdzie umieszczona została po wielu latach z rozsądnymi poprawkami, a inny artykułu znalezionego w zeszycie czasopisma i sytuującego się w określonych okolicznościach.

Inaczej mówiąc, ludzie i doktryny są tu przedmiotem rozważań jako wyraz określonego czasu, a równocześnie jako siły, które działały w określonym czasie: nie duchy bezcielesne, ale osoby realne, które zajmowały określone stanowisko na ziemi nawet wówczas, kiedy deklarowały wzniosły brak zaangażowania i pozaświatowość myśli.

Nie przypadkiem stroniczki te zostały napisane po zakończeniu drugiej wojny światowej jako pewnego rodzaju rachunek sumienia człowieka, który — rozpocząwszy studia uniwersyteckie na początku drugiego ćwierćwiecza tego stulecia — odnajdywał pierwsze ćwierćwiecze jeszcze żywe w ludziach, w dziełach,

w niewygasłym echu wydarzeń i w swoich pierwszych doświadczeniach kulturalnych.

W tych latach trudnych, w sytuacji niejasnej, kiedy aluzje i niedomówienia były częstsze od szczerych wypowiedzi, ktoś, komu przyszło urodzić się mniej więcej w okresie wojny libijskiej a w roku 1922 być małym chłopcem [1], musiał wiele rzeczy odgadywać, a inne z trudem rekonstruować. Niektóre doświadczenia były przed nim zamknięte albo zdeformowane; sposób zbliżania się do określonych autorów, ton określonych dialogów, smak pewnych słów i pewnych aluzji, wszystko to wiązało się z sytuacją wyjątkową. Ludzie, którzy w 1922 r. byli już kulturalnie uformowani, albo ci, którzy dopiero wówczas urodzili się — nie mówiąc o tych, którzy wyemigrowali — odbierali ten okres zupełnie inaczej, a ich kultura ma inny *timbre*. Weźmy dla przykładu postać, która towarzyszyła trzem pokoleniom Włochów; Benedetto Croce był bez wątpienia zupełnie inaczej odbierany przez tego, który go słuchał przed rokiem 1920, przez tego, który go słuchał w latach 1925 - 1940 i przez tego, który go słuchał po roku 1943.

Dzisiaj, dla tych, którzy tego nie doświadczyli, jest niezmiernie trudne odtworzyć sobie ówczesny sposób odczytywania tekstów czy sposób czynienia aluzji. Słowa, w których wówczas słyszeliśmy dźwięk bohaterstwa lub zdrady, które były szlachetnym apelem albo słabością czy podłością, dziś mogą się wydawać zwykłe, płaskie i szare.

Tomy dzieł filozoficznych tego lub innego mistrza

[1] Garin ur. się w 1909 r., Włochy napadły na Libię w 1911 r., a rok 1922 jest datą faszystowskiego „marszu na Rzym" (przyp. tłumacza).

wydają się dziś zawierać myśli oderwane, wzniosłe lub pospolite, ale wszystkie oświetlone tym samym światłem. Niektórzy z nich przyznają się dziś z uśmiechem do swoich ludzkich słabości i powołują się na przykład szlachetnych złudzeń politycznych Platona i Hegla. A przecież to, co dziś, czytane w pięknie wydanej książce, może wydawać się tylko różnicą stanowisk lub żywą dyskusją, znalezione na łamach dziennika z 1925 r. okazuje się wyraźną denuncjacją, oskarżeniem, gwałtownym atakiem, walczącą siłą w okresie, kiedy za wyznawanie określonej doktryny można było zapłacić wolnością a nawet życiem.

[...] Książka ta jest skromną kroniką — pisaną nie bez uczestniczącej pasji — kroniką programów, refleksji, ludzkich wysiłków a także idej, tych idej, które „nie są zrodzone przez inną filozofię, ale stanowią wciąż odnawiany wyraz rzeczywistego rozwoju historycznego". A więc nie historia, lecz dokument dla kogoś, kto jutro, pisząc historię, zechce liczyć się także z rozmaitymi sposobami odczytywania i reagowania na słowa tych, którzy na katedrach, w akademiach i w książkach przedstawiali się we Włoszech jako nauczyciele prawdy i mądrości w okresie od początku stulecia do zakończenia drugiej wojny światowej.

[...] W ciągu kilku lat, po owym fatalnym 1943 r., powymierali ludzie, którzy w pierwszej połowie XX wieku nadawali włoskiej kulturze barwę i ton. Jako pierwszy, w sposób przypominający zakończenie antycznej tragedii w kulminacyjnym punkcie kryzysu, odszedł Gentile [2]. Później, jak gdyby spaleni przez

[2] Gentile, jako teoretyk faszyzmu, związany z reżymem faszystowskim do ostatnich chwil, został zastrzelony przez partyzantów w 1944 r. (przyp. tłumacza).

wydarzenia, Omodeo i De Ruggiero; wreszcie, po przemawianiu do jeszcze jednego pokolenia, z pogodą przypominającą Goethego, Croce. [...] Obok wiary w pracę, przy której zastanie nas śmierć, pojawiła się [u Crocego] rezygnacja z pewności, których należy bronić, i struktur, które należy zachować; to był zmierzch historii zagwarantowanej; kres ostatniej teologii: teologii wolności, która triumfuje zawsze, ponieważ ma za sobą wieczność, ludzkości, która w sposób konieczny przechodzi od jasności do coraz większej jasności. W tym zaułku neapolitańskim, wśród płomieni pożerających starożytne posągi w klasztorze świętej Klary, wydawała się dogorywać ostatnia wielka filozofia historii: ruch Ducha wiecznie skandowany *a priori*. Nawet jeżeli później Croce w walce politycznej żywo walczył o sprawy związane właśnie z pewnymi tezami jego w owym czasie już czcigodnej „filozofii Ducha", w rzeczywistości, w obliczu śmierci rzeczy najbardziej drogich, wydawał się niemal przyznawać, że system konstruowany tak rygorystycznie poniósł klęskę. Niewątpliwie, to wciąż jeszcze Croce zwyciężał, nawet jeśli przeciw Crocemu; ale prawidłowe określenie granic tego zwycięstwa i tej klęski to właśnie podanie ręki temu Anty-Crocemu, i jednocześnie temu Anty-Gentilemu, na co z taką głębokością wskazywał w swoich rozważaniach Gramsci jako na naczelne zadanie przyszłej refleksji włoskiej [3]. Był to w gruncie rzeczy apel o to, aby zdać sobie sprawę z naszej rzeczywistości historycznej, badając jej składniki i korzenie, żeby móc z pełną jasnością pracować nad na-

[3] Por. A. Gramsci: *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. 1, s. 197.

szym rzeczywistym wyzwoleniem. Wspomniane [zadania] Anty-Croce i Anty-Gentile nie oznaczały wcale zwykłej i prostej negacji, przejścia na inny brzeg i przyjęcia innego *credo,* ale dokładne i pozbawione przesądów widzenie warunków i granic naszej własnej kultury, dla odsłonięcia niejasności i dwuznaczności i, w razie potrzeby, dla odwrócenia wniosków. Bo to przecież nie przez jakieś ciemne intrygi, uporczywą przemoc i światową lekkomyślność inteligencja włoska przez tyle lat była w tak szerokich rozmiarach croceańska i gentiliańska — jak w to wydawało się wierzyć wielu profesorów z katedr. W tych doktrynach znalazły wyraz i poprzez te doktryny oddziaływały realne siły, których nie można zwyciężyć przez ignorowanie ich albo przez kwitowanie pełnym pogardy milczeniem [...]

Z drugiej strony, bardziej subtelne rozważanie tego, czym dla świata nowożytnego były badania naukowe, doprowadziło do odkrycia kruchości pewnych założeń filozofii idealistycznej i pewnych pośpiesznych akceptacji pragmatyzmu, a jednocześnie przyczyniło się do powrotu na obszary badawcze zbyt pochopnie porzucone, takie jak psychologia, socjologia czy logika.

Nowe lektury i nowe kontakty kulturalne z narodami o różnych tradycjach i ustrojach przyspieszyły i wspomagały ogólny proces rewizji [...]

Jednakże lektura nowych tekstów, wkład nowych doświadczeń, otwarcie nowych horyzontów, to wszystko może mieć charakter poważny i płodny tylko poprzez precyzyjne włączenie w to, co było, i co jest naszą kondycją, której właściwy sens należy prawidłowo ocenić. Dlatego powinniśmy na nowo przeczytać teksty takich autorów jak De Sanctis, Labriola i Spa-

venta, nie po to, żeby potępić poprzednią lekturę, ale właśnie po to, żeby odkryć jej walor i intencje związane z poprzednim okresem i żeby w ten sposób nadać większą siłę i wigor naszej lekturze, która się z niej wywodzi, chociaż jej przeznaczeniem jest dojrzewać przeciwko niej [...]

Część trzecia

FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Wyodrębnienie z włoskiej filozofii współczesnej prac należących do „filozofii człowieka" nie jest łatwe, ponieważ — w większym lub mniejszym stopniu — prawie wszystkie prace filozoficzne są obecnie pracami o człowieku, włącznie z pracami o Bogu, o bycie, o przyrodzie, o języku, o sztuce, o nauce, o kulturze, o gospodarce, o polityce i o walce klas, a także wszystkie prace o wielkich myślicielach przeszłości. Tak więc nie tylko w tej części, ale również w pozostałych prawie wszystkie teksty stanowią ilustrację współczesnej włoskiej filozofii człowieka.

W tekstach, które wybraliśmy, dominuje jeden wątek problemowy: relacja ontologiczna i etyczna pomiędzy jednostką a innymi ludźmi. Do głosu dochodzą w nich kolejno przedstawiciele różnych kierunków.

Augusto Guzzo, czołowy przedstawiciel chrześcijańskiego spirytualizmu, jest twórcą dyscypliny, którą nazwał „egologią"; nie jest to nauka o „podmiocie", ale o tym, w jaki sposób uświadamiam sobie, że jestem „ego" i jakie relacje zachodzą pomiędzy „ego" a innymi ludźmi i światem (s. 226).

Michele Federico Sciacca, który od aktualizmu przez spirytualizm krytyczny i chrześcijański doszedł do „filozofii integralności", łączącej w sposób eklektyczny Augustyna i Rosminiego z Tomaszem i Gentilem, napisał książkę o człowieku, nazwanym w tytule „istotą niezrównoważoną" ze względu na dialektyczne napięcie pomiędzy chaotycznością wrażeń, myśli, uczuć, pragnień, a dążeniem do porządku i jedności (s. 228). W dyskusji nad referatem Alberta Caracciola, Sciacca rozwinął słuszną myśl, że „więź z innymi ludźmi jest czymś istotnym

dla ontologicznej struktury człowieka" (s. 231); interesującą egzemplifikacją tej myśli mogą być stosunki zachodzące pomiędzy nauczycielem a uczniami, którzy — ze swojej strony — mają również wpływ na formowanie się jego osobowości (s. 234). Innym kierunkiem rozwijania tej myśli są rozważania nad nieśmiertelnością. Sciacca, który kiedyś napisał, że przywiązywanie wagi do trwania w pamięci potomnych świadczy o słabej wierze w — głoszoną przez religię chrześcijańską — nieśmiertelność jednostkowej duszy, tu zdaje się o tym zapominać i wypowiada interesujące myśli, mieszczące się w ramach laickiej perspektywy nieśmiertelności (s. 237).

Nicola Abbagnano jest najwybitniejszym przedstawicielem włoskiego, laickiego egzystencjalizmu. Uważa on, że centralną kategorią egzystencjalizmu nie jest bynajmniej nicość (absurd, klęska, śmierć), ale „możliwość" (s. 241). W książce pt. *Koegzystencjalna struktura egzystencji*, która jest autoprezentacją poglądów filozoficznych Abbagnana, pojęciu samotnej, izolowanej egzystencji jednostki przeciwstawione jest „współistnienie" (koegzystencja), zakorzenienie jednostki we wspólnocie. Fragmenty tej książki, w przekładzie na język polski, zostały wydane w zbiorze *Filozofia egzystencjalna* (Warszawa 1965, s. 296 - 310) i należy je uważać za integralną część niniejszego wyboru. W następnym tekście Abbagnano przeciwstawia egzystencjalizmowi „negatywnemu" własny egzystencjalizm „pozytywny", czyli „filozofię możliwości" (s. 244).

Przedstawicielem egzystencjalizmu chrześcijańskiego jest nawiązujący do Sciakki i Marcela Pietro Prini, u którego spotykamy interesujące rozważania nad „rozumem programującym"; szczególnie cenne są jego myśli o potrzebie radykalnego „odwrócenia" zadań szkoły: zamiast dążyć do przystosowania młodzieży do społeczeństwa, czyli do wychowywania konformistów, szkoła powinna zrozumieć, że nie tylko ją trzeba zmienić i unowocześnić, ale także i przede wszystkim powinno zostać zmienione społeczeństwo. Jednocześnie jednak chrześcijański kontekst pozbawia ten postulat zmiany rewolucyjnego ostrza; zmiana nie dotyczy bowiem stosunków społecznych, ale postawy wewnętrznej — zastąpienia „prymatu działania" przez „prymat bycia" (s. 263).

Pietro Piovani, który stara się łączyć historyzm z egzysten-

cjalizmem, ujmuje historyzm — w nawiązaniu do monadologii Leibniza i romantycznego indywidualizmu Schleiermachera — jako „filozofię indywidualności" (s. 271); konsekwencją (logiczną, nie chronologiczną, bo chodzi o tekst wcześniejszy) jest „pluralizm etyczny" (s. 273).

Cleto Carbonara wywodzi się z aktualizmu, ale — jak wiemy — już w 1938 r. odrzucił występujące u Gentilego pojęcie „czystego aktu" zastępując je pojęciem żywego, cielesnego człowieka, zakorzenionego we wspólnocie i uwarunkowanego przez historię; szczególnie interesującym aspektem jego koncepcji uwarunkowań jest to, że są one „interioryzowane" i w ten sposób zamiast determinacji zewnętrznej mamy do czynienia z autodeterminowaniem się, czyli wolnością (s. 275).

Uczeń Carbonary, Aldo Masullo, szuka — przez kilka swoich kolejnych prac — „fundamentu"; wybrany przez nas fragment stanowi zakończenie głębokich rozważań nad fenomenologią Husserla wnioskiem, że poszukiwanym „fundamentem jest wspólnota" (s. 282). W siódmej części naszego wyboru zobaczymy, jak Enzo Paci konfrontuje pojęcie człowieka u Husserla z pojęciem człowieka u Marksa. Można było jego tekst umieścić i tu, obok tekstu Masulla.

Wreszcie, na zakończenie tej części, marksista Mario Rossi ujmuje problem człowieka w konkretnym kontekście dwóch zasadniczych form „negacji deontologicznej" czyli wojny i wyzysku kapitalistycznego, wskazując na rewolucję społeczną jako jedyną drogę przezwyciężenia tej negacji (s. 285).

A U G U S T O G U Z Z O

Egologia (1958)

Przekład § 8 — *L'iizzarsi dell'uomo è un fatto* z referatu pt. *Egologia*, w którym autor przedstawia własne poglądy filozoficzne. Według tekstu drukowanego w pracy zbiorowej: *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Asti 1958, s. 257 - 258.

Egotyzowanie się człowieka jest faktem. — Wielu autorów zauważa, że myśli i działania człowieka są faktami innego rodzaju, ale nie innej natury niż zjawiska psychiczne; a te z kolei są innego rodzaju, lecz nie innej natury niż zjawiska neurofizjologiczne; te zaś ze swej strony są innego rodzaju, ale nie innej natury niż zjawiska fizyczne. Wszechświąt jest jeden: akty człowieka, nawet jeśli są nazywane aktami duchowymi, nie stanowią wyjątku. Fakt, że ludzie mówią o sobie: „ja", jest zjawiskiem najwyższym, ale nie heterogenicznym w stosunku do faktu, że zwierzęta czują, rośliny żyją, a minerały, chociaż nie żyją, nie czują i nie myślą, przecież rosną i ulegają modyfikacjom.

Ta obserwacja posiada swój fundament. Gdyby myśl i wola człowieka nie były solidarne ze światem naturalnym, w którym pojawiają się, nie mogłyby w nim działać: jeżeli zaś działają w nim tak skutecznie, że opanowują go myślowo i przekształcają go faktycznie

techniką przemysłową rozmaitego rodzaju, to świadczy to o pokrewieństwie człowieka i przyrody. W tym pokrewieństwie człowiek się wznosi do powiedzenia o sobie: „ja"; w ten sposób wyodrębnia się i przeciwstawia się temu, z czym jest spokrewniony i związany.

Kto nie chce przyjmować niczego poza faktami (i ma rację), ten przecież powinien przyjąć ten fakt, że człowiek mówi o samym sobie „ja", jak również przyjąć ten drugi fakt, że zwierzę, mimo że odczuwa i rozumie otaczającą go rzeczywistość, nie mówi o sobie „ja". Im bardziej się to odteologizuje, tym bardziej wmurowany zostanie w sferę tego, czemu nie można zaprzeczyć, również i ten fakt, że człowiek, mówiąc „ja", sam stawia się naprzeciwko tej rzeczywistości, z którą w każdym razie pozostaje powiązany tysiącami więzów zależności, ale także możliwości działania w niej i na nią.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Człowiek, istota „niezrównoważona" (1956)

Przekład fragmentu § 2 — *Il caos iniziale e la tendenza all'ordine* z książki *L'uomo, questo „squilibrato". Saggio sulla condizione umana* (1956), wyd. 6, *Opere complete*, t. 4, Milano 1972, s. 15 - 17.

Początkowy chaos i dążenie do porządku. — Kim jestem ja, który czuję, myślę, poznaję i chcę? Kogo i co czuję, o kim i o czym myślę, kogo i co poznaję i chcę? Według jakiej normy? Odpowiedź na te pytania jest strasznie trudna. Pierwsze pytanie dotyczy problemu mojego bytu, wiedzy o mojej istocie i rozpoznania się w niej; pozostałe dotyczą całej mojej działalności.

Bo i czego też nie odczuwa, o czym nie myśli, czego nie chce człowiek! Wszystko [jest przedmiotem jego odczuwania, myślenia, poznania, chcenia]: przyjemność i nieskończenie wiele przyjemności, nawet cierpienie, bo znajduje się czasem przyjemność nawet w cierpieniu, życie i śmierć, każda rzecz i każde jej przeciwieństwo. Człowiek odczuwa, myśli, chce nieustannie, niezmordowanie, do upadłego: kiedy nie myśli, myśli o tym, że nie myśli; kiedy nie chce, chce nie chcieć; każde pragnienie, każda chęć posiada margines nie-

określoności. Jeżeli zastanawiam się nad pytaniem: „co odczuwam, o czym myślę, co poznaję, czego chcę", koncentruję na nim uwagę i powtarzam je sobie, wówczas uczucia, myśli, poznania i pragnienia cisną się i tłoczą, spotykają ze sobą i zderzają: umysł zostaje przez nie zatopiony i jakby sparaliżowany. Owo „co" mnoży się nieskończenie w nieokreślone myśli, pragnienia, chęci, to ekskluzywne i tyranizujące, to słabe i zanikające, sprzeczne z sobą i wieloznaczne, jak gdyby każde z nich, nawet najmniej znaczące kryło w swojej głębi jakąś zagadkę i tajemnicę. Pytanie, w swojej bezpośredniej intensywności, przenosi mnie w strefę halucynacji. Granice oddzielające dobro i zło, zasługi i winy wydają się znikać; grzechów nie można zrozumieć a błędów tym bardziej; jeżeli chcemy je zrozumieć, to wszystko i nic wydaje się grzechem i błędem. Duch jest polem dręczonym przez walkę instynktów witalnych, potrzeb biologicznych, namiętności, przesądów, jak również pragnień i aspiracji jak najbardziej wzniosłych: każde z tych pierwszych jest nienasycone w swoim pożądaniu przyjemności, każda z tych drugich dąży do szczęścia, które przyniesie zaspokojenie. Wola się rozdrabnia, fragmentaryzuje, bo chcieć wszystkiego, w nieokreślonej bezpośredniości, to chaos. Człowiek, będący jednością ciała i ducha w solidarności, która obejmuje wzajemne wpływanie na siebie, przez samą wielorakość swoich „potencji witalnych i postaw umysłowych", jest początkowym chaosem, mieszaniną wrażeń i myśli, uczuć i namiętności itd. do tego stopnia, że każda jednostka, w swojej bezpośredniości i w swoim skomplikowaniu nie odróżnia swego chaosu od innych. W tym tkwi wyjaśnienie faktu, dlaczego jeśli się pragnie uchwycić jakieś jedno

ludzkie istnienie, nawet najprostsze, w różnorodności jego momentów, ukazuje się ono czymś nieregularnym i pełnym sprzeczności, następstwem lub współistnieniem żalów i powrotów, wznoszenia się i upadków, stanów, które refleksji wydają się nie do pogodzenia a przecież współistnieją i wzajemnie się przenikają. Pani Wilton (w dramacie Ibsena) mówi do pani Borkman — w odpowiedzi na jej uwagę: „Sama pani widzi, że to jest niemożliwe" — „Powiedziałabym raczej, że to jest absurdalne"; absurdalne, ale możliwe.

Ale ten chaos początkowy niesie w swojej głębi dążenie do porządku, objawiając istnienie czegoś, co orientuje i jednoczy: instynkt, w swoim dynamizmie, popycha wielość władz i skłonności do przybrania określonego kierunku; refleksja, która współpracuje z instynktem, dyscyplinując go i oczyszczając, pobudza do wyboru i do decyzji według pewnej normy porządkującej. Chaos zaczyna się porządkować według pewnej równowagi norm zbiegających się w jedności, która je obejmuje: ruchy fizyczne i mimowolne stają się uduchowione i przepojone refleksją, nabierają charakteru osobowego („personalizują się"); akt świadomy to właśnie taki ruch. W ten sposób elementy, które w początkowym chaosie są pomieszane — a chaos ten jest obecny w każdym naszym akcie (nawet jeśli sobie z tego nie zdajemy sprawy: w takim przypadku życie biologiczne i psychiczne sprawują automatycznie swoją władzę kierującą i jednoczącą), w którym myśl i wola wydają się gubić — ujawniają się jako składniki uporządkowanej syntezy, pracy jednoczenia właściwej każdemu aktowi duchowemu, chociaż duch nigdy nie będzie czymś definitywnie i całkowicie zakończonym. Nawet najdłuższe życie i najbardziej autentyczne jest za-

wsze zbyt krótkie, żeby nastąpiło definitywne zakończenie tego procesu i całkowite oczyszczenie go; i nie chodzi tu wcale o długość czy krótkość życia, ale o egzystencję jako taką, która w żadnym ze swoich momentów, nawet w najbardziej intensywnym i skomplikowanym, nie może nigdy zrealizować takiej jedności całkowicie zakończonej. Głęboki porządek, leżący u podłoża początkowego chaosu uczuć, myśli, poznań i pragnień, kieruje nim i rozjaśnia go, ujawnia się stopniowo jako porządek życia duchowego, w którym człowiek zdobywa świadomość sensu siebie samego i swojego celu, który przekracza doczesną przypadkowość.

Więź z innymi ludźmi jest czymś istotnym dla ontologicznej struktury człowieka (1963)

Przekład fragmentu głosu w dyskusji nad referatem Alberta Caracciola pt. *Problem istoty religii we włoskiej historiografii filozoficznej. (Il problema dell'essenza della religione nella storiografia filosofica italiana).* Według tekstu drukowanego w *Opere complete,* t. 38, Milano 1973, s. 372 - 374.

Zmuszony do zabrania głosu w dyskusji nad referatem prof. Caracciola, pragnę wyjaśnić jeden punkt, moim zdaniem podstawowy, a dotyczący znanej formuły scholastycznej, nazywającej filozofię służebnicą wiary; wypowiedź ta ma bowiem charakter dwuznaczny i może być podstępnym sposobem postawienia służebnicy na miejscu pani. Tak też się stało wbrew intencjom scholastyków: wiara zaczęła być pojmowana jako dopełnienie badania filozoficznego, jako coś ze-

wnętrznego, co się dodaje. W tym momencie, filozofia ze służebnicy przekształca się w panią, a religia staje się tylko dopełnieniem określonej etyki, określonej teorii poznania, określonej metafizyki. Ale jeśli zamieni się tę etykę na inną, tę metafizykę na jakąś inną, tę teorię poznania na inną nową, nie będzie już konieczności uzupełniania ich przez wiarę; w ten sposób wiara może się znaleźć wobec filozofii, która stwierdzi, że to, co w sobie zawiera, nie wymaga takiego dopełnienia, a więc będzie uważać się nie tylko za dziedzinę autonomiczną, ale również za samowystarczalną. To jest właśnie stanowisko nowożytnego racjonalizmu. Ja stawiam ten problem w inny sposób, tak jak uczyniłem to w moich pismach (a referent to wyjaśnił): religia nie jest zewnętrznym dopełnieniem filozofii, ale jest koniecznym i konstytutywnym momentem filozofowania, dla którego czymś wewnętrznym jest problem Boga. Ale oczywiście nie ma żadnego „filozofowania", jest tylko człowiek, który filozofuje; toteż problem należy sformułować inaczej: czy wówczas, kiedy badamy konstytutywne, ontologiczne elementy człowieka, moment religijny okazuje się jednym z nich; jeżeli tak jest, to uratowana zostaje autonomia filozofii, która jest krytycznym badaniem i jest gwarancją, że religia nie będzie zewnętrznym uzupełnieniem, które może być albo którego może nie być.

W tym punkcie rodzi się drugi problem: elementem konstytutywnym jest moment religijny, nie jakaś określona religia; to znaczy człowiek jako taki wśród elementów, które go konstytuują, posiada element religijny; pozostaje do zbadania, która spośród religii jest jedyną prawdziwą i odpowiadającą temu momentowi religijnemu, który konstytuuje człowieka. Dopiero

w tym punkcie, a nie wcześniej, rodzi się problem prawdziwej i właściwej apologetyki; trzeba bowiem odróżniać problem apologetyczny określonej religii od momentu religijnego jako czynnika, który konstytuuje człowieka. Na tym polega prawdziwa wielkość Pascala: nie na tym, że naszkicował nową apologetykę, ale że najpierw dowiódł, że człowiekowi, jako człowiekowi, moment religijny jest wewnętrznie potrzebny; potem zaś, na tej podstawie, dostrzegł, która religia najlepiej odpowiada jego strukturze ontologicznej. Religią taką może być tylko jedna religia, mianowicie chrześcijańska, religia absolutna, jak to powiedział prof. Caracciolo, który zakończył swój referat dwoma niepokojącymi pytaniami: po pierwsze, „czy można abstrahować od religii jako specyficznego sposobu [wypełniania] struktury formalnej?" Nie, nie tylko religia, ale jakakolwiek forma aktywności ludzkiej, jako taka, posiada swoją strukturę formalną, autonomiczną i niesprowadzalną. Ale jeśli powiedzieliśmy, że religia ma swoją strukturę formalną, nie powiedzieliśmy wszystkiego, jako że struktura ta może być wypełniona jakąkolwiek treścią, a więc chrześcijańską, muzułmańską, buddystyczną itd. Inaczej przedstawia się ta sprawa, jeśli owa struktura formalna nie jest tylko strukturą formalną, ale także ontologiczną kategorią człowieka: w takim przypadku może być wypełniona tylko taką religią, która jej odpowiada.

A oto drugie pytanie: „Czy jest możliwa religia jednostki bez Kościoła?". Odpowiadam: „Nie, nie jest możliwa". I postawię inne pytanie pod adresem Caracciola: czy jest możliwa jednostka bez drugiej jednostki? Nie, nie jest możliwa, jako że jednostka nie miałaby świadomości samej siebie bez drugiej jednost-

ki. Dla ontologicznej struktury człowieka więź z drugim człowiekiem jest czymś istotnym. Kiedy powiadamy: „jako jednostka jestem w określonych stosunkach z drugą jednostką", to słowo „z" jest faktem zewnętrznym, faktem ze środowiska społecznego — wszyscy się w nim znajdujemy i każdy jest w jakichś stosunkach z innymi; inaczej przedstawia się ta sprawa, jeśli „z" to fakt ontologiczny, z którego wynika, że jednostka nie może egzystować inaczej niż z innymi ludźmi. Jeśli więc jest to fakt ontologiczny, a właśnie tak jest, i słówko „z" nie oznacza tylko współistnienia, bycia razem, ale oznacza, że nie można pojąć jednostki bez innych, w ten sam sposób nie można pojąć (religii) bez Kościoła. Osoba jako taka jest wspólnotowa *(è comunitaria)*; nie ma więc religii bez Kościoła, tak jak nie ma religii bez Boga.

Problemy wychowania (1964)

Przekład fragmentu książki *Pagine di pedagogia e di didattica* (*Opere complete*, t. 35, Milano 1972, s. 104 - 106).

Jako ten, który uprawia filozofię, jestem ofiarą mojej profesjonalnej deformacji; tak więc rozpatrywać będę problem roli szkoły podstawowej w formowaniu osoby ludzkiej ze spekulatywnego punktu widzenia, chociaż wiem, że dziś nie jest w modzie mówienie o pedagogice jako problemie filozoficznym czy o filozofii wychowania; lecz ja należę do innej tradycji kulturalnej.

Wspomnienie osobiste: jako młody człowiek, w kilka miesięcy po zrobieniu magisterium, w 1930 r., uczęszczałem w Rzymie na wykłady Gentilego. Na jednym

z nich Gentile powiedział mniej więcej tak: „To nie wy, którzy mnie słuchacie, jesteście moimi uczniami; nie ci, którzy powtarzają moje idee. Jeżeli jednak ktoś, żyjący gdzieś daleko, ktoś, kogo nie znam, przeczyta moją książkę, a po przeczytaniu jej zamknie ją i zacznie myśleć swoją własną głową, to jest właśnie mój uczeń, a ja jestem jego mistrzem: stworzyłem bowiem nowego filozofa". Od tego czasu minęły już 34 lata, ale ja dotąd nie zapomniałem tego wykładu. A więc mistrzem, nauczycielem jest ten, kto uczy myśleć własną głową; na tym polega wychowanie kształtujące osobowość.

W dziele *De Magistro* Augustyn twierdzi, że nikt nie posyła własnego syna do szkoły po to, żeby ten dowiedział się, co myśli nauczyciel; to jest „paradoks", ale tym samym jest to prawda, ponieważ prawda jest zawarta tylko w paradoksach, czyli w tym, co się twierdzi „wbrew potocznej opinii", składającej się z banałów, z prawd bezzębnych lub fałszywie rozumianych, z pospolitych wierzeń. Powiedzieliśmy więc, że nikt nie wydaje pieniędzy na posyłanie syna do szkoły po to, aby nauczył się tego, co myśli nauczyciel; posyła go natomiast po to, aby się „spotkał" i „komunikował" z kimś takim, wraz z którym może ukształtować swoją osobowość.

Szkoła podstawowa, jeśli chodzi o to zadanie, ma znaczenie podstawowe: jest fundamentem; od niej zaczyna się rozwój osobowości każdego ucznia, a nauczyciel jest powołany do tego, żeby w tym procesie skutecznie współdziałać. Ale czy jest rzeczą właściwą mówić o nauczycielu i uczniu, o nauczającym i uczącym się? Szkoła to nauczyciel i uczniowie, nauczający i uczący się czy też ich nierozerwalna jedność? Nie

mógłbym być nauczycielem, gdybym nie miał kogo nauczać; nie byłoby także uczniów bez nauczyciela; a więc nie nauczyciel i uczniowie, ale szkoła, konkretna synteza tych dwóch nierozdzielnych elementów. Czy w tej jedności nauczyciel naucza a uczniowie uczą się od niego? Tak to sobie w sposób zarozumiały wyobrażamy, ale w rzeczywistości nauczyciel nie naucza, lecz uczy się nauczając; a uczniowie nie tylko uczą się od niego, ale również są wychowawcami nauczycieli. Bardzo wiele z tego, czym jestem, jako nauczyciel, człowiek, pisarz, zawdzięczam moim uczniom, bez których nie byłbym tym, kim jestem; a więc są oni moimi wychowawcami, a nie tylko wychowankami. Nie uczniowie i nauczyciele, ale Szkoła, w której wszyscy jesteśmy współuczniami prawdy, której szukamy razem nie w sposób abstrakcyjny, ale po to, żeby się w niej kształtować, a kształtując się sprawić, aby istniała, i być w niej, ponieważ ona właśnie jest naszą istotą.

Szkoła jest szkołą tylko wtedy, jeśli jest aktem jedynym i wspólnym. Mówiąc w ten sposób, ujmuje się problem szkoły jako problem kształtowania osobowości każdego w komunikacji jednocześnie osobowej i wspólnotowej *(comunionista)*; ale w takim razie to nie tylko szkoła, lecz całe życie nas wychowuje, kształtuje, ponieważ całe życie jest wychowaniem do wolności, a przynajmniej powinno nim być: kształtować osobowość — nie przestanę tego powtarzać — oznacza wychowywać do wolności.

Każdy człowiek jest bytem niepowtarzalnym: jest tylko sobą i nikim innym; w tym sensie jest jeden i niezastąpiony jako osobowość. Wynika stąd, że jeśli wychowuję kogoś drugiego, żeby stał się samym sobą, to tym bardziej będzie on samym sobą, im bardziej

będzie inny niż ja. Autentyczne wychowanie polega właśnie na tym: należy sprawić, żeby drugi człowiek stał się samym sobą, nie upodabniać go do mojej własnej osobowości, ale rozwijać jego osobowość: to jest właśnie poświęcenie, którego wymaga praca wychowawcy. Wymaga się tego nie tylko od nauczycieli, ale od wszystkich, od rodziców, którzy niechętnym okiem patrzą — i jeśli mogą, nie tolerują tego — na to, jak syn staje się coraz bardziej samym sobą a coraz mniej ojcem i matką. Zwłaszcza w rodzinie i w szkole podstawowej — gdzie chodzi o dzieci, których osobowość jest embrionalna a więc najbardziej plastyczna *(plasmabile)* — jest szczególnie konieczne zrezygnowanie z egoizmu polegającego na upodobnianiu dzieci do nas: im bardziej czynić ich będziemy nami, tym mniej będą samymi sobą. Zamiast rozwijać ich osobowość, kurczymy ją i hamujemy, aż do zadawania jej gwałtu, karania jej i upokarzania; nie wychowujemy do wolności, która przecież zasługuje przynajmniej na poświęcenie naszego egoizmu i naszej mizernej ambicji albo ambitnej przeciętności. A więc nie o to chodzi, żeby z innego człowieka zrobić drugiego mnie czy moją kopię, ale żeby uczynić go samym sobą i w ten sposób podobnym do mnie w swoim człowieczeństwie.

Śmierć i nieśmiertelność (1959)

Przekład fragmentów książki *Morte e immortalità* (Milano 1959, wyd. 3, *Opere complete*, t. 9, Milano 1968, s. 134 - 141).

[...] Śmierć drugiego człowieka jako doświadczenie odsłaniające głęboki sens samej śmierci wskazuje na wewnętrzną więź, która wiąże człowieka z każdym in-

nym człowiekiem, nie „sąsiadem", który znajduje się w pobliżu, ale z „bliźnim", który tkwi w nas. Na tym planie jest to doświadczenie skomplikowane, radykalne i autentyczne do tego stopnia, że pierwszą reakcją jest stanowcze odepchnięcie tej myśli: „to nie prawda!", „to niemożliwe!" [...] Niemożliwe, bo przecież ja żyję. Jeśli zaakceptuję oczywistość jego śmierci, muszę zanegować również oczywistość tego, że sam jestem jeszcze przy życiu, że „egzystuję".

W tym przypadku bowiem ktoś drugi to „ty", bez którego nie istnieje „ja"; niemożliwe jest dalsze życie „ja" po śmierci tego, co stanowiło jej „ty". Ja przestaje być „moim ja", ponieważ nie ma mojego „ty"; jestem teraz kimś innym, ponieważ nie jestem już „ty" dla mojego „ty". Kto traci osobę ukochaną, czuje się kimś innym, nie dlatego, że ta śmierć zmieniła mu sposób życia i, być może, sparaliżowała jego egzystencję, ale dlatego, że nie jest już „kimś drugim dla swojego ty" [...].

Jest tu, przed moimi oczami, martwy, nieruchomy. Nie ma wątpliwości; ale właśnie dlatego krzyczę, że to straszne kłamstwo, złośliwe i okrutne sprzysiężenie przeciwko mnie; wszystko i wszyscy kłamią. Protest przeciwko tej oczywistości będącej kłamstwem zamienia się w uniwersalną nienawiść u młodego Augustyna, wówczas gdy zmarł jego najdroższy przyjaciel [...] Ten bunt rozciąga się aż na bunt przeciwko Bogu; nadaremnie — opowiada św. Augustyn — mówiłem do mojej duszy: „ufaj w Bogu"; dla niej martwy przyjaciel był „prawdziwszy i lepszy" od tego widma *(fantasma)*, w którym nakazywałem jej pokładać nadzieję.

Później poddajemy się faktowi. Nie oznacza to, że dopiero teraz zdajemy sobie z niego sprawę — wie-

dzieliśmy o tym buntując się — ale że jesteśmy gotowi zaakceptować tę śmierć jako „zniknięcie" [...]. W momencie buntu mówiłem: „To niemożliwe; kłamiecie wszyscy"; teraz mówię: „Wiem, że zmarł, macie rację; ale teraz jest on bardziej żywy niż kiedykolwiek, żywy absolutnie; zmarł, lecz jest nieśmiertelny [...].

Ale akceptowanie jego zniknięcia nie łagodzi bólu: kontaktu fizycznego nie można oddzielić od bliskości duchowej; oczy, głos, gest, wszystko to mówi o naszym wnętrzu. Ponieśliśmy stratę i to nie do naprawienia: chciałbym usłyszeć jego głos, a to jest już niemożliwe; od momentu jego śmierci muszę więc sprawić, aby istniał we mnie, aby moje życie stało się teraz niejako „jednością" mojej egzystencji i jego [...]. Mój płacz jest świadectwem przekonania, że ten, który odszedł, żyje w naszym życiu: wylewane łzy są świadomością tego bogactwa, które odchodząc ofiarował nam. To jest właśnie jego prawdziwe dziedzictwo, które nie wymaga notariusza i nie jest opodatkowane, chyba że tylko przez nasze łzy: pierwszy sposób, najbardziej bezpośredni i najpokorniej ludzki, kontynuowania „komunikowania się" z tym, którego inni już nie oglądają, ale który jest w nas, będąc czymś jednym z nami: moje „jedyne" życie, gdy jego zgasło, jest teraz życiem zarówno jego, jak mojego ducha. Przynajmniej od czasów Arystotelesa powiada się, że miłość to „jedna dusza mieszkająca w dwóch ciałach"; po śmierci drugiego, dla tego „ty", które pozostaje przy życiu, warunkiem jego bycia własnym „ja", miłością jest jedno ciało zamieszkałe przez dwa duchy: płacz jest pierwszym sposobem nowego rozmawiania z nim; wspólnota *(comunione)*, po tej strasznej próbie, zostaje umocniona i pogłębiona [...]

To, co dla mnie w wyniku jego śmierci było nieme i puste, teraz zaczyna się wypełniać jego obecnością, mówi o nim we mnie jak żywa obecność. To, co najpierw było kłamstwem, teraz staje się prawdą bezdyskusyjną i pocieszającą: zmarły jest jakby świętością, ponieważ był i jest swoją i moją prawdą. Wszystko mówi o nim i istnieje w tym mówieniu: dialog trwa. Akceptacja [faktu jego śmierci] zmienia się w bolesną pogodę, wewnątrz mnie jesteśmy obaj, on i ja. [...]

Ludzie, którzy umierają wokół nas, są do nas podobni, są częścią nas samych, jako uczestnicy wspólnoty ludzkiej, bez której nie moglibyśmy żyć w świecie. Zmarli odchodzą, ale nie zostawiają nas: przechodzą do naszego wnętrza; nie oddalają się od nas, ani my od nich, ale stają się jeszcze bardziej intymni dla nas, nie jako zmarli, ale jako „nasi" zmarli. Śmierć, będąca kryzysem wspólnoty *(societas)*, jest taką wyrwą, która umacnia najgłębszą więź.

NICOLA ABBAGNANO

Egzystencjalizm jako filozofia możliwości (1951)

Przekład fragmentów odczytu wygłoszonego w styczniu 1951 r. według tekstu opublikowanego w książce *Possibilità e libertà*, Torino 1956, s. 8 - 10, 22 - 23.

[...] Jesteśmy wolni. Niepewność znaków, którymi pisana jest księga świata, sprawia, że wszystko to, co czynimy na jakimkolwiek polu i nasz byt, to znaczy to, czym my sami jesteśmy, nie jest wyznaczone w sposób dokładny i nieomylny przez te znaki. Księga ta nie objaśnia nas nigdy kompletnie, to prawda, ale przez to też nie kieruje nami nigdy w sposób kompletny, nie zmusza nas do bycia tym, czym jesteśmy, i do czynienia tego, co czynimy. Jest rzeczą oczywistą, że gdybyśmy mogli z tej księgi wyczytać wszystko, to wszystko byłoby zdeterminowane przez nią i uczynione koniecznym; ponieważ jednak nie możemy wyczytać z niej wszystkiego, więc pozostaje dla nas zawsze margines, dzięki któremu możemy istnieć i działać w taki albo inny sposób: margines wyboru, margines niewybranych jeszcze możliwości. A ponieważ margines ten nie jest zlokalizowany na tej czy innej linijce tej księgi, to znaczy w tym czy innym punkcie rzeczywistości, która nas interesuje, ale towarzyszy każdej linijce

i każdemu aspektowi tej rzeczywistości, więc jesteśmy wolni od początku do końca tej lektury, a więc wolni przez całe trwanie naszego życia.

Jesteśmy wolni, ale wolnością swojego rodzaju, wolnością ograniczoną, uwarunkowaną, spętaną. Pomyślcie chwilę. Nikt z nas nie może być wszystkim, czym chce, na przykład artystą, filozofem, świętym czy człowiekiem interesów, dowolnie sobie wybierając, a tym bardziej jednocześnie. Stronice księgi nie mówią nam wszystkiego, ale przecież udzielają nam pewnych wskazówek, i jeżeli nie liczymy się z tymi wskazówkami, trafiamy kulą w płot. Nie mogę być wszystkim, czym chciałbym, ani czynić wszystkiego, co chciałbym, dowolnie wybierając; muszę zdawać sobie sprawę z moich rzeczywistych możliwości. Oczywiście, mogę sobie z nich zdawać sprawę lepiej lub gorzej, a nawet łudzić się; zresztą, nawet jeśli się nie łudzę, mogę je w większym czy mniejszym stopniu rozwijać, w takim albo w innym kierunku (i w wyborze kierunku również mogę się mylić) i wreszcie, mogę sprawić, że moje życie będzie udane albo nieudane, albo — jak to bywa najczęściej — w połowie udane, przeciętne, *aurea mediocritas*. Żadna z tych alternatyw nie jest z góry wiadoma i pewna, ale niektóre z nich są bardziej prawdopodobne. Moja wolność polega na tym, aby wybierać spośród nich w taki sposób, jaki uważam za najlepszy, na wierności temu, co się wybrało i na porzucaniu ich tylko wtedy, kiedy staje się jasne, że wybraliśmy źle. Odpowiednio do tych wyborów moja osobowość zaczyna przybierać taką czy inną postawę, uzyskuje taki czy inny rys i taką czy inną cechę charakterystyczną; poszczególne części i fragmenty jej muszą być porzucone po drodze, zanim nie osiągnie ona pewnej względ-

nie stałej, ustabilizowanej formy. Ale nawet w tym punkcie osiągniętego sukcesu, osobowość moja nie jest absolutnie bezpieczna: muszę wciąż czuwać nad tym i walczyć o to, aby ją utrzymać w takiej postaci, jaką zdołała ona osiągnąć, muszę unikać upadków, błędów, odchyleń, które grożą pozbawieniem jej tych najlepszych cech, jakie ją konstytuują. Czytanie i ponowne odczytywanie księgi musi być kontynuowane.

Taka jest właśnie wolność ludzka, bardzo różna od tej, którą moglibyśmy przypisywać wszechmocnemu bóstwu, mogącemu swobodnie dawać sobie wszelkie możliwe doskonałości. Jest to wolność również bardzo różna od tej, którą nasz wielki humanista XV w. Pico della Mirandola przypisywał człowiekowi, kiedy kazał Bogu zwrócić się do człowieka z następującymi słowami: „Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i suwerenny twórca i rzeźbiarz sam nadał sobie taki kształt, jaki zechcesz" [1]. To byłaby wolność nieskończona, wszechpotężna, twórcza; nie ta, która jest wolnością ludzką. Wolność ludzka jest znacznie bardziej ograniczona, ponieważ dla niej istnieje możliwość wybierania w bardzo wąskich granicach. To, czym możemy być, to, co możemy czynić, to jest w każdym przypadku wyznaczone przez warunki, które nie są stworzone przez nas, ale są nam narzucone przez księgę świata. Mimo to, nawet w tych granicach, wolność nasza jest czymś rzeczywistym a także straszliwym. Od niej bowiem, w ostatecznej analizie, zależy dobro lub zło świata. Ponieważ, bez względu na to jak bar-

[1] Pełny tekst w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa 1967, s. 137 - 142 (przypis tłumacza).

dzo ograniczone są nasze możliwości wyboru, zawsze możemy złu powiedzieć: „nie". A dobru zawsze możemy powiedzieć: „tak". Dobro i zło zależeć będą, w pewnej mierze, od tych naszych „nie" i „tak".

Wolność w ten sposób ograniczona i uwarunkowana, obwarowana rozmaitymi przeszkodami, to jest właśnie wolność właściwa człowiekowi. I to jest właśnie wielki temat współczesnego egzystencjalizmu, temat, wokół którego grawitują rozmaite tendencje tego ruchu filozoficznego.

Albo śmierć, albo przeobrażenie egzystencjalizmu (1955)

Przekład artykułu *Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo*, opublikowanego w czasopiśmie „Nuovi Argomenti" (styczeń - luty 1955), według tekstu książki: *Possibilità e libertà*, Torino 1956, s. 24 - 37.

1. Destrukcyjna funkcja egzystencjalizmu. — Dla kogoś, kto wyznaje określoną filozofię, nie jest bynajmniej rzeczą pocieszającą widzieć, że staje się ona modą. Nawet dla tego, kto jest przekonany, że filozofowanie nie jest działalnością ezoteryczną, zarezerwowaną dla szczupłej garstki, ale może interesować ogół ludzi, przyglądanie się temu, jak własne myśli ulegają zniekształceniu w banalne i łatwo wpadające ucho twierdzenia, albo przedstawiane są jako coś dziwacznego czy wręcz groteskowego i w ten sposób wystawiane na zbyt łatwą krytykę i zdecydowane odrzucanie, nie jest wcale miłe. Bezpośredni sukces, do którego filozof ma prawo dążyć, to zauważać, że jego własne myśli są przedmiotem rozważań i rzeczowej

dyskusji w gronie osób kompetentnych oraz przyjmowane z sympatią przez szersze kręgi, które dostrzegają w nich wyraz jakichś własnych dążeń. A sukces nieco bardziej odległy i trudniejszy do osiągnięcia przez filozofię polega na tym, że przyczynia się ona w sposób pozytywny i w poważnym stopniu do powstawania nowych technik myślenia i życia, nowych dróg poszukiwań badawczych, które prowadzą do lepszego rozwiązywania problemów ludzkich. To zaś, że dana filozofia staje się modą, nie oznacza żadnego elementu z tych pożądanych rezultatów pozytywnych. Zjawisko mody filozoficznej jest więc raczej przykre dla filozofa, którego często niesłusznie obarcza się odpowiedzialnością za niepopełnione winy. Na szczęście, z pomocą przywracającą filozofowi niezbędną pogodę ducha przychodzą pewne rozważania socjologiczne. Z socjologicznego punktu widzenia, funkcją mody jest włączanie — za pośrednictwem szybkiej komunikacji i asymilacji — do całości zinstytucjonalizowanych postaw określonej grupy pewnych postaw nowych, które bez niej musiałyby długo walczyć o przetrwanie i uznanie. Moda może być mniej lub bardziej krótkotrwała i powierzchowna, ale prawie zawsze pozostawia jakiś ślad w nawarstwieniach tradycji; w każdym przypadku działa jako pewna kontrola, która ogranicza i osłabia kontrole tradycyjne. Tak więc moda pełni specyficzne funkcje i w związku z tym ani pogardzanie nią, ani egzaltowanie się nią nie powinno mieć miejsca. Modą — w czasach nowożytnych — był przecież kartezjanizm, modą było oświecenie, newtonizm, darwinizm, pozytywizm, idealizm, neoidealizm i wszystkie te zjawiska miały decydujące znaczenie w dziejach kultury; oczywiście modne były również i takie kierunki, które nie

pozostawiły po sobie żadnych albo prawie żadnych śladów.

Te rozważania pozwalają na zajęcie odpowiedniego dystansu wobec zjawiska mody na egzystencjalizm; możemy wówczas zapytać o charakterystyczne cechy tej mody. I tu natrafiamy na pierwszą trudność. Sam termin „egzystencjalizm" osiągnął bowiem w mowie potocznej znaczenie równie szerokie, co mało precyzyjne. Kierunków filozoficznych, które są określane tym mianem, jest bardzo wiele, są one bardzo różne i trudno byłoby je scharakteryzować jako jedną całość; a jeśli do tego doda się jeszcze kierunki literackie i artystyczne, obyczaje, postawy a nawet szczególne sposoby ubierania się, bo i te określane są mianem egzystencjalizmu, wówczas od razu widać, jak szalenie trudno odnaleźć w tym wszystkim — i pomiędzy tym wszystkim a kierunkami filozoficznymi — pewne cechy wspólne, które usprawiedliwiałyby określanie tego wszystkiego jednym i tym samym terminem. Mimo to sądzę, że tak szerokie posługiwanie się tym terminem można zrozumieć, jeśli nie usprawiedliwić, jeśli się uwzględni, że w większości przypadków służy on do polemicznego zwracania uwagi na najbardziej niepożądane, negatywne i wprowadzające w zakłopotanie aspekty współczesnego życia. Literatura zwana egzystencjalistyczną dąży faktycznie do uwypuklania najbardziej smutnych, nie zasługujących na szacunek, grzesznych i bolesnych losów ludzkich, a także niepewności ludzkich przedsięwzięć, zarówno dobrych, jak złych i dwuznaczności samego dobra, które często przekształca się w swoje przeciwieństwo. A jeśli chodzi o sprawy najbardziej banalne, „egzystencjalistyczny" sposób ubierania się służy do podkreślania postawy

młodych rozczochrańców, których „wykolejone dusze" stanowią protest przeciwko burżuazyjnej porządności współczesnego społeczeństwa.

Jest czymś zupełnie jałowym zatrzymywanie się nad jednostronnością tych tendencji, czy też nad dziwacznym, sztucznym i niekiedy groteskowym charakterem tych postaw. Tym, co warte jest podkreślenia, jest przede wszystkim to, że posługiwanie się terminem „egzystencjalizm" dla określania tych postaw może być wyjaśnione przez zaproponowane wyżej znaczenie tego terminu, ponieważ znaczenie to posiada swój odpowiednik w postawach pojawiających się w filozofii egzystencjalistycznej, jakkolwiek oczywiście nie można jej obarczać odpowiedzialnością za wszystko to, co w mowie potocznej jest nazywane egzystencjalizmem. Istotnie bowiem filozofie egzystencjalistyczne dążą do uwypuklenia niestałości egzystencji i niepewnego charakteru całej rzeczywistości, której ona jest częścią. Ich polemika jest, *implicite* lub *explicite*, skierowana przeciwko dziewiętnastowiecznemu romantyzmowi, dla którego los człowieka w świecie jest gwarantowany w sposób nieomylny przez jakąś nieskończoną siłę, którą można określać różnymi słowami (Ludzkość, Rozum, Absolut, Duch itd.), a która, w każdym razie, ma zadanie naprawiania braków, korygowania odchyleń i kierowania losu ludzkiego ku definitywnemu triumfowi dobra. Przeciwko tej pocieszającej perspektywie, dla której jednak człowiek jest tylko narzędziem, mniej lub bardziej świadomym, pewnej wyższej Rzeczywistości, egzystencjalizm filozoficzny jest skłonny do ukazywania tych aspektów doświadczenia ludzkiego, które ją dementują, albo przynajmniej czynią wątpliwą i problematyczną. Podkreśla więc w pierwszym

rzędzie z naciskiem niestałość i ryzyko zawarte w każdej rzeczywistości ludzkiej i w ogóle wszystko to, co ogranicza, warunkuje, podcina czy wręcz uniemożliwia ludzką inicjatywę w świecie. Porównanie twierdzeń pochodzenia romantycznego z twierdzeniami pojawiającymi się w filozofii egzystencjalistycznej jest, z tego punktu widzenia, niezmiernie instruktywne. Romantyzm twierdzi, że w człowieku działa pewna nieskończona siła, a człowiek jest tylko jej przejawem. Egzystencjalizm twierdzi, że człowiek jest rzeczywistością skończoną, która istnieje i działa na swoje własne ryzyko i niebezpieczeństwo. Romantyzm twierdzi, że świat, w którym człowiek znajduje się, jako przejaw tej samej nieskończonej siły, która działa w człowieku, posiada pewien porządek, który w sposób konieczny gwarantuje ostateczny sukces ludzkich działań. Egzystencjalizm twierdzi, że człowiek jest „rzucony w świat", a więc wydany na łup jego determinizmowi, który może zniweczyć i uniemożliwić jego inicjatywy. Romantyzm twierdzi, że wolność, jako działanie nieskończonej zasady, jest nieskończona, absolutna, twórcza i zdolna w każdym momencie do działań nowych i oryginalnych. Egzystencjalizm twierdzi, że wolność człowieka jest uwarunkowana, skończona, paraliżowana przez liczne przeszkody, które mogą w każdym momencie ją zniweczyć i cofnąć z powrotem do tego stanu, w którym się znajdowała. Romantyzm głosi stały i nieuchronny postęp ludzkości. Egzystencjalizm ignoruje samo pojęcie postępu, ponieważ nie znajduje tego, co by mogło stanowić jego gwarancję. Romantyzm ma zawsze pewną tendencję spirytualistyczną: dąży do podkreślania doniosłości wnętrza, duchowości a także wartości nazywanych duchowymi kosztem tego, co ziem-

skie, materialne, światowe. Egzystencjalizm uznaje, bez żadnego wstydu, doniosłość i wagę, jaką dla człowieka ma to, co zewnętrzne, materialne, „światowe", a więc te warunki rzeczywistości ludzkiej, które zawierają się w takich pojęciach jak potrzeby, używanie i wytwarzanie dóbr, płeć itd. Romantyzm uważa za nieistotne pewne aspekty negatywne doświadczenia ludzkiego jak cierpienie, klęska, choroba, śmierć, ponieważ nie dotyczą one tej nieskończonej zasady, która przejawia się w człowieku, a więc „nie istnieją" one dla niego. Egzystencjalizm uważa, że właśnie te aspekty są szczególnie znaczące dla rzeczywistości ludzkiej, ukazuje więc je i stara się je interpretować.

Porównanie tych twierdzeń, które starałem się sprowadzić tylko do wypowiedzi najprostszych, choć bez umniejszania ich autentyczności (którą łatwo można stwierdzić), dowodzi, że egzystencjalizm nie jest zjawiskiem izolowanym w kulturze współczesnej. Prawie wszystkie te twierdzenia, które tu przytoczyłem, jako właściwe dla egzystencjalizmu, posiadają swoje odpowiedniki w innych przejawach, zarówno filozoficznych, jak naukowych, współczesnego świata kulturalnego. Porównywanie tych odpowiedników rzadko jest podejmowane, bądź w związku z nastawieniem polemicznym, jakie poszczególne filozofie współczesne zajmują wobec siebie, ponieważ każda z nich rości sobie pretensje do tego, że tylko ona jedna jest prawdziwa i uzasadniona, bądź w związku z metafizycznym rozwinięciem tych wątków przez niektóre formy egzystencjalizmu, które doprowadziły do tego, że egzystencjalizm — w tych formach — zajął szytwną postawę negacji wobec całej pozostałej kultury współczesnej, z nauką włącznie. Ale porównanie takie warto uczynić i może ono okazać się

pouczające. Można więc zauważyć, że niepewny, niestały, ryzykowny charakter rzeczywistości ludzkiej i świata, którego ona jest cząstką, jest uznawany — w niedwuznacznych terminach — niezależnie od egzystencjalizmu, również przez Deweya i amerykański instrumentalizm. To, że człowiek jest uwarunkowany przez świat, w którym żyje, że ten świat ogranicza i w pewnej mierze determinuje jego działalność i jego projekty — jest uznawane przez wszystkie formy filozoficznego naturalizmu i stanowi wstępne założenie każdego naukowego (psychologicznego, antropologicznego, socjologicznego) badania działalności ludzkiej. Doniosłość czynników „materialnych", które warunkują człowieka, stanowi fundament zarówno wymienionych badań naukowych, jak marksizmu. Pojęcie postępu jest negowane, podawane w wątpliwość, uznawane za problematyczne przez liczne formy współczesnego historyzmu i inne kierunki filozoficzne. Waga, jaką pewne sytuacje graniczne, takie jak cierpienie, klęska, śmierć mają dla człowieka, jest uznawana również przez pragmatyzm i wiele form współczesnego spirytualizmu. Można zatem powiedzieć, że niektóre fundamentalne wątki egzystencjalizmu znajdują się rozproszone również w innych kierunkach filozoficznych albo tworzą przesłanki czy schematy operacyjne badań naukowych.

Można zauważyć, że wszystko to stanowi tylko polemiczny arsenał egzystencjalizmu, jego część negatywną i destrukcyjną. Nie można jednak nie doceniać znaczenia tej funkcji negatywnej, którą egzystencjalizm wykonał, konstytuując się jako *summa* tych wszystkich elementów krytyki, które ostatecznie doprowadziły — w kulturze zachodniej — do zburzenia absolutystycznego dogmatyzmu XIX w., jego optymistycz-

nych mitów i jego poczucia fikcyjnego bezpieczeństwa, które, zresztą, zostało tak bezlitośnie zdementowane przez wydarzenia ostatnich dziesięcioleci. Nie należy też interpretować tej funkcji negatywnej jako skrajnego irracjonalizmu, który by chciał zniszczyć wszelkie zaufanie do rozumu ludzkiego, jeśli oczywiście przez „rozum" rozumieć tu będziemy uporządkowaną i konstruktywną działalność ludzką w każdej dziedzinie. Egzystencjalizm chciał raczej zniszczyć mit Rozumu jako Siły wszechmocnej, która (według słów Hegla) mieszka w świecie i panuje nad nim. W tej dziedzinie jego działalność destrukcyjna zakończyła się niewątpliwym zwycięstwem. Tu jednak rodzi się inne pytanie, mianowicie, czy owa działalność destrukcyjna była jedyną, w którą egzystencjalizm się zaangażował, czy też stanowiła ona albo stanowić będzie preludium do takiej działalności, którą — słowami Deweya — można by nazwać „filozoficzną przebudową". Pytanie to można też sformułować w inny sposób: jakich narzędzi dostarczył egzystencjalizm do takiej przebudowy?

2. Krytyka egzystencjalizmu negatywnego. — Dla scharakteryzowania danej filozofii nie wystarczy wyłożenie jej ulubionych wątków. Nie wystarcza więc, na przykład, powiedzieć, że egzystencjalizm to filozofia trwogi, klęski i wstrętu; są bowiem również inne formy egzystencjalizmu, których ulubionymi wątkami są Byt albo Wartość, albo Tajemnica (w sensie teologicznym), a przecież żaden z tych wątków nie może być przyjęty dla scharakteryzowania całego ruchu. Sąd o jakiejś filozofii powinien, oczywiście w rozsądnej mierze, abstrahować od tych wątków, które tę filozofię spopularyzowały, albo są najczęściej wykorzystywane w polemikach, ponieważ przemawiają do wyobraźni al-

bo zderzają się z zakorzenionymi wierzeniami, a przecież nie mogą być uznane za fundament wówczas, gdy podejmuje się wyważoną ocenę. Sposobem najbardziej bezpośrednim i najmniej arbitralnym dla określenia charakteru i dyrektyw określonej filozofii jest zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób ona rozumie i uprawia samo filozofowanie. Na przykład można powiedzieć, że spirytualizm rozumie i praktykuje filozofię jako introspekcję, czyli jako badanie i analizowanie „danych świadomości"; że pozytywizm logiczny rozumie i praktykuje filozofię jako „analizę języka" (potocznego lub naukowego) itd. Analogicznie można powiedzieć, że egzystencjalizm charakteryzuje się sposobem rozumienia i uprawiania filozofii jako „analizy egzystencji". Przez „egzystencję" wystarczy wstępnie rozumieć kompleks sytuacji, w których człowiekowi przydarza się znajdować, bądź w których znajduje się najczęściej samotnie. Taka analiza dokonywana jest zgodnie z procedurą właściwą dla każdego obszaru, który się chce analizować: a więc wykorzystując w szerokiej mierze język potoczny lub naukowy i poprawiając go albo uzupełniając, tam, gdzie to się uważa za potrzebne, elementami lingwistycznymi zaczerpniętymi z tradycji filozoficznej albo wymyślonymi i zaproponowanymi *ad hoc*. Ale analiza określonej sytuacji egzystencjalnej wymaga, aby uwzględniać w jej obrębie wszystkie te elementy, które ją tworzą: a więc nie tylko jednostkę z jej specyficznymi sposobami istnienia i działania, ale również innych ludzi, rzeczy itd. czyli, jednym słowem, „świat" w ogóle, a to dlatego, że owe specyficzne sposoby istnienia i działania pojedynczego człowieka można zrozumieć jedynie w relacji do tego kompleksu czynników. Inaczej mówiąc, sytuacja uka-

zuje nam człowieka zawsze w stosunku z innymi ludźmi, z rzeczami i (w takich granicach, w jakich wyrażenie to jest uprawnione) z samym sobą. Analiza egzystencjalna jest więc analizą stosunków, które wprawdzie koncentrują się wokół człowieka, ale bezpośrednio wykraczają poza niego, ponieważ go wiążą (na różne sposoby, które należy określić) z innymi istotami i rzeczami. Otóż mówienie o stosunkach oznacza mówienie o warunkach, czyli oznacza, że każdy podmiot stosunku posiada określone cechy charakterystyczne czy jakości jedynie w granicach tych stosunków, które go warunkują w tym sensie, że to one właśnie umożliwiają mu bycie tym, czym jest. Ale właśnie w tym punkcie odsłania się najważniejsze narzędzie analizy egzystencjalnej: pojęcie możliwości. To, co wchodzi w stosunek egzystencjalny, w takiej mierze, w jakiej jest uwarunkowane przez ten stosunek, jest możliwe i tylko możliwe. Inaczej mówiąc, egzystencja jako sposób bycia w określonej sytuacji jest egzystencją możliwą [1]. Jej cechą charakterystyczną jest to, że jest ona możliwością bycia, a jako taka, jest antycypacją i projektem. Jej podstawowym wymiarem czasowym jest więc przyszłość: oczywiście nie jakaś przyszłość nieokreślona, w której i dzięki której wszystko byłoby możliwe, ale przyszłość wyznaczona przez przeszłość, która jedynie dopuszcza determinowanie zarysowujących się możliwości. Przeszłość warunkuje i ogranicza przyszłość — to znaczy możliwości, które się zarysowują przed człowiekiem, w poszczególnych sytuacjach, w postaci antycypującej przewidywań lub projektów.

[1] O doniosłości kategorii możliwości we wszystkich formach egzystencjalizmu pisze J. Wahl: *Les philosophes de l'existence*, Paris 1954, s. 53 i nast.

Rozmaite kierunki egzystencjalizmu, a także ich polemiczne starcia, mogą być wyjaśnione przez sposób posługiwania się tym podstawowym pojęciem. Można *grosso modo* wyróżnić dwie zasadnicze interpretacje pojęcia możliwości, z których każda konstytuuje bazę wyraźnie określonej grupy filozofii egzystencjalistycznych. Według pierwszej z tych interpretacji, możliwość jest perspektywą negatywną, która towarzyszy temu wszystkiemu, czym człowiek może być lub co człowiek może projektować i co czyni niebezpiecznie fikcyjną wszelką inicjatywę ludzką w świecie, a w granicznym przypadku całkowicie ją unicestwia. Kierkegaard, który w czasach nowożytnych był pierwszym w podkreślaniu doniosłości pojęcia możliwości, był także tym, który kładł największy nacisk na ów unicestwiający aspekt możliwości, pokazując jak ona podgryza i niszczy wszelkie oczekiwania i zdolności ludzkie i jak triumfuje nad każdym planem i przezornością, wprowadzając grę przypadków i niepodejrzewanych możliwości. Dlatego też, według Kierkegaarda, ten, kto jest wychowany przez trwogę (która jest właśnie „odczuwaniem możliwości") jest skłonny do przyjęcia, że wszelkie możliwości światowe są niczym i zwraca się ku wierze, to znaczy ku Bogu, który jest Tym, „dla którego wszystko jest możliwe". Bez alternatywy religijnej, proponowanej przez Kierkegaarda, tę samą interpretację możliwości dają Heidegger, Jaspers i Sartre, dla których wszystko to, co człowiekowi rysuje się jako możliwe, będąc uwarunkowanym przez granice i przez sytuację, z której się tę możliwość rozważa, stacza się z powrotem do tej samej sytuacji, spłyca się i ostatecznie objawia jako autentycznie niemożliwe.

Druga interpretacja to ta, która sprowadza pojęcie możliwości do pojęcia potencji w arystotelesowskim znaczeniu tego terminu. Przy takim rozumieniu możliwość traci swój aspekt negatywny i niepokojący, ponieważ potencjalność jest zawsze „przeznaczona do urzeczywistnienia się". To przekształcenie możliwości, z kategorii niestałości i problematycznej niepewności w kategorię stałości i ufnej pewności jest dokonywane przez wiązanie możliwości egzystencjalnych z jakąś rzeczywistością absolutną (Byt, Wartość itd.), z których wywodziłaby się ich stałość i pewność, ich gwarancja, że na pewno zostaną urzeczywistnione. Na tej drodze możliwości egzystencjalne przekształcają się w różowe perspektywy sukcesu, dla których nic z tego, czym człowiek naprawdę jest, ani z jego podstawowych wartości, nie może ulec zagładzie, skoro udzielona im została absolutna i transcendentna gwarancja.

Odnosząc się z pewnością do pierwszej z tych interpretacji Norman Cousins pisał niedawno w artykule wstępnym tygodnika „Saturday Review" (z 10 lipca 1954 r.) pt. *Zmierzch i upadek egzystencjalizmu,* co następuje: „Przyczyny upadku egzystencjalizmu należy szukać, jak sądzę, w kierunku nihilistycznym, jaki on sobie obrał. Osoba ludzka nie jest nihilistyczna. W pewnych okolicznościach i przez pewien ograniczony czas człowiek może sobie uczynić cnotę z defetyzmu, ale nie na dłuższą metę; po pewnym czasie równowaga zostaje przywrócona i zaczyna pożądać inspiracji wartościami pozytywnymi". To niewątpliwie jest prawda w odniesieniu do tych filozofii, które zgrupowaliśmy wokół pierwszej interpretacji kategorii możliwości. Ale, w innej formie, dotyczy to także i tych, które wiążą się z drugą interpretacją, ponieważ w rzeczywistości pro-

wadzi ona do usprawiedliwienia *post factum* doświadczenia ludzkiego i raczej stanowi panegiryk na cześć rzeczywistości ludzkiej, niż próbę zrozumienia jej. Jeżeli bowiem istotnie przyjmie się, że wszystkie możliwości egzystencjalne są przeznaczone do tego, żeby zostały urzeczywistnione ze względu na swoje ufundowanie w Bycie lub w Wartości, wówczas właściwie przykrywa się płaszczem słów faktyczne nieszczęścia i niepowodzenia człowieka. Jeżeli zaś przyjmie się przeciwnie, że nie wszystkie możliwości ludzkie są w ten sposób ufundowane, a więc nie wszystkie są przeznaczone do urzeczywistnienia się, wówczas powstaje ambarasujący problem rozpoznania, które z nich są rzeczywiście dobrze ufundowane; przesłanka, że posiadają one fundament transcendentny, nie umożliwia rozwiązania tego problemu. Oba ogólne twierdzenia, zarówno to, które mówi, że przeznaczeniem możliwości ludzkich jest klęska, jak to, które mówi, że są one przeznaczone do tego, żeby się urzeczywistnić, sugerują w gruncie rzeczy tę samą postawę; oba pozostawiają człowieka bezbronnym i bezradnym w obliczu rzeczywistych sytuacji. Pierwsze wtrąca go w trwogę, rozpacz i wstręt, drugie wtrąca go w urojenia, przesąd i mit.

3. Pozytywna alternatywa egzystencjalizmu. — Gdyby obie wspomniane interpretacje kategorii możliwości były jedynymi możliwymi interpretacjami, nie należałoby się wahać z wydaniem krytycznego, negatywnego sądu o egzystencjalizmie. Ten negatywny sąd dotyczyłby oczywiście tylko jego funkcji w przyszłości, ponieważ nie ulega, jak sądzę, wątpliwości jego funkcja destrukcyjna i wyzwalająca, którą spełniał w minionych latach i o której wspomniałem w pierwszej części tych rozważań. Co zaś się tyczy przyszłości, sądzę, że egzys-

tencjalizm wpędził człowieka w popłoch, ponieważ powstrzymał się od zaproponowania mu jakichkolwiek środków, narzędzi, technik czy postaw, umożliwiających mu stawienie czoła niestałości spraw ludzkich i spoglądanie w przyszłość z rozumną, choć ostrożną ufnością i podejmowania dobrze obliczonego ryzyka. Oscylując pomiędzy nicością a wszystkim, pomiędzy najradykalniejszą niestałością i granitową stałością, pomiędzy tym, co niemożliwe, a tym, co konieczne, filozofie te nie interesowały się tym, co właściwie człowiek ma czynić w skromnych ramach skończonych miar, na obszarze stałości cząstkowej i względnej i w ostrożnym rozważaniu tego, co możliwe. I w rzeczywistości egzystencjalizm ten zlekceważył dwa podstawowe źródła, z których człowiek czerpie narzędzia i techniki swoich pozytywnych poczynań: przyrodę i społeczeństwo.

Ale ja zawsze utrzymywałem i utrzymuję nadal, że istnieje jeszcze inna interpretacja tej kategorii możliwości, na której wznosi się egzystencjalizm. Interpretacja ta polega na tym, żeby przyjąć tę kategorię w całej pełni jej znaczenia i koherentnie nią się posługiwać. Przez koherentne posługiwanie się tą kategorią rozumiem takie jej używanie, które nie przekształca jej podstępnie w jej przeciwieństwa, a więc nie przekształca możliwości ani w konieczność, ani w niemożliwość (czyli konieczność negatywną). A przez „całą pełnię znaczenia" rozumiem takie jej używanie, które obejmuje obie strony możliwości, nie poświęcając żadnej z nich. W rzeczywistości bowiem perspektywa otwarta przez możliwość nie jest ani nieuchronnością urzeczywistnienia, ani radykalną niemożliwością, ale raczej badaniem zmierzającym do ustalenia granic i warunków tej możliwości a więc i stopnia owej

względnej i cząstkowej gwarancji, jakiej nam może ona udzielić.

Otóż twierdzę, że tylko na tej podstawie można postawić pytanie o wartość egzystencjalizmu i jego miejsce w filozofii walczącej. Pytanie to nie miałoby sensu w odniesieniu do tych wątków, które swego czasu spopularyzowały egzystencjalizm i z którymi często jest on utożsamiany. Nie można bowiem postawić sensownego pytania, jaką pozytywną postawę może człowiek zająć wobec trwogi, klęski, wstrętu itd., albo wobec moralistycznej czy mistycyzującej egzaltacji właściwej innym egzystencjalizmom; ponieważ wszystkie te rzeczy są już postawami ostatecznymi i zamkniętymi, wynikającymi ze szczególnych interpretacji egzystencji. Ale można i trzeba pytać, jakie drogi są otwarte przed człowiekiem, jeśli jego egzystencja będzie pojmowana rzeczywiście jako egzystencja możliwa, a więc jeśli posługiwać się będziemy w sposób koherentny tym narzędziem pojęciowym, które egzystencjalizm dał do dyspozycji badaniom filozoficznym.

W tym przypadku można już zauważyć niektóre perspektywy. W pierwszym rzędzie jako bodziec do badań i do odkrywania, na każdym polu, skutecznych narzędzi weryfikacji i kontroli, egzystencjalizm rozwinie się w radykalny empiryzm, który jednak unikać będzie redukcji danych doświadczenia do danych zmysłowych (dane są bowiem zawsze możliwością czegoś, możliwością, która może być kontrolowana i dowolnie powtarzana). Już podkreślano zresztą tę empirystyczną tendencję różnych teorii egzystencji (Bocheński, Jean Wahl). Tendencja ta może być *explicite* uznana i przyjęta jedynie przez pozytywną i koherentną interpretację pojęcia możliwości. Jeśli jakaś hipoteza, jakaś

teoria, czy w ogóle jakieś twierdzenie są tylko czymś, co „może być", co otwiera pewną perspektywę na przyszłość, jej wartość polega nie tylko na tym, że może zostać sprawdzona, ale także na tym, że można ją, po próbie, jeszcze raz zaproponować jako coś, co „może być" w przyszłości. Z tego punktu widzenia używane kryteria w naukach i w ogóle w dyscyplinach szczegółowych, służące do decydowania o wartości ich twierdzeń i o rzeczywistości przedmiotów ich badań, mogą zostać przyjęte jako determinacja i uszczegółowienie kryterium możliwości; i wzajemnie to ostatnie może być przyjęte jako uogólnienie kryteriów szczegółowych. Przyjęcie tego nie tylko kładzie kres polemice przeciwko nauce, jaką toczą niektóre formy egzystencjalizmu, ale pozwala filozofii na ustanowienie bardziej płodnych stosunków z naukami, a zwłaszcza z metodologią nauk, umożliwiając dostrzeżenie wspólnego horyzontu, w obrębie którego wykonywane są, respektując wzajemnie swoją autonomię, badania szczegółowe.

Po drugie, skoro już na tej podstawie zostanie uznany konkretny charakter możliwości egzystencjalnych, jako że są one zakorzenione zawsze w określonych sytuacjach, można z łatwością uznać przyrodnicze i społeczno-historyczne uwarunkowanie tych możliwości; w ten sposób otwiera się droga do wykorzystania tych technik badania i kontroli oraz rezultatów pozytywnych i negatywnych, którymi na poszczególnych obszarach dysponują pozytywne badania. Postawa wciąż coraz bardziej otwarta wobec pozytywnych badań i towarzyszącej im pracy, a coraz mniej dysponowana do przyjmowania czysto werbalnych rozwiązań problemów ludzkich, i wciąż coraz bardziej gotowa do ustanawiania rygorystycznej kontroli w celu demaskowania pre-

tensji do udzielania odpowiedzi wyłącznych i definitywnych — oto pierwszy rezultat tego kierunku, który jednak będzie musiał rozwijać się tak, aby zapładniać owe pozytywne badania, inspirując ich problematykę, trzymając w ryzach ich dogmatyzmy i dostarczając im środków do interpretowania i uogólniania ich rezultatów.

Po trzecie, i jako konsekwencja wymienionych postaw, egzystencjalizm powinien zerwać wszelkie powiązania łączące go ze spirytualizmem, z idealizmem i z wszelkimi formami intymizmu, wobec których dotąd zajmował postawę kompromisową i kłaść szczególny nacisk (tak jak to miało miejsce w niektórych jego formach negatywnych) na laicki i światowy charakter badania filozoficznego, a więc na przyrodnicze i historyczno-społeczne uwarunkowania, które mu sugerują problemy oraz dostarczają narzędzi do ich rozwiązywania. Z tego punktu widzenia jedynymi gwarancjami, cząstkowymi i ograniczonymi, którymi człowiek może dysponować, są te, których mu dostarczają jego techniki i wypróbowane sposoby życia, a także otwierane przez nie możliwości znajdowania i doświadczania nowych. Jeżeli dotąd egzystencjalizm był, w przeważającej mierze, biciem na alarm dla cywilizacji współczesnej, w okresie i w sytuacji, kiedy niebezpieczeństwo zagrażające wartościom, na których jest ona osadzona, było realne i immanentne, odtąd może on przyczyniać się do kształtowania w ludziach umiarkowanego poczucia ryzyka i czynić ich mniej skłonnymi do rozczarowań, kiedy ponoszą klęski, i do egzaltacji, kiedy odnoszą sukcesy, oraz skłaniać ich do poszukiwania, na wszystkich polach, skutecznych środków dla rozwiązywania własnych problemów.

Oczywiście tego rodzaju egzystencjalizm nie nadaje się do fabrykowania ani umacniania mitów. Nie współdziała więc ani w krzewieniu mitu Nauki ani mitu Anty-nauki, ani mitu Techniki, ani mitu Anty-techniki, ale stara się zrozumieć technikę i naukę w ich historycznym formowaniu się i w ich aktualnej rzeczywistości, rozpatrując je w ich rzeczywistych przejawach i z punktu widzenia możliwości ludzkich, w których mają swoje źródło, i tych możliwości ludzkich, które mają swoje źródło w nauce i technice. Nie ukrywa się ani granic nauki, ani niebezpieczeństw związanych z techniką. Ale nie dopuszcza się myśli, aby granice nauki mogły być przekraczane przez jakąś urojoną i zabobonną wiedzę, ani żeby niebezpieczeństwa techniki mogły być oddalone przez proste i zwykłe potępianie techniki w ogóle w imię „wartości duchowych". Niebezpieczeństwa, które dziś wywodzą się z nauki i techniki (od bomby atomowej do mechanizacji człowieka), nie można zażegnać kazaniami, proroctwami i mitami, ale tylko wynajdując i wypróbowując nowe techniki: techniki współżycia ludzkiego, które starożytni nazywali „mądrością", a których poszukiwanie zawsze było zadaniem filozofii.

Jeśli rozważania te mają jakieś uzasadnienie, dyskusja nad upadkiem czy śmiercią egzystencjalizmu traci wiele ze swego znaczenia. Żadna filozofia nie może sobie rościć pretensji do nieśmiertelności swoich twierdzeń doktrynalnych i swoich postaw polemicznych. Pozostają one tylko jako cechy charakterystyczne określonych faz i okresów doświadczenia ludzkiego w świecie i jako możliwości powracające, w których to doświadczenie może ewentualnie rozpoznać się i wyrazić w jakiś sposób w przyszłości. Ale jej płodność histo-

ryczna jest uwarunkowana przez jej zdolność uwalniania się od okoliczności polemicznych i przenikania swoimi dyrektywami w codzienne życie ludzi i dostarczania badaniom ludzkim w rozmaitych dziedzinach jakiegoś narzędzia skutecznego i trwałego. To dla filozofii nie jest śmiercią, lecz przeistoczeniem. Być może egzystencjalizm okaże się zdolny do takiego przeistoczenia.

P I E T R O P R I N I

Rozum programujący (1965)

Przekład fragmentów książki *Umanesimo programmatico*, Roma 1965, wyd. 2, 1970, s. 16 - 21, 24, 66 - 67, 130 - 131.

[...] Rzeczywistość jest taka, że ludzkość posiada dziś moc samounicestwienia się. Tylko wyobraźnia taka, jaką posiadał Kafka, mogłaby wymyślić jakąś „maszynę piekielną" zdolną do zniszczenia wszelkich śladów człowieka na ziemi. Ale, niestety, istnieje aż nazbyt wiele podstaw dla przekonania, że nie trzeba wcale myśleć o jakiejś katastrofie kosmicznej, żeby wyobrazić sobie w przyszłości kres świata ludzi.

W sposób nieuchronny stajemy więc przed możliwością całkowitej utraty sensu przez historię, niepowetowanego „upadku intencjalności", jakby powiedział Husserl. Żadna wielka filozofia nie mogła uniknąć poważnych rozważań nad problemem „nicości" czy też „olbrzymiej potęgi negatywnego", według wyrażenia Hegla. Niektóre formy egzystencjalizmu zwulgaryzowały sens tego problemu, sprowadzając go do dziedziny psychopatologii — dość oczywistej i etycznie pozbawionej większego znaczenia. Ale w obiektywnej sytuacji naszej epoki problem ten ukazuje się nam jako groźba znacznie głębiej i powszechniej ugruntowana

niż to, co dotyczy psychopatów i zboczeńców ze świata powieści Sartre'a. Tu wszyscy znajdujemy się przed Albo-Albo, które dotyczy samych korzeni naszego człowieczeństwa, naszej wolności i którego nie można rozstrzygnąć inaczej, jak tylko solidarnie, aktem kolektywnej decyzji. Otóż tym, co przeważnie uchodziło uwagi egzystencjalizmu, jest właśnie ten solidarny i kolektywny charakter wyboru, przed którym stawiają nas groźby naszego czasu. Dziś nie ma mowy o żadnym rzeczywistym wyzwoleniu, jeśli nie jest ono jednocześnie albo nie przyczynia się do wyzwolenia całej ludzkości. Nowa epoka jest ponad wszelką wątpliwość „planetarna" albo „ekumeniczna", nie tylko ze względu na zawrotną szybkość naszych środków transportu i praktyczną jednoczesność naszych komunikacji we wszystkich punktach globu czy też przez postępujące wyrównywanie się gustów, zwyczajów, poglądów, ale także, i to w sposób znacznie głębszy, przez niepodzielną solidarność naszego podstawowego zaangażowania. W takiej mierze, w jakiej pochód postępu technicznego staje się coraz szybszym i coraz bardziej powszechnym, zło [spotykające] człowieka zaczyna tracić swój charakter przyrodniczej fatalności, przybierając sens zła [wynikającego z] wolności, czyli, w ostatecznej instancji z intersubiektywnego zachowania, z endemicznych win i wad, kolektywnego wykolejania się klas, narodów czy całych kontynentów. Dziś nie ma mowy o żadnym poważnym zaangażowaniu, o żadnym wyzwoleniu ze społecznej niewoli czy z ignorancji, o zaspokojeniu potrzeb czy oswobodzeniu od lęku, które mogłyby być skuteczne, jeśli jednocześnie nie rozciągałyby się, albo nie dążyły do rozciągnięcia się na obszar całej ziemi.

W ten sposób ów przyprawiający o zawrót głowy niebyt, jeśli zostanie zauważony i potraktowany z jasnością i powagą, przekształca się w energiczne dążenie do urzeczywistnienia obecności ludzkiej w całości świata, również i ponad poziomem potrzeb i instynktów, właściwych wszelkim innym biologicznym gatunkom zwierzęcym. Taka „totalizacja" ma dwa kierunki: jeden kierunek, który bym nazwał horyzontalnym, do „planetarnego" zasięgu zaangażowania i odpowiedzialności, w wyniku czego każdy człowiek jest i czuje się, w pewnej mierze, współodpowiedzialny za wszystko to, co dzieje się na ziemi; i drugi kierunek do integralnego urzeczywistnienia się nas samych, wolnego od jakiejkolwiek jednostronności i duchowego kalectwa. W ten sposób pojawia się nowe zadanie dla rozumu, po odrzuceniu mitu, który czynił z rozumu przez dwadzieścia pięć stuleci raj utracony poznania, siedzibę prawd koniecznych i apriorycznych. Rozum odnajduje swoją najbardziej autentyczną strukturę w swoim ustawieniu się jako r o z u m p r o g r a m u j ą c y (*ragione programmatica*) w tym „eksplorowaniu przyszłości", które H. G. Wells zapowiadał na początku naszego stulecia jako prawdopodobną reformę metody nauk humanistycznych. Kilka lat temu Gaston Berger wysunął myśl stworzenia nowej dyscypliny, którą nazwał „perspektywą", a która w rzeczywistości jest raczej nowym kierunkiem myśli filozoficznej i naukowej w obliczu wymagań, jakie stawia przed nami świat współczesny. „Perspektywa", czy w jakikolwiek inny sposób zechce się nazywać tę metodologię rozumu programującego, jest zdolnością do uchwycenia w teraźniejszości tych czynników, które niosą przyszłość. Często skłonni jesteśmy do przypisywania znaczenia

faktom najbardziej głośnym, które jednak później okazują się w toku rozwoju historycznego bezpłodne. Otóż rozum programujący, realizując swoje dążenie do wykrywania czynników rzeczywiście brzemiennych przyszłością i linii sił faktycznie działających w historii, jest zbieżnością wyobraźni i ścisłości [...].

Zbieżność wyobraźni i ścisłości to najtrudniejszy aspekt wszelkiego programowania, które szuka swojej podstawy w samych rzeczach, nie odrywając się od nich w łatwym przewidywaniu historii odpowiadającej pragnieniom albo dostosowanej do przyzwyczajeń logicznych. Programowanie to wykrywanie wektorów procesu, to mierzenie i artykułowanie linii sił, to, jednym słowem, pewien sposób perspektywicznego obserwowania, które ma lub powinno mieć swoje terminy odniesienia i kontroli w czymś, co jest stwierdzalne jak wszelkie inne dane doświadczenia. Robert Jungk zaproponował współczesnej inteligencji obowiązek wyobraźni rozumianej jako „społeczna wynalazczość" (*invenzione sociale*).

Ale wyobraźnia — kiedy nie jest błąkaniem się i sennym marzeniem — to przecież nic innego jak właśnie antycypowanie perspektyw przyszłości, wysiłek wynalazczy dla przedstawienia celu, naszkicowania mety, a więc na przykład pokazania, jak powinien wyglądać jutro pokój na świecie, w jaki sposób należałoby zhumanizować życie w zakładach pracy albo zrealizować wspólnotową wartość miasta przyszłości. Rozum programujący, będąc jednocześnie wyobraźnią i ścisłością, to *inventio bene fundata*. [...]

Pewnym przykładem może być cybernetyka, która za przedmiot swoich badań ma ilościowy wymiar aktu myślenia. Proponując cybernetykę jako konsek-

wencję a jednocześnie jako bodziec dla rozwoju nowego „humanizmu naukowego", fizyk Eduardo Caianiello mówił w 1964 r. o „zbliżaniu się maszyny do człowieka", przedstawiając swoje wielkie marzenie zbudowania maszyny, która byłaby nie tylko manekinem, imitacją człowieka, ale właśnie taką jak człowiek, maszyną, która mogłaby popełniać błędy i poprawiać je, zupełnie tak jak człowiek. [...]

Jak maszyny pierwszego okresu epoki przemysłowej uwolniły człowieka od trudu pracy fizycznej, tak maszyny budowane przez cybernetykę uwalniają człowieka od neurotycznego trudu działań myślowych opartych na powtarzaniu i na seryjnych mechanizmach pamięci.

Rozważania te rzucają światło na konieczność uwolnienia badań programujących od przesądów czy założeń narzucających zachowanie za wszelką cenę „świata wczorajszego". [...]

Obok przewidywań, które są tylko prawdopodobne i zawierają poważne ryzyko, wówczas gdy chodzi o otwieranie nowych dróg dla postępu ludzkości, bo oparte są tylko na możliwościach zawartych w takiej czy innej sytuacji technologicznej, istnieją również „przyszłości względne" (*futuri relativi*), które w rzeczywistości są stanami już osiągniętymi przez niektóre narody lub niektóre rejony świata i chodzi tylko o to, aby je urzeczywistnić gdzie indziej. To, co jest przyszłością dla nas, może być już aktualną teraźniejszością dla innych ludzi: obserwując tę „przyszłość" w jej urzeczywistnieniu możemy oceniać nasze projekty na podstawie tamtych rezultatów, zauważyć ewentualne granice i poprawiać zarówno cele, jak i metody. Pomyślmy na przykład o systemie ubezpieczeń społecznych funkcjo-

nującym już dzisiaj w świecie skandynawskim, który jest wzorem dla naszych związków zawodowych. Posiadanie takiego wzorca do porównań jest niewątpliwie bardzo korzystne dla tych, którzy podejmują zadanie wysuwania inicjatyw w zakresie rozwoju i planowania. Te „przyszłości względne" są jakby laboratoriami, w których można sprawdzać nasze przewidywania i nasze metody „perspektywiczne". [...]

Aż do wczoraj problem reformy szkolnictwa przedstawiał się w gruncie rzeczy, przynajmniej w naszym kraju, jako problem przystosowania i dopasowania przestarzałych struktur szkolnictwa do społeczeństwa, którego sektory produkcyjne były bardziej nowoczesne i bardziej postępowe. Chodziło o znalezienie sposobu przezwyciężenia zacofania szkoły mało skutecznej, ponieważ związanej w znacznej mierze ze staroświeckimi modelami społeczeństwa chłopsko-rzemieślniczego. Dziś, i to właśnie pod naciskiem młodzieżowej kontestacji, zaczynamy zauważać, że to społeczeństwo przemysłowe, do którego szkoła miała się dopasowywać, jest społeczeństwem, które musi się zmienić.

Można w tym kontekście przypomnieć znaną wypowiedź Marksa skierowaną do Feuerbacha na temat zadań filozofów, którzy powinni już nie wyjaśniać, ale zmieniać świat. Aż do dziś wydawało się nawet najbardziej zaawansowanym reformatorom, że zasadniczym problemem reformy szkolnictwa jest dostosowanie szkoły do społeczeństwa, bo szkolnictwo pozostało przestarzałe, a społeczeństwo stało się nowoczesne i postępowe. Tymczasem rozruchy młodzieżowe uświadomiły szkole, że jej zasadniczym zadaniem nie jest mediacja, mająca na celu uzyskiwanie akceptacji, nie jest wytwarzanie konformizmu, ale odnowienie społeczeństwa,

wynajdywanie i umacnianie nowych, bardziej ludzkich, bardziej sprawiedliwych form współżycia i współpracy dla wspólnego dobra. Nie chodzi więc o konsolidowanie społeczeństwa takiego, jakim ono jest obecnie, ale o głębokie przeobrażenie go. Czy nie jest to, w ostatecznym rachunku, afirmacja prymatu ducha nad strukturami oraz humanistycznego powołania szkoły, powołania, od którego nie może ona odstąpić? Szkoła powinna kształtować ludzi wolnych, a więc nowatorów, nie konformistów. [...]

Sądzę, że jeszcze nigdy z taką palącą koniecznością i jasnością nie stawał przed nami problem ideału ludzkiego: w jaki sposób przekształcać i ku jakim metom kierować proces przekształcania człowieka i jego instytucji oraz obyczajów? Specjalizacja, konieczna w badaniach, w tym przypadku jest niemal całkowicie pozbawiona środków do rozwiązania tego problemu. Z drugiej zaś strony, wycieńczenie myśli metafizycznej naszej epoki — powszechna „pozytywizacja" myśli — wystawia, w sposób bezkrytyczny, obszar ideału na pastwę jak najbardziej arbitralnych i irracjonalnych napięć potrzeb, ambicji czy pożądań. W gruncie rzeczy, ideał ludzki pozostał i pozostaje wciąż jeszcze ideałem kultury burżuazyjnej jako ideał d z i a ł a n i a czy wytwarzania, bez ukierunkowania celowego na b y t, czyli tę prawdziwą rzeczywistość, którą jesteśmy albo którą powinniśmy być my sami.

Wierzę, że to właśnie Chrześcijaństwo, w tym sensie, jest ostatnią prawdziwą alternatywą, która nie odrzuca, ale podejmuje i roztapia w sobie podstawowy problem kultury burżuazyjnej, problem „kryzysu burżuazji".

Doceniając wielkie eksperymenty zaangażowania

chrześcijan jako chrześcijan w politykę naszego czasu i w niczym nie umniejszając doniosłych konsekwencji, jakie posiadały one, na przykład, dla odrodzenia życia narodowego w takich krajach jak Włochy i Niemcy, które zostały pokonane w ostatniej wojnie, należy przecież zapytać, czy i do jakiego stopnia były one rzeczywistym świadectwem chrześcijańskiej obecności w świecie. W gruncie rzeczy bowiem, zaakceptowały one włączenie się w światopogląd nowożytnego, ateistycznego immanentyzmu, w tę metafizykę działania, jak ją nazywam, która jest wspólna ideologiom liberalnym, socjaldemokratycznym i marksistowskim, i która dochodzi, w swoich najbardziej zaawansowanych formach, do radykalnego kryzysu celów ostatecznych. Partie chrześcijańskie straciły, moim zdaniem, szansę wystąpienia na scenę polityczną okresu poważnego, powszechnego kryzysu wartości z tą rzeczywistą oryginalnością, którą oferowała im autentyczna, odnowiona świadomość chrześcijańska. Jeśli bowiem jest prawdą, że Chrześcijaństwo nie ma do zaoferowania ani perspektywy, ani metody praktyki politycznej, to przecież jest ono najbardziej radykalnym odwróceniem „ducha burżuazyjnego", najbardziej energiczną afirmacją prymatu bycia nad działaniem, a więc, w głębokim sensie tego terminu, prawdziwą i właściwą rewolucją istotnych motywów nowożytnej cywilizacji.

P I E T R O P I O V A N I

Historyzm jako filozofia indywidualności (1966)

Przekład fragmentów książki *Conoscenza storica e coscienza morale,* Napoli 1966, s. 162 - 165.

[...] Zasługą historyzmu jest rzucenie światła na uniwersalną wartość indywidualności, rzucenie światła z pełną świadomością dojrzałej medytacji. Twierdzenia historyzmu najbardziej przekonującego zbiegają się w tezie Troeltscha, według którego względność wartości ma sens, jeśli w tym, co względne, żyje coś absolutnego. Dający się odnosić do absolutności napięcia, łączącego różnorodne indywidualności, absolut wizji historyzmu, to indywidualne w swojej tajemniczej autentyczności, w swojej potencji nieprzewidywalnego rozwoju. Istota podmiotowości ludzkiej może sprzeciwić się entyfikowaniu w abstrakcyjną zbiorowość, może pozostawać wierna swojej woli istnienia w obrębie współistnienia jednostek. Jeszcze lepiej od samego Schleiermachera, dojrzały historyzm potrafi zrozumieć ten schleiermacherowski wątek, który zawarty jest w jego wezwaniach: „Każda jednostka jest, ze swej najbardziej intymnej istoty, koniecznym uzupełnieniem doskonałej wizji całej ludzkości"; „Uważajcie egzysten-

cję każdej jednostki za objawienie ludzkości". Wartość każdego, ujmowanego jako „indywidualny wyraz człowieczeństwa" [1] może być powtórzeniem, z wariantami mniej lub bardziej zmodernizowanymi, tej koncepcji kosmologicznej, w której indywidualny mikrokosmos jest zwierciadłem powszechnego porządku, którego jest częścią, albo też może być początkiem końca wszelkiego danego z góry porządku kosmicznego, skoro dokonane zostaje odkrycie, że tym, co pierwotnie dane, nie jest porządek, ale to, co się na ten porządek składa i co go porządkuje, czyli jednostka zdolna do współistnienia w zbiorowości. Tylko to drugie rozwiązanie daje się pogodzić ze stanowiskiem historyzmu. Nie ulega wątpliwości, że od Schleiermachera do Troeltscha i do Meineckego, w historyzmie są obecne wpływy Leibniza; ważne jest jednak to, że nowe autonomie monadyczne posiadają drzwi i okna do komunikowania się między sobą, z wyraźnym programem ustanowienia swobodnej harmonii i negowania wszelkiej formy harmonii przedustanowionej [...]

W historyzmie jako filozofii indywidualności znika antyteza podmiotu i przedmiotu, ponieważ podmiot rozpoznaje się, jako dany samemu sobie, w pierwszej obiektywności. [...] Istnienie tej paradoksalnej, pierwotnej danej jest w tak małym stopniu bytem, że jest tylko w stawaniu się: jego struktura bytowa nie jest nigdy definitywnie ukonstytuowana, ponieważ jest właśnie konstytuowaniem się, a to konstytuowanie się, w przeciwieństwie do wszelkiej innej egzystencji, która jest po prostu dana, nie jest opanowane przez zado-

[1] Wszystkie trzy cytaty z: F. D. E. Schleiermacher: *Über die Religion*, przekład włoski: *Discorsi sulla religione*, Firenze 1947, s. 60 - 61, 63, 71.

wolenie z zakończenia, ale przeciwnie przez egzystencjalne niezadowolenie z niedokończenia jako świadomości nie-uczynionego, które trzeba uczynić. Racją aktualizowania się aktu ludzkiego jest zawładnięcie niebytem. Żeby stać się tym, czym jeszcze nie jest, istota ludzka urzeczywistnia się.

Indywidualność — w świetle oceny z perspektywy historyzmu — gruntuje nowy sens indywidualnego bytu: inauguruje dynamikę indywidualnego, które przekreśla kłopoty wynikające zazwyczaj z koncepcji statycznej. Indywidualność nie jest raz na zawsze zindywidualizowana, ale wciąż się indywidualizuje [...], indywidualność nie jest produktem, ale tworzeniem siebie samej.

Pluralizm etyczny (1961)

Przekład fragmentów przedmowy do książki *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961, s. 5 - 7.

Olbrzymie bogactwa, które myśl nowożytna posiada na polu refleksji nad problemami etyki, są zawarte, jak się dobrze przypatrzyć, bardziej w „literaturze" i w „psychologii" niż w filozofii w ścisłym znaczeniu tego słowa. Filozofia w ścisłym znaczeniu czuje się nawet trochę nieswojo w obliczu takiego słowa jak etyka, uważając je za kontrowersyjne [...] Kryje się w tym często pewnego rodzaju niewyznany kompleks niższości, odczuwany przez myśl nowożytną, lękającą się, że nie ma odpowiednich kompetencji do uprawiania refleksji moralnej, jako takiej, ponieważ nie posiada własnego kodeksu etycznego, nie posiada jakiegoś jednego rozwiązania problemu moralnego, które mogłaby przed-

stawić jako swoje rozwiązanie. Ale właśnie w tej problematyczności tkwi jej własne rozwiązanie problemu, jeśli jest prawdą, że autentyczna wielkość myśli nowożytnej polega na wolności przyznawanej każdemu człowiekowi, aby sam sobie otwierał własną, osobistą drogę do prawdy, aby szukał jej w usilnym trudzie i uczciwie, chętnie współpracował z podobnymi wysiłkami innych ludzi i lojalnie, lecz energicznie sprzeciwiał się wysiłkom przeszkadzających. [...]

Kultura nowożytna, która za swój punkt honoru powinna uważać próbę zbudowania koherentnej wielości różnych filozofii moralności i filozofii prawa — filozofii osób indywidualnych i zbiorowości, różnych i dumnych ze swego indywidualnego, wolnego, jak najbardziej osobistego odróżniania się od innych — faktycznie jest krępowana w tej inicjatywie, którą powinna uważać za swoją, przez milczące a częste opłakiwanie utraconej, albo nigdy nie posiadanej, iluzorycznej jedności. [...]

Ale pretensje do absolutności, stanowiące pokusę każdej etyki, nie dadzą się obecnie pogodzić ze światem moralnym realnie wielorakim, wobec którego wrażliwym i prawdziwym reprezentantem istoty myśli nowożytnej jest taki filozof, który powiada: „Świat nie jest zamknięty, ale rozbity na perspektywy poznawcze niesprawdzalne do jednej zasady". Starożytne pretensje unifikacyjne i absolutystyczne muszą upaść wraz z nadejściem takiego światopoglądu, który nie zechce być niczym innym jak zbiorem różnych światopoglądów, stworzonych przez ludzi pragnących urzeczywistniać własną osobowość w kształtowanej przez siebie integralności własnego życia. [...]

CLETO CARBONARA

Osoba i wolność (1959)

Przekład fragmentów szkicu opublikowanego po raz pierwszy w 1959 r. według tekstu zamieszczonego w książce *Persona e libertà e altri saggi*, Napoli 1973, s. 48 - 49, 51 - 52, 57 - 60, 67 - 69.

[...] Zadanie jednostki, która ma stać się samą sobą, osobą, wymaga do swego wypełnienia nie tylko rzeczy, ale również innych ludzi; w ten sposób przez wybór egzystencjalny ustanawiają się w sposób konieczny stosunki społeczne, stosunki wzajemnej solidarności między istotami żyjącymi, stosunki wzajemnego rozumienia się i miłości. Solidarność oznacza nie tylko korzystanie z innych, ale także bycie dla innych, ze względu na zadanie, które uznaje się za autentyczne i uprawnione również u innych. Działając, respektuje się więc w innych ludziach ich godność osobistą, godność podmiotów moralnych, istot wolnych, które się urzeczywistniają zgodnie z własnymi celami, i to prowadzi do budowania świata ludzkiego jako współistnienia osób, podmiotów, wolnych duchów.

Wolność egzystencjalna wreszcie z całością swoich możliwości i ryzyka, które zawiera w sobie akt wyboru, jest otwarciem (*apertura*) na przyszłość, jest zasadą przyszłości historycznej istnienia, a więc zasadą war-

tości, zasadą idealnych zadań, które ludzkość stopniowo przed sobą stawia i realizuje. Wraz z wizją wartości, którą się rzutuje w przyszłość, pojęcie wolności uzupełnia się z egzystencjalnego punktu widzenia: jak istnienie polega na stałym wynurzaniu się z nicości i jest stałym przekraczaniem się w wymiarze czasu, tak zadaniem ludzkości jest stałe przechodzenie, przekraczanie się w drodze do nieskończoności wartości, w historycznym otwarciu się na przyszłość. [...] Rozwiązania proponowane przez egzystencjalizm w tej problematyce, którą się zajmujemy, pomagają nam zrozumieć ją i wyjaśnić pojęcia [...].

Jak świadomość zbiera do swego wnętrza wątki doświadczenia, tak akt woli oznacza skoncentrowanie wszystkich energii, wiadomości i uczuć osoby, będąc jednocześnie wyrazem przeszłości, która skupia się w tym punkcie życia osoby działającej oraz bodźcem naprzód ze strony tego momentu nowości, który rozrywa to, co było ukończone (zawsze tylko względnie ukończone!) przez teraźniejszość i posuwa ją w kierunku przyszłości. Jeśli więc w życiu człowieka istnieje wolność, to musi ona podlegać tym dwu warunkom: pierwszy polega na tym, że nie zrywa ona ciągłości życia duchowego (historii, jako wewnętrznego formowania się danego podmiotu), drugi na tym, że przez nią odbywa się stałe rzucanie się życia w przyszłość. Z pierwszego punktu widzenia, działanie podlega ogólnemu prawu uwarunkowania teraźniejszości przez przeszłość (prawo to jest czymś różnym od związku przyczynowo-skutkowego, w którym przyczyna jest czymś zewnętrznym i transcendentnym w stosunku do skutku); z drugiego punktu widzenia, akt, odpowiednio do doświadczenia, które w tym momencie skupia się

w nim i ukazuje, wynurza się z przeszłości i rzutuje się w przyszłości jako coś nowego i niesprowadzalnego (stąd złudzenie, że rodzi się ono z niczego). [...] To prawda, że akt jest pewną nowością i ta nowość jest czymś oryginalnym i niesprowadzalnym, ale w swoim wynurzaniu się zakłada całą przeszłość, przez którą jest uwarunkowany i jest obciążony tymi wszystkimi motywami, które zostały przezeń zinterioryzowane, jako że w nim streszcza się doświadczenie, historia, witalność podmiotu, który myśli i działa, włączając w to poznanie i ocenę tej sytuacji, w obrębie której ma zostać podjęte działanie [...]

Wolną nie jest wola w stosunku do intelektu. Wolną jest osoba, która jest w całości obecna w żywym akcie swojego tworzenia się i konstytuuje się od wewnątrz właśnie, artykułując się w tym skomplikowanym doświadczeniu, w tym zbiorze elementów życia i motywów, które obecnie, wraz z żywym aktem, wynurzają się w formie nowej i niesprowadzalnej.

Osoba jest wolna, ale jest obciążona swoją przeszłością (która ją warunkuje), swoim doświadczeniem (które sprawia, że ona jest tym, czym jest). W swoim działaniu osoba posiada swoje motywy, swoje racje, ale nie potrzebuje czerpać ich z rzeczywistości zewnętrznej z tego prostego powodu, że nosi je ona ze sobą, w sobie samej. Możemy nawet powiedzieć: osoba jest całością motywów i racji swego postępowania.

Osoba jest wolna, ale czym jest sama osoba? Konstytuuje ją doświadczenie, które jest w niej obecne (jest immanentne), ale to doświadczenie nie zostało wybrane i nie było wcale swobodnie chciane przez tę osobę. Doświadczenie nie przekracza osoby (nie determinuje jej z zewnątrz!), ale również osoba nie przekra-

cza własnego doświadczenia, które ją konstytuuje, jak gdyby — będąc już najpierw czymś realnym w sobie — później chciała znaleźć się w określonych okolicznościach i wybrać określony sposób życia i dać sobie określone instynkty, uczucia, myśli. I właśnie ze względu na tę koincydencję osoby z jej doświadczeniem rzeczywistość ludzka w a k c i e wciąż się na nowo rozrywa i wciąż się na nowo tworzy, posuwając się od wewnątrz wraz z całym swoim światem, którym jest obciążona.

A więc to nie dziedzictwo biologiczne determinuje osobę, nie temperament indywidualny, nie otrzymane wychowanie, nie wpływy społeczne w najszerszym znaczeniu tego słowa (stosunki pracy, przyjaźni i inne relacje), nie jej własna kultura, nie namiętności i uczucia, nie plany na przyszłość ani wartości idealne i cele: nie ma żadnej siły, która działałaby swoim determinującym ciężarem na osobę, ponieważ ta, działając, działa swobodnie, zgodnie z tym, czego sama chce, nie doznając żadnego zewnętrznego przymusu.

Uczyńmy bowiem hipotezę, mimo że może się ona wydawać dziwaczna: zabierzmy tej osobie to wszystko, co w niej tkwi jako warstwa dziedzictwa biologicznego i indywidualnego temperamentu; zabierzmy jej otrzymane wychowanie, wpływy społeczne, uczucia, namiętności, myśli, plany na przyszłość, wizję wartości i celów; wyrwijmy osobę z tej konkretnej i szczególnej sytuacji środowiskowej, w której, bez względu na to, jaką ona jest, musi przecież znajdować się: cóż z niej zostanie? Po prostu nic. Nie możemy w sposób racjonalny założyć, że istnieje jakieś pierwotne i niesprowadzalne jądro osoby, zdolne do reagowania na rozmaite bodźce świata zewnętrznego bez podlegania

wpływom żadnego z nich i, co więcej, bez utożsamiania się z nimi, jądro preegzystujące w jakiejś sferze noumenalnej, wyprzedzającej doświadczenia wszelkiego rodzaju, ponieważ w każdym przypadku takie jądro koincydowałoby z jakimś momentem jej natury fizycznej lub umysłowej i nie mogłoby się przejawiać w konkretnym przebiegu życia ludzkiego inaczej niż nasycone doświadczeniem, zanurzonym w sferze zjawisk i uwarunkowania czasowego.

Osoba jest właśnie tym określonym dziedzictwem biologicznym, tym określonym temperamentem, tym charakterem moralnym, tym kompleksem stosunków społecznych itd. i chociaż nie jest zdeterminowana w swoim działaniu przez żaden z tych momentów, nie jest przecież czymś poza nimi. [...]

Momentem kształtującym osobę jest bez wątpienia także jej postępowanie, ciąg jej działań pozytywnych, które wywierają wpływ na bieg jej życia, stając się przesłanką przyszłych działań i warunkując, w ramach własnego wpływu, korzystanie z konkretnej wolności. To, co nazywamy charakterem moralnym, z całym kompleksem tendencji, postaw, zwyczajów, dyspozycji psychicznych i umysłowych, zdolności praktycznych, zakłada działania samej jednostki, w których pojawia się ów moment osobistego wkładu, wynurzający się w każdym poszczególnym akcie, ale w których również objawia się wpływ środowiskowych i historycznych uwarunkowań przez przyrodę i społeczeństwo. Wpływ postępowania człowieka na jego naturę i zdolność do działania jest faktem niezaprzeczalnym i takim, który obarcza jednostkę szczególną odpowiedzialnością, ale nie można przeceniać tego momentu, ponieważ już w pierwszym przejawianiu się osoby, w jej pierwszym

czynie uwidacznia się owo kosmiczne i społeczne uwarunkowanie. Nawet wówczas, kiedy człowiek szkicuje projekt własnego życia i stawia sobie za cel, żeby stać się kimś, a więc jakąś określoną osobą, z określonym charakterem, określoną kulturą, określonym społecznym wpływem, nie brak nigdy w tym wpływów wspomnianego uwarunkowania.

Nie będąc determinowana przez czynniki zewnętrzne, a także nie będąc niezdeterminowana w sposób absolutny, osoba się autodeterminuje, ale w sobie samej odnajduje świat ze swoim ciężarem, swoją historię, swoją sytuację i jest ona właśnie taka, jaką świat, społeczeństwo, historia przyrody i świata ludzkiego sprawiły, że jest, przenikając do każdego jej działania, a zatem, w ogóle, do tego postępowania, które konstytuuje jej charakter i jej postawy praktyczne. [...]

Usuńmy od razu wszelką abstrakcyjną, teleologiczną definicję postępu, w której byłby dany jako coś gotowego *terminus ad quem*, który człowiek musi osiągnąć, żeby później — według absurdalnej hipotezy — niezmiennie w nim trwać. Jest przecież pewien kierunek dziejów ludzkości, który wskazujemy jako ideał etyczny i wartość pozytywną: ludzkość zmierza, albo raczej — ponieważ chodzi tu o wartości etyczne — powinna zmierzać w kierunku postępującego uspołecznienia, w którym nieświadome uwarunkowanie działania rodzącego się z napływania rzeczywistości do świadomości pojedynczej osoby rzutowałoby wreszcie w przyszłość jako świadome akceptowanie uniwersalności życia. To tworzenie się mojej osoby jako obecności innych we mnie powinno przybrać postać dobrowolnego budowania takiego organizmu społecznego, którego członkowie (poszczególne jednostki) nie tylko zgodnie

współpracowaliby dla osiągnięcia wspólnych celów, ale we wzajemnym poszanowaniu godności osobistej, każdy z nich stawałby się społeczeństwem, czyli wewnętrznym akceptowaniem a zatem i urzeczywistnianiem wartości etycznych uniwersalnie ludzkich. [...]

Osoby nie należy pojmować jako pewnej rzeczywistości statycznej, jako bezwładnego rezultatu rzeczy i wydarzeń, które są wobec niej transcendentne, bo to właśnie ona jest tym tworzeniem się, stałym odnawianiem się od wewnątrz. Ale wiemy, że we wnętrzu osoby (w jej świadomości) dokonuje się konwergencja sił i procesów kosmicznych i społecznych, które mogą być uważane za aktywne składniki albo momenty życia podmiotu. To interioryzowanie się świata w osobie otwiera właśnie możliwość wychowania, ponieważ każdy przykład, upomnienie, wezwanie, groźba, pouczenie itd. wywiera jakiś modyfikujący wpływ na świadomość, do której trafia. Prócz tego, w tworzeniu się człowieka zachodzi stałe pojawianie się nowości, wychodzącej poza przeszłość, co stanowi zapowiedź odnowienia się świata; ludzkość nie jest skazana na to, aby pozostawać na osiągniętych pozycjach, ale wcześniej czy później musi wyjść poza nie, ku nowym idealnym celom. [...]

A L D O M A S U L L O

Wspólnota jako fundament (1965)

Przekład fragmentów książki *La comunità come fondamento. Fichte — Husserl — Sartre*, Napoli 1965, s. 338 - 342.

[...] Intersubiektywność nie może mieć fundamentu w wewnętrznej strukturze mojego samotnego *cogito*, ani nawet w absolutnej subiektywności przyjętej jako zasada metafizyczna; w pierwszym przypadku wielość byłaby tylko idealną projekcją empirycznej, konstytuującej intencjonalności; w drugim przypadku redukowałaby się do „upadku" istotnej jedności w akcydentalność i rozproszenie.

Burzliwe losy myśli Husserla, jego pełne przygód poszukiwanie fundamentu intersubiektywności prowadzi do wniosku, że intersubiektywność nie może mieć fundamentu ani w jednostkowym *cogito*, ani w absolutnej subiektywności, ani w niczym innym: faktycznie bowiem, ilekroć przypisuje się jej jakiś fundament, zawsze schodzi się na manowce mroków sprzeczności nie do rozwiązania.

Jeżeli intersubiektywność nie posiada fundamentu, to wzmacnia to naszą hipotezę, sformułowaną na początku tej książki, że to właśnie intersubiektywność jest fundamentem.

Fundamentem nie może być byt, nawet ujęty jako

system struktur formalnych i operacyjnych (byt musi być ufundowany, sam nie funduje), ani czyn (bo czyn albo jest definiowalny według apriorycznych struktur, a wtedy jest bytem, albo pozostaje terminem ogólnikowym, pozbawionym znaczenia); fundamentem może być tylko to, co nie ma potrzeby bycia ufundowanym przez coś innego, a więc żywy proces, w którym wszystkie struktury rodzą się i giną, historia jako intersubiektywne funkcjonowanie.

Dopóki usiłuje się ufundować intersubiektywność na absolutnej subiektywności, dopóty pozostaje się w kręgu wyjaśniania konkretu historii i jedności tego, co ludzkie, ogólnikową i pustą uniwersalnością; nie wiadomo wówczas, w jaki sposób miałaby powstawać wielość jednostek, ani w jaki sposób powinny się one dialektyzować z nią i między sobą. Tak się wyjaśnia wyrażenie, które przypomniał [Enzo] Paci, według którego Husserl chce uniknąć tego, aby przeciwstawiano „intersubiektywność czyli społeczeństwo konkretnej jednostce, którą jestem": z pewnością, tam gdzie intersubiektywność nie jest ujmowana jako fundament, jako formowanie się podmiotów w ich wzajemnej relacji, tam ukazuje się ona jako coś obcego, co zawisa jak groźba nad podmiotowością jednostek!

Jednostki, istotnie, jak nie istnieją przed intersubiektywnością, tak również nie ma ich po niej, ani w sensie chronologicznym, ani w sensie logicznym: jeżeli przez społeczeństwo rozumie się nie tę czy inną szczególną pozytywną organizację grupy, ale pierwotną wspólnotę, czyli właśnie intersubiektywność, wówczas trzeba uznać, że zarówno ona, jak pojedyncze podmioty rodzą się jednocześnie i razem są wystawione na niebezpieczeństwo zagłady.

„Upadek życia", alienacja podmiotowości to historycznie uwarunkowane ginięcie indywidualnej podmiotowości na skutek rozkładu intersubiektywności, w której ma ona swój korzeń.

„Być radykalnym — pisał Marks, a Paci to przypomina — to brać rzeczy u korzenia. Ale dla człowieka korzeniem jest sam człowiek".

Otóż człowiek jest korzeniem nie jako jednostka rozważana oddzielnie i nawet nie jako abstrakcyjna uniwersalność: człowiek jest korzeniem jako proces relacji w bardzo bogaty sposób rozczłonkowanej, i tylko w jej kontekście jednostki są podmiotami.

Podmiotowość, która wyprzedza wspólnotę, to metafizyka. A podmiotowość Husserla, w ostatecznym rachunku, wyprzedza wspólnotę: jest ona już „ego" na szczeblu przed-wspólnotowym, solipsystycznym. [...]

Słusznie młody Sartre przypisuje „transcendentalnej jaźni" Husserla treść solipsystyczną. [...]

Problem nie polega na tym, żeby wyeliminować *ego*, ale na tym, żeby odkryć je w jego radykalnej historyczności, w jego koniecznym powstawaniu jako członu wielości jaźni; inaczej mówiąc, chodzi o jasne zdawanie sobie sprawy z tego, że jak nie ma wielości bez jaźni, tak nie ma również jednostki jaźni bez ich wielości.

Taka jaźń i tylko taka jaźń, zakorzeniona we wspólnocie, określona bez reszty przez swoją historyczność, jest podmiotem. [...]

M A R I O R O S S I

Przeciwko negacji deontologicznej (1969)

Przekład fragmentów artykułu pt. *Podstawy etyki humanistycznej (Fondamenti d'un'etica umanistica)* opublikowanego najpierw w wydawanym przez C. Carbonarę czasopiśmie „Logos" (1969, nr 2, s. 227 - 327), a następnie włączonego w nieco zmodyfikowanej i rozszerzonej formie do książki *Kultura i rewolucja (Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 31, 33, 35, 43 - 46, 48, 52 - 54).

§ 1 — Człowiek jest istotą, która jest i afirmuje się jako to, co powinno być. Człowiek (każdy i wszyscy) jest jedyną istotą, do której może odnosić się byt w sensie ontologicznym, czyli w znaczeniu różnym od orzekania i egzystowania [...]

§ 7 — Afirmacja deontologiczna jest przede wszystkim skierowana przeciwko negacji człowieka. Jest więc ona dla człowieka jego bytem-przeciwko-śmierci [...]

§ 8 — A więc istnienie fizyczne każdej istoty ludzkiej i wszystkich ludzi jest ostatecznym fundamentem i bezwzględnym warunkiem wszelkiej możliwej etyki humanistycznej [...]

§ 12 — [...] To, że człowiek jest korzeniem bytu i punktem dojścia wszelkich istot, oznacza bezpośrednio, że jest on istotą myślącą i działającą, społeczną i mówiącą, historyczną, wyposażoną w zdolność dzia-

łania i procesualnie działającą, przekształcającą świat i budującą swój własny świat.

§ 30 — Sprzeczności życia społecznego i stosunków międzyludzkich w ogóle mogą doprowadzić aż do praktycznej negacji istnienia człowieka, czyli deontologicznej negacji egzystencjalnej, bądź do negacji człowieczeństwa w człowieku, czyli negacji deontologicznej etycznej.

§ 31 — Negacja istnienia człowieka, czyli fizyczne unicestwienie jednostki ludzkiej, jest najbardziej radykalną i nieodwracalną formą negacji deontologicznej [...]

§ 35 — Wojna to potencjalne skazanie na śmierć całego narodu. To instytucjonalizacja stanu zwierzęcego, negatywne przewrócenie wszystkich operacyjnych możliwości nauki i techniki i wszystkich energii ideału i uczucia. To zło w stanie autentycznym, pierwotnym i ostatecznym, zamkniętym w kole własnej, doskonałej koherencji. To najbardziej okrutnie głupie drwiny ze wszystkich trudnych zdobyczy kultury i cywilizacji. Hitleryzm i imperializm dały światu jak najbardziej koherentny, eksperymentalny dowód, że tak właśnie jest.

§ 38 — [...] to rezultat doświadczeń narzuconych ludzkości przez drugą wojnę światową i przez odkrycie oraz użycie broni atomowej, które tę wojnę zakończyło. Oświęcim, Buchenwald, Mauthausen i Dachau z jednej strony, a Hiroszima i Nagasaki z drugiej, nakreślają granicę, poza którą nie ma już możliwego doświadczenia, ponieważ zagłada ludzkości, jako jedyna perspektywa wyjścia poza tę granicę, nie byłaby doświadczeniem, bo nie jest doświadczeniem śmierć. [...]

§ 43 — Alienacja klasowa jest formą negacji deonto-

logicznej etycznej, właściwej nowożytnemu podziałowi społeczeństwa na dwie jego zasadnicze klasy: burżuazję i proletariat. Godzi ona bezpośrednio w proletariat, redukując robotników bez reszty do kondycji pracownika najemnego, czyli człowieka, którego działania osobiste, fizyczne i umysłowe, skoncentrowane w jego sile roboczej, są zaangażowane w produkcję, której celem i prawem jest zysk kapitału, czyli utrzymanie i wzrost tej siły antagonistycznej, która utrwala i przedłuża alienację. Przejście na płaszczyznę nadbudowy zamiast rozwiązywać sprzeczność strukturalną jeszcze bardziej ją uwypukla i czyni oczywistą przez kontrast pomiędzy zasadami a ich realizacją. Na planie prawnym, usprawiedliwianie podziału klasowego przy pomocy zasady własności prywatnej znajduje swoje zaprzeczenie zarówno w alienacyjnym, czyli wywłaszczającym charakterze stosunku kapitału do pracy, jak w historycznym procesie kapitalistycznej akumulacji, który urzeczywistnił się jedynie poprzez wywłaszczenie wszelkich form własności przedkapitalistycznej. Na planie politycznym, zasada równości obywateli wobec prawa publicznego ulega zaprzeczeniu przez milcząco zakładaną nierówność w sferze prywatnej, sankcjonowaną przez prawo publiczne; jest to sankcja, która czyni publicznym to, co prywatne, nie modyfikując go, a więc buduje równość wyimaginowaną jako kontekst dla nierówności rzeczywistych. Na planie etycznym zasada wolności osobistej jest zaprzeczana przez faktyczną osobistą zależność, a więc przez to, że proletariusz jest integralnie podporządkowany woli i interesom klasy kapitalistycznej.

Alienacja klasowa dotyczy również klasy kapitalistycznej, redukując jej członków do kondycji ludzi, któ-

rych najbardziej istotne działania osobiste są zaangażowane w akumulację kapitalistyczną, rządzącą się swoimi własnymi prawami konkurencji i koncentracji kapitału, wystawioną na niebezpieczeństwo kryzysów, bankructw albo pochłonięcia przez potężniejsze organizmy (monopole). Również i ta alienacja pojawia się na planie nadbudowy przenikając stosunki społeczne, rodzinne i międzyludzkie, rodząc niezrozumienie, egoistyczne osamotnienie, utratę wiary w sens życia i blokując, raz jeszcze, drogi autentycznego przejawiania się osobowości. [...]

§ 48 — [...] Uprawnioną obroną przeciwko negacji deontologicznej etycznej jest zmiana stosunków społecznych, czyli rewolucja społeczna.

§ 49 — Rewolucja społeczna to przekształcenie form relacji strukturalnych, czyli stosunków produkcyjnych i stosunków społecznych, aby uczynić je odpowiadającymi układowi sił wytwórczych i energii ludzkich, które trzeba umacniać, a nie krępować, rozwijać, a nie hamować, wspomagać, a nie niszczyć wewnętrznymi sprzecznościami. Ta działalność przekształcająca rozszerza się ze sfery stosunków w obrębie bazy, na sferę stosunków w obrębie nadbudowy, na prawo, na politykę i na kulturę, i w każdej dziedzinie zadanie jej polega na wyzwalaniu twórczych energii i dostosowywaniu wszelkich form stosunków do celu, jakim jest wspomaganie rozwoju osobowego ludzi.

§ 51 — Wynika z tego, że dla rewolucji socjalistycznej czymś istotnym nie jest bynajmniej stosowanie przemocy wobec jednostek (ponieważ, właśnie przeciwnie, implikuje ona ich obronę i wspomaganie rozwoju ich zdolności), ale stosowanie przemocy wobec warunków, w sensie ich radykalnego przekształcania, bez

kompromisów i bez odkładania na daleką przyszłość. Przemoc w stosunku do jednostek ma miejsce jedynie w stosunku do tych, którzy stają się obrońcami warunków alienujących i tylko w tej mierze, w jakiej oni sami stosują przemoc w swojej działalności zachowawczej.

Część czwarta

FILOZOFIA SZTUKI

W estetyce włoskiej pierwszej połowy XX w. dominował wyraźnie idealizm Crocego i Gentilego. Estetykę spirytualistyczną rozwijali Luigi Stefanini, Augusto Guzzo, Armando Carlini, Nicola Petruzzellis.

W przezwyciężaniu tego typu estetyki poważną rolę odegrał Antonio Banfi (1886 - 1957), wiążąc sztukę z życiem społecznym. Jego prace z tej dziedziny zostały zebrane w dwóch tomach: *Problemy estetyki filozoficznej (I problemi di una estetica filosofica,* Firenze 1961) i *Filozofia sztuki* (*Filosofia dell'arte,* Roma 1962). Fragment tej drugiej książki ukazał się w języku polskim pt. *Sztuka i życie społeczne* (referat wygłoszony na Międzynarodowym Kongresie Estetyki w Wenecji w 1956 r. „Człowiek i światopogląd", 1975, nr 4 (117), s. 26 - 42, przeł. S. Krzemień-Ojak). Tekst ten należy uważać za integralną część niniejszego wyboru; Banfi omawia w nim nie tylko wpływ struktury społecznej i życia społecznego na świat sztuki, ale również rolę sztuki jako twórczyni więzi społecznych, interwencję sztuki w układ społeczny i tworzenie w nim nowych przestrzeni, odniesień i struktur, a także kształtowanie przez sztukę nowego stylu życia. W tym kierunku rozwijają estetykę dwaj wybitni uczniowie Banfiego, Dino Formaggio i Luciano Anceschi. Metodologii dogmatycznej, uznającej określone kanony piękna i wobec tego niezdolnej do ogarnięcia całego historycznego bogactwa sztuki, Anceschi przeciwstawia „metodę otwartą", powstrzymującą się od oceny dzieł według obcych im norm. Chodzi przede wszystkim o wytworzenie takiej postawy, która byłaby zdolna do estetycznego reagowania na to, co nowe i nieprzewidziane. Dzieło sztuki posiada określoną strukturę,

a w swoim życiu historycznym wchodzi kolejno w rozmaite sytuacje; uchwycenie tego związku pomiędzy strukturą a rozmaitymi sytuacjami umożliwia nie tylko zrozumienie wieloznaczności tekstu, ale również zrozumienie samej sytuacji, która odsłania określony aspekt tekstu. W estetyce Banfiego i jego uczniów dochodzi do interesującego spotkania wątków fenomenologicznych z marksizmem.

Z fenomenologicznym marksizmem związany jest członek komitetu redakcyjnego czasopisma „Aut Aut" Gillo Dorfles. Wybór jego prac ukazał się w języku polskim pt. *Człowiek zwielokrotniony* (Warszawa 1973), który należy uważać za integralną część niniejszego wyboru. Dorfles interesuje się perspektywami rozwoju sztuki współczesnej, a za najważniejszą myśl jego książki można, moim zdaniem, uznać przewidywanie, że w przyszłości artyści będą tworzyć przedmioty zbudowane umyślnie w taki sposób, aby odbiorca mógł je przekształcać, stając się ich współtwórcą (tamże, s. 289).

Jednym z najwybitniejszych estetyków włoskich jest egzystencjalista Luigi Pareyson, będący od 1956 r. redaktorem naczelnym czasopisma „Rivista di Estetica". W wyborze naszym zamieszczamy fragmenty jego książki *Estetyka, teoria kształtowania* (Torino 1954), związane z problemem obecności filozofii w dziele sztuki. Uczniem Pareysona jest znany w Polsce estetyk Umberto Eco. W języku polskim ukazały się dwie jego książki: *Pejzaż semiotyczny* (Warszawa 1972) i *Dzieło otwarte* (Warszawa 1973). Obie te książki należy uważać za integralną część niniejszego wyboru, zwracając szczególną uwagę na pojęcie „dzieła otwartego", które to pojęcie świadczy wymownie o wpływie, jaki na współczesną estetykę włoską wywiera myśl polskiego filozofa, Romana Ingardena.

Pierwszym wybitnym estetykiem marksistowskim we Włoszech, któremu udało się przezwyciężyć „duchową dyktaturę Crocego" w tej dziedzinie, był Galvano Della Volpe (1895 - 1968). Jego spuścizna estetyczna liczy wiele tomów wydania zbiorowego, redaktorem jest estetyk Ignazio Ambrogio, autor książki o estetyce rosyjskiej awangardy z heroicznych lat rewolucji październikowej, *Poezja dla rewolucji, Majakowski* (*Poesia per la rivoluzione, Majakowskij*, Roma 1972). Della Volpe uważa, że główną różnicą pomiędzy poezją a nauką jest język: charak-

terystyczną cechą języka poezji jest wieloznaczność, języka nauki — jednoznaczność. Jedynie semantyczna, materialistyczna dialektyka może, jego zdaniem, wyjaśnić, w jaki sposób poezja wchodzi jako składowa część w historię (por. K. Dołgow: *Analiza „semantycznej dialektyki" Galvano Della Volpego*, „Studia Filozoficzne", 1974, nr 6 (103), s. 101 - 111).

Della Volpe zajmował się także estetyką filmu. Na problematyce architektury koncentruje się Bruno Zevi. Teoretycznymi problemami muzyki zajmują się m. in. Paolo Emilio Carapezza (w przekładzie polskim: *Nowa muzyka 2500 lat temu i dziś*, „Res Facta", t. 4, 1970, s. 186 - 196, *Konstytucja nowej muzyki*, tamże, t. 6, 1972, s. 192 - 210), Gillo Dorfles (w przekładzie polskim: *Interferencje muzyki i poezji a współczesna notacja muzyczna*, „Res Facta", t. 6, 1972, s. 211 - 210), Enrico Fubini, Armando Gentilucci, Giorgio Graziosi (1911 - 1966), Giacomo Manzoni, Massimo Mila, Alfredo Parente, Luigi Rognoni i inni. Stanowiska są bardzo zróżnicowane. Na przykład croceanista Alfredo Parente od czterdziestu lat zwalcza konsekwentnie całą „muzykę nowoczesną", natomiast Armando Gentilucci jest entuzjastą muzyki elektronowej. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza to, co o muzyce pisał jeden z najwybitniejszych współczesnych kompozytorów włoskich, Luigi Dallapiccola (1904 - 1975). Uprawiana jest także filozofia muzyki. M. in. ukazała się praca zbiorowa pt. *Musica e filosofia* (Bologna 1973), w której wypowiadają się m. in. Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo, Enrico Fubini, Luigi Rognoni, Alberto Caracciolo. Z książki tej przytaczamy fragmenty rozważań Caracciola (s. 297).

Krytykiem formalizmu estetycznego Crocego i Gentilego jest Cleto Carbonara, autor licznych prac z estetyki m. in.: *O pięknie i o sztuce* (*Del bello e dell'arte*, wyd. 3, Napoli 1973), *Filozoficzna estetyka Antonia Banfiego* (*L'estetica filosofica di Antonio Banfi*, Napoli 1966), *Rozważania empiryczne o sztukach* (*Discorso empirico delle arti*, Napoli 1973), a przede wszystkim *Badania nad estetyką treści* (*Ricerche per un'estetica del contenuto*, Napoli 1960). Z tej ostatniej książki dajemy w niniejszym wyborze fragment, w którym Carbonara rozwija pogląd, że istotą dzieła sztuki jest tkwiąca w nim rozumna myśl (s. 306).

Z interesującą koncepcją krytyki sztuki ze względu na występującą w niej alienację, wystąpił Mario Perniola, autor *Alienacji artystycznej (L'alienazione artistica,* Milano 1971). W nawiązaniu do awangardy rosyjskiej z pierwszych lat po rewolucji październikowej Perniola twierdzi, że komunizm oznacza nie tylko kres wyzysku, podziału klasowego, państwa i religii, ale również kres sztuki. „Śmiercią sztuki" będzie pełne jej urzeczywistnienie, rozciągnięcie twórczości z artystycznego „getta" na wszystkich ludzi i całość życia. W wyborze niniejszym zamieszczamy fragmenty tej książki.

Poważnym wkładem do rozwoju estetyki marksistowskiej są prace takich autorów jak Mario Rossi, Giuseppe Prestipino, Aldo Trione. W wyborze niniejszym zamieszczamy tekst Rossiego, zawierający rozważania o sztuce w kategoriach bazy i nadbudowy. Podobnie jak Ambrogio i Perniola również Rossi jest pod urokiem Majakowskiego i innych przedstawicieli rosyjskiej awangardy. Zamieszczamy także tekst Prestipina, w którym dokonuje on delimitacji głównych obszarów badawczych marksistowskiej estetyki według „trzech perspektyw": socjologicznej, gnoseologicznej i prakseologicznej.

Ogólną charakterystykę współczesnej estetyki włoskiej można znaleźć w następujących pracach:

G. Prestipino: *Estetica italiana del dopoguerra,* w: *L'arte e la dialettica in Lukács e Della Volpe,* Messina 1961, s. 145 - 207.

G. Prestipino: *La controversia estetica nel marxismo,* Palermo 1974.

Praca zbiorowa: *La mia prospettiva estetica,* Brescia 1953.

„De Homine", Roma 1963, tom 5 - 6 (poświęcony w całości problemom sztuki, wypowiadają się m. in.: Galvano Della Volpe, Giulio Carlo Argan, Rosario Assunto, Luigi Chiarini, Gillo Dorfles, Umberto Eco, Franco Ferrarotti, Luigi Pareyson).

A. Trione: *Struttura e istituzioni dell'arte,* Lecce 1974 (o Banfim i Anceschim).

Praca zbiorowa: *Dove va l'arte,* „I problemi di Ulisse", Firenze 1973, nr 76.

L U I G I P A R E Y S O N

Filozofia w dziele sztuki (1954)

Przekład fragmentów książki *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954, s. V, VII, 267 - 269.

Estetyka, którą proponuję w tej książce, nie jest estetyką kontemplacji, lecz estetyką twórczości; nie jest estetyką ekspresji, lecz estetyką kształtowania [...] Dzieło działa jako czynnik kształtujący, zanim jeszcze zacznie istnieć jako utwór ukształtowany. Toteż dla uchwycenia wartości artystycznej dzieła trzeba rozpatrywać je nie tylko jako formę uformowaną (*forma formata*), ale także jako formę formującą (*forma formante*).

[...] Estetyka doskonałości zakłada metafizykę rzeczywistości już gotowej [...] zamkniętej i doskonałej, której nie można odnawiać ani wzbogacać tworzeniem rzeczywistości i wartości [...] Druga estetyka zakłada metafizykę twórczości: rzeczywistość jest nieustannym odnawianiem się, ponieważ jest tworzeniem samej siebie.

[...] Można stwierdzić, że każde dzieło sztuki zawiera jakąś filozofię [...] To, że myśl filozoficzna wymaga czynności kształtowania, jest oczywiste; mówiąc to nam na myśli nie tylko rozwijaną przez filozofa inwencję w stawianiu swoich problemów, wydobywaniu ich

z sytuacji historycznej, kulturalnej i osobistej i kształtowaniu ich jako problemów oraz w rozwiązywaniu ich, kiedy szuka i znajduje to, czego wymaga badanie filozoficzne, udzielając adekwatnej i zadowalającej odpowiedzi, i nie tylko działalność pisarską, w toku której myśl filozoficzna urzeczywistnia się w swoim własnym języku. [...]

Sens i jedność danej filozofii wynikają nie tylko z jej deklaracji czynionych *explicite* i z jej oczywistych artykulacji, ale otwierają się przede wszystkim przed tym, który potrafi włączyć się do badań prowadzonych przez filozofa w taki sposób, aby umieć interpretować jego milczenia i pozwolić sobie na uzupełnianie go odgadywaniem milczących przesłanek; jeśli pomyśleć o tym, że duch określonej filozofii jest zdolny do zmartwychwstania w obliczu jakiejś sytuacji kulturalnej całkowicie różnej, z całkowicie nowymi problemami obcymi jej pierwotnym sformułowaniom i do przybrania nowego kształtu, na pierwszy rzut oka jak najbardziej różnego od kształtu pierwotnego, a przecież nie mniej właściwego i adekwatnego; jeśli pomyśleć o tym wszystkim, to zobaczy się, że organiczność, jedność, całkowitość określonej filozofii jest czymś zalążkowym i głębokim, co czasem może koincydować z zewnętrzną systematycznością, a czasem może z nią kontrastować [...]

Fakt, że obecność jakiegoś światopoglądu lub jakiejś filozofii może być wykrywana we wszystkich sztukach bez różnicy, stanowi świadectwo, że obecność ta ma szczególną naturę, która nie potrzebuje wyrażać się rozumieniem, ale może tkwić w sposób podstawowy w geście działania, w sposobie kształtowania materiału, a więc w stylu dzieła.

ALBERTO CARACCIOLO

Muzyka a filozofia. „Historyczność" i „polityczność" sztuki w ogóle, a muzyki w szczególności (1973)

Przekład fragmentów przedmowy oraz rozdz. 4 — *„Storicità" e „politicità" dell'arte e della musica in particolare*, według tekstu w pracy zbiorowej: *Musica e filosofia. Problemi e momenti dell'interpretazione filosofica della musica*, Bologna 1973, s. 7 - 8, 65, 69 - 72, 84, 88 - 89.

Dlaczego idea cyklu spotkań roboczych, poświęconych nie dziejom muzyki, ale istocie muzyki [...] spotkała się z natychmiastową akceptacją ze strony filozofów?

Dlatego, że nie ma żadnego elementu lub aspektu rzeczywistości, którego filozofia nie mogłaby uznać za swój przedmiot: „towar" i „śmierć" wszystko to, samo w sobie, posiada równe prawa i równą godność w obliczu filozofii, także i dlatego, że nie może ona myśleć naprawdę o jednej rzeczy, nie myśląc jednocześnie o drugiej, a myśląc o obu, myśli w rzeczywistości o czymś trzecim, co przenikając je, nieskończenie przekracza obie. To nie przedmiot, którym filozofia bezpośrednio zajmuje się, albo wydaje się zajmować i który bada, ale sposób — to znaczy natura, horyzont i intencjonalność — badania konstytuuje specyfikę filo-

zofii. Mimo to są przecież pewne elementy i wydarzenia rzeczywistości, które — przez swoją naturę, przez medytację nad nimi, przez niepokojącą, wprowadzającą w zakłopotanie rozbieżność interpretacji, dopuszczanych przez nie — stają się szczególnie pobudzającymi do rozważań. Problemy, które się z nich rodzą, mogą wydawać się odległe od tych, które egzystowanie jako wezwanie do zaangażowanego działania i do nieuniknionej tajemnicy cierpienia i umierania wydaje się stawiać i narzucać jako problemy „rzeczywiste"; a przecież w sposób niewyraźny zauważa się, że właśnie przez pogłębienie pewnych problemów „nie-rzeczywistych" istnieje nadzieja na lepsze oświetlenie i trochę lepsze zorientowanie się w problemach „rzeczywistych".

O muzyce można było powiedzieć, że jest ona „wyższym objawieniem niż mądrość i filozofia" (L. van Beethoven); i w muzyce, rozumianej jako *poiesis*, zauważano, przeciwnie, obecność czegoś demonicznego. Wszyscy pamiętają słowa bohatera *Sonaty Kreutzerowskiej* Lwa Tołstoja na temat Presto *Sonaty* opus 47 nr 9 na skrzypce i pianino dedykowanej Kreutzerowi przez Beethovena. Adrian Leverkühn w *Doktorze Fauście* Tomasza Manna osiąga wielkość w muzyce dzięki temu, że zawarł pakt z diabłem. Ludzie zrodzeni do działania odrzucali muzykę jako pokusę tym bardziej podstępną, im bardziej zdawali sobie sprawę z tej „wieczności", która jest jej substancją. Niejeden chyba pamięta hymn pochwalny i słowa potępienia Lenina na temat *Apasjonaty* Beethovena, przypomniane przez Lukácsa w jego *Estetyce*. Inni, przeciwnie, znajdowali w muzyce natchnienie i bodziec nie tylko do takiego czy innego czynu lub dzieła, ale do globalnego zaangażowania swej egzystencji w działanie;

w momencie muzycznym objawiała się im z przepotężną intensywnością i oczywistością wieczność, która przenikając czasowość nadaje sens i ruch życiu ludzkiemu. Muzyka, która mówi nie nazywając dokładnie niczego, co może być przypomniane czy wyobrażone, a która przecież jest pamięcią i wróżeniem, ukazuje się jako najbardziej tajemniczy refleks (a jednocześnie na swój sposób odsłaniający) zagadki, którą jest egzystowanie jako działanie i doznawanie działania. Dlatego właśnie filozofia uważa muzykę za swój „uprzywilejowany" obszar badań. [...]

Zastanawiać się witalnie nad problemem sztuki można tylko w ten sposób, że ujmuje się tę dziedzinę, autonomiczną, ale nie bez powiązań z innymi, w jedności — bądź w aspekcie synchronicznym, bądź w diachronicznym, zawsze jednak kompleksowo, a często tragicznie dialektycznej — istnienia i działania jednostki. Bo problem sztuki stacza się na płaszczyznę problemu „estetycznego", kiedy zostaje oderwany od problemu losów i etycznego przeznaczenia człowieka, problemów nie do rozwiązania, jeśli rozważa się je w sposób niezależny od problemu sensu i celu kontekstu kosmicznego i historycznego, z którego człowiek nie może być wyrwany.

Refleksja nad sztuką staje się, z drugiej strony, nieuchronnie martwa, kiedy nie posiada świadomości historycznej. To ostatnie twierdzenie implikuje uznanie historyczności jako koniecznego i konstytutywnego charakteru filozofowania. Tyle tylko, że istnieją różne sposoby rozumienia historyczności. Cóż więc ma się na myśli, kiedy się twierdzi, że refleksja nad sztuką ma być historycznie świadoma? Przede wszystkim to, że kto zastanawia się nad sztuką, powinien zdobyć nie

anachroniczne doświadczenie sztuki. Oznacza to dotarcie do doświadczenia sztuki coraz bardziej autentycznego, coraz bardziej egzystencjalnie integralnego i intensywnego, korzystając z tego, co historia, w tym punkcie, w którym zostaliśmy umieszczeni, może nam w tej dziedzinie zaoferować. Krytyczne, ponowne wysłuchanie autorów, których tradycja i nowe kolejno zakwitające tradycje proponują nam jako klasyków, krytyczne zwracanie uwagi na różne sposoby wysłuchiwania proponowane przez nią i przez nie, krytyczne zwracanie uwagi na eksperymentowanie w dziedzinie twórczości i interpretacji to są wszystko drogi w kierunku tego doświadczenia idealnie „aktualnego", a przez to zawsze chronologicznie „nieaktualnego", które jest — po kantowsku — imperatywem, czyli zadaniem zawsze do realizowania, a nigdy wyczerpująco nie zrealizowanym. [...]

Przechodząc w sposób bardziej konkretny do problemu, należy wyróżnić, w naszym stuleciu, niektóre kierunki myśli, które, rozwijając się nawet bez bezpośredniego czy szczególnego zainteresowania sztuką, bądź faktycznie narzuciły swoją problematykę i swoją perspektywę samej sztuce, bądź też — nawet jeśli nie wywarły na nią wpływu, albo tylko dotknęły jej mimochodem, to przecież wstrząsnęły i w dalszym ciągu poważnie wstrząsają refleksją nad sztuką.

Najgłębsze impulsy pochodzą, moim zdaniem, od tych myślicieli, którzy — w epoce kryzysu wszystkich religii, ale z pewnością nie kryzysu religijności — ujmują filozofię jako myśl możliwą tylko pod warunkiem ewokowania ostatecznej sytuacji człowieka, a więc tej, która tkwi u podłoża wszystkich możliwych konkretnych sytuacji jego egzystencji i w wyniku której czło-

wiek ma przed sobą jako horyzont zawsze przestrzeń Transcendencji. Postaciami niewątpliwie najbardziej decydującymi są tu Heidegger i Jaspers. To właśnie ci dwaj myślicie, nawiązując do tradycji starożytnych, autentycznie zaproponowali na nowo najgłębsze i nieodzowne motywy dla zrozumienia czegokolwiek z rzeczywistości sztuki jako *poiesis*: a więc to, że sztuka jest nie do pomyślenia poza wymiarem religijności; objawieniowo-zbawczy charakter dramatu, który toczy się wewnątrz sztuki; powiązanie siły katartycznej z szyfrem Transcendencji albo słowem o Bycie, zdolnymi do rzucenia światła sensu na tragizm lub na negatywność, która przenika ostateczne struktury, egzystencji tego, co istnieje; sztuka jako Objawienie; Objawienie jako nadawanie sensu; nadawanie sensu jako to, co czyni ziemię możliwą do zamieszkania [1]. [...]

Potężne wezwanie do przemyślenia w terminach bardziej adekwatnych i skomplikowanych momentu demonicznego kierowane jest, jak sądzę, przez psychologię głębi. Nie odważyłbym się oderwać i tej sugestii od sfery religijności.

Bodźce i sugestie dla przemyślenia tego kompleksu problemów, który się koncentruje na charakterze komunikacyjnym sztuki, przychodzą od tego kierunku myśli, który określa się mianem „filozofii spotkania" albo „filozofią stosunku pomiędzy ja i ty": Martin Bu-

---

[1] Jeśli chodzi o interpretację sztuki u Jaspersa i Heideggera pozwalam sobie odesłać do następujących prac: A. Caracciolo: *Scritti jaspersiani*, Milano 1958 i *Evento e linguaggio in. M. Heidegger*, w: *La religione come struttura* ..., Milano 1965, s. 279 - 326. O estetyce Heideggera por. G. Vattimo: *Poesia e ontologia*, Milano 1967, rozdz. 7 — *Arte, sentimento, originarietà dell'estetica di Heidegger.*

ber, Karl Löwith, Karl Barth, młody Sartre obok Heideggera i Jaspersa to nazwiska najbardziej znaczące [2]. Punktem podstawowym jest tu to, że jednostka istnieje tylko jako „współ-człowiek", że istnienie jest zawsze współistnieniem (*co-esistere*), współrozmawianiem (*col-loquiare*), współdziałaniem (*co-operare*), nawet i w tym przypadku, gdy przybiera aporetyczne lub tragiczne formy samotności, niezrozumienia, walki, a drugi człowiek przybiera dla nas kształt piekła. Właśnie ten termin Sartre'a („piekło") odsłania religijny charakter tego kierunku, w którym odżywają — w jednej ze swoich niewyczerpalnych metamorfoz — wątki platońskiego erosa i chrześcijańskiej agape i w którym, w sposób jawny lub ukryty, ale zawsze obsesyjny, znajduje się w głębi postulat istnienia takiego „ty", które jest jedynym pośrednikiem między nami a wiecznością. W ten sposób starożytne problemy pojawiają się na nowo, ale przenika je nowy egzystencjalny oddech. Czy dla języka artystycznego czymś wewnętrznym i istotnym jest intencja komunikatywna? Dla kogo pisze artysta-poeta? Czy dla siebie? Ale czy istnieje to „siebie" bez drugiego człowieka, bez innych? [...]

Wraz z kierunkami, o których mówiliśmy, sztuka, zarówno w momencie katartycznym, jak komunikatywnym, pozostaje wciąż w obrębie problematyki religijnej. Przez problematykę etyczną (choć zazwyczaj występuje ona pod innymi nazwami) jest ona wchłaniana

---

[2] Obszerną informację o „filozofii spotkania" daje: J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte. Ihre Aspekte*, Freiburg 1970. Krytyczną egzegezę najważniejszych współczesnych stanowisk daje M. Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.

wówczas, gdy zwrócimy uwagę na inny kierunek myśli, który stawia przed naszą świadomością bardzo poważne i kłopotliwe pytania; mam na myśli kierunek marksistowski, ale raczej problematykę, której stara się on być adekwatnym wyrazem, niż formuły i rozwiązania, które znajdują się nawet u najtęższych jego reprezentantów, takich jak Lukács, Sartre, Adorno, Benjamin, a przede wszystkim Brecht [...]

Przechodząc do problemów historyczności i polityczności sztuki [...] zauważamy, że świat, z którym człowiek ma do czynienia w poezji, jest nieporównanie bardziej rozległy i prawdziwy od tego, z którym ma do czynienia historyk. Spośród nieskończonych i najróżnorodniejszych napięć wolitywnych, składających się na egzystencję jednostki, spośród nieskończonych światów, które powstają wraz z tymi napięciami, z kompleksu tych wszystkich napięć i tych wszystkich światów, które tworzą prawdziwą rzeczywistość historii, historyk czyni przedmiotem swoich rozważań tylko te, które zostały „wybrane", które stały się publicznie widoczne, uchwytne i dające się zinterpretować; natomiast artysta-poeta, przeciwnie, zna także światy nienarodzone, światy słusznie czy niesłusznie odrzucone w hekatombie wyboru, światy wiecznie odrzucane, które nigdy się nie urzeczywistnią, ponieważ są strukturalnie niemożliwe. Ale jeżeli nawet historyk nie może faktycznie zrozumieć niczego z tego, co się zdarzyło, jeżeli przynajmniej w jakiejś mierze nie stawia sobie pytania, co też mogłoby się zdarzyć, gdyby ... a więc bez stałego powracania do tego „gdyby", tak niedorzecznie zdyskredytowanego przez niektórych teoretyków historiografii, to poeta odczuwa tak potężnie rzeczywistość owych światów nienarodzonych, że może posunąć się

do powiedzenia: „naprawdę istnieje jedynie to, czego nie ma" [...]

„Polityczność sztuki" to wyrażenie mniej wieloznaczne niż „historyczność sztuki". Tu się natychmiast doskonale rozumie, o co chodzi, trzeba tylko pamiętać o akcentacji, jaką — w etyce współczesnej — przybrał moment „polityczny", czyli „instytucjonalny" w swoim stosunku etycznym do innych momentów. Pełne i prawdziwe urzeczywistnienie dobra dla innych ludzi nie jest bowiem możliwe na płaszczyźnie bezpośredniego stosunku „ja—ty", ale z konieczności zachodzi poprzez te struktury społeczne i ekonomiczne, które znajdują swoje uświęcenie w „polis", w państwie, interpretowanym dziś zwykle zgodnie z tradycją, która uważa je za narzędzie interesów klasy panującej [...] I tu pojawia się zarzut: skoro określamy poezję jako słowo, w którym dochodzi do dialektycznego spotkania tego, co niebiańskie, z tym, co ziemskie, jako filtrację wieczności, to przecież wieczność jest ruchem, który wystarczając sobie i posiadając sens w samym sobie jest faktycznie spokojem, a jako taki, nie przekracza samego siebie, ale zamyka się w sobie tak, że jego symbolem jest koło. Jeżeli tak jest, to poezja jest kontemplatywnością, nirwaną, zamykaniem oczu na to rzeczywiste zło, które czeka na położenie mu kresu nie ze strony przestrzeni niebiańskich, ale ze strony konkretnych działań, które znają czas jako czas i nic nie wiedzą o wieczności. A więc sztuka *poiesis* jest, jak filozofia spekulatywna, namiastką religii, natomiast praktyczne zaangażowanie w sprawy tego świata ma za przesłankę kres religii.

Wobec tego zarzutu trzeba otwarcie przyznać, że *poiesis* — właśnie przez swój moment religijny [...]

może rzeczywiście przedstawiać dla człowieka bardzo poważną pokusę [...] zamknięcia się w sobie, żeby w nim tkwić, w pustelni wieczności. Historia religijności świadczy w sposób niepodważalny o rzeczywistości tej pokusy. Ale z drugiej strony trzeba też spokojnie przypomnieć, że życie człowieka ma sens, ponieważ, przynajmniej w niektórych rzadkich chwilach, żywi się wiecznością; że działanie jest niemożliwe bez wiary i jest puste bez wartości, którą chce ustanowić; że działalność polityczna, jako działalność pośrednicząca i instrumentalna, jeśli nie staje się funkcją czegoś, co nie jest samo w sobie instrumentalne, staje się absurdem [...] Wieczność, która przenika czas, jak wszystko, co wchodzi w świat, staje się czymś dwuznacznym: jeżeli bowiem istotnie może paraliżować działalność, to przecież, z drugiej strony, właśnie jedynie ona może nadawać tej działalności sens, ten, z którego jedynie może wypływać nieabsurdalny bodziec do działania. Będąc w jakiejś, zresztą dość skąpej mierze uczestnikiem wieczności, człowiek zna czasowość jako stałe umieranie; ale z tego uczestnictwa w wieczności czerpie także możliwość i siłę, żeby tworzeniem przeciwstawiać się umieraniu. [...]

CLETO CARBONARA

Estetyka treści. Krytyka estetyki Crocego (1960)

Przekład fragmentów książki *Ricerche per un'estetica del contenuto*, Napoli 1960, s. 22 - 28.

[...] Czy może istnieć poznanie tego, co jednostkowe, które nie implikuje poznania tego, co ogólne? a więc intuicja, która nie jest myśleniem i która, w nieskończonym krążeniu ducha, przedstawia się jako przedświtowy (*aurorale*) moment życia wewnętrznego? Żeby przyjąć tego rodzaju poznanie, należałoby założyć, że ogólne i jednostkowe to terminy, które wzajemnie wykluczają się i to w taki sposób, że drugi z nich jako fundament pierwszego może istnieć bez niego; po drugie, należy założyć zewnętrzność przedmiotu poznawczego wobec aktu poznania w taki sposób, że jeśli dany jest przedmiot jednostkowy, to odpowiadającą mu formą poznania byłaby właśnie w doktrynie, którą analizujemy, intuicja. Otóż, mówiąc krótko, hipotezy tego rodzaju są nie do przyjęcia w doktrynie idealistycznej, takiej jak croceańska: przedmiot nie znajduje się bowiem poza aktem poznania, ani jednostkowe nie istnieje bez ogólnego! Jeżeli zaś tak jest, to nie może być intuicji bez myślenia, a zatem twierdzenie Crocego zostaje obalone [...]

Można by mi jednak zarzucić, że w głoszonym przez Crocego krążeniu ducha i w rezonansie kosmicznym, który przysługuje sztuce (sztuka bowiem jest całym duchem), tkwi już aluzja do stwierdzanej przeze mnie obecności myśli w akcie konstytutywnym sztuki. Odpowiadam na to, że przeciwko takiej interpretacji przemawia uczyniona przez Crocego dystynkcja, według której intuicja nie jest tym samym, co myślenie: otóż albo to jest prawdą, albo w croceańskim systemie różnic (*sistema dei distinti*) wszystko miesza się ze wszystkim! [...]

Tak więc istotą sztuki jest myśl, rozumiana konkretnie jako aktualność życia wewnętrznego; to jest pierwszy punkt, który nasze dotychczasowe rozważania pozwalają uznać za niewzruszalny.

Ale myśl może być rozumowaniem lub intuicją. Rozumowaniem jest wówczas, kiedy przejawia się jako proces badania, doświadczenia, dowodzenia; to jest faza, którą ze względu na dalszy rozwój umysłu możemy określić jako względnie abstrakcyjną i niedokończoną, chociaż nie w sensie tradycyjnej logiki. Natomiast jest intuicją wówczas, kiedy niepokój towarzyszący badaniu uspokaja się, doświadczenie się koncentruje, a proces dowodzenia zatrzymuje się dzięki zdobyciu idei, do której dążył. To przezwyciężenie rozproszenia, to wewnętrzne skoncentrowanie się umysłu, to „wzniesienie się ponad rozumowanie" (*sopradiscorsività*), które jest najwyższym wyrazem życia wewnętrznego, jest jednym z momentów estetycznego aktu. Dalej zobaczymy, jak bardzo płodne jest takie właśnie stanowisko, a na razie pragniemy zauważyć, że w takim ujęciu aktu wznoszącego się ponad rozumowanie nie ma mowy o niedojrzałości myśli; sztuka nie jest przecież przejawem

myśli nieokrzesanej i niewykształconej, nie jest wytworem rzekomego dzieciństwa ducha, nie jest wyrazem naiwności ani barbarzyństwa, nie jest zauważeniem czegoś jednostkowego, co jest pozbawione znaczenia, ale jest skomplikowanym światem, którego budowa jest naprawdę dziełem demiurga, który musi mieć nie tylko muskuły ze stali, ale również wysoko rozwinięty umysł, zdolny do ogarnięcia olbrzymich obszarów wiedzy, który musi znać trud badań, musi umieć zachować mnogość doświadczeń [...], aby wycisnąć na tym wszystkim piętno swojego geniuszu [...]

Akt wznoszący się ponad rozumowanie ma swoje tradycje historyczne. Narodził się wraz z Platonem, który ponad rozumowaniem (*diánoia*) umieszczał akt kontemplujący ideę, czyli *nõesis*. Znajduje się on u Plotyna jako intuicja (*epibolé*), która jest skokiem myśli w samo serce rzeczywistości [1]. Pojawia się u Pascala jako *esprit de finesse*; u Schellinga jako najwyższy organ metafizyki; u Bergsona jako doskonałe, bezinteresowne narzędzie poznania [2]. Dla uniknięcia nieporozumień przy interpretowaniu mego stanowiska, pragnę wyjaśnić, że mojego rozumienia aktu wznoszącego się ponad rozumowanie nie należy wiązać ani z romantyzmem, ani tym bardziej z platonizmem [...] Raczej nawiązuję do Galileusza [3], wówczas, kiedy w pierwszym dniu swojego sławnego *Dialogu* mówi on o procesie

---

[1] Por. C. Carbonara: *La filosofia di Plotino*, wyd. 3, Napoli 1964, s. 262 (przypis tłumacza).

[2] Por. C. Carbonara: *Morale e religione nella filosofia di Henri Bergson*, w: *Pensatori moderni*, Napoli 1972 (przypis tłumacza).

[3] Por. C. Carbonara: *La vita e il pensiero di Galileo Galilei*, Napoli 1963 (przypis tłumacza).

dowodzenia i o możliwości wzniesienia się ponad rozumowanie [4] [...] Nawiązuję poza tym do Crocego [5], podzielając jego pogląd, że właściwym przedmiotem sztuki nie może być wielość i rozumowanie. Ale Croce znajduje jedność i wzniesienie się ponad rozumowanie poza myślą, w momencie przedświtowości ducha (*auroralità dello spirito*) i uważa, że jedność intuicyjnego aktu zależy od jedności i prostoty ujmowanego przez intuicję przedmiotu. Nie akceptuję ani zasady przedświtowości intuicji, ani dopasowywania się aktu duchowego do poznawanego przedmiotu. Dla mnie „indywiduum" nie istnieje ani obiektywnie (nie ma przedmiotu, który nie miałby wielu elementów i skomplikowanej struktury), ani subiektywnie, ponieważ akt jest zawsze systemem relacji i myślowym ujęciem ogólnego, obecnego *in re*. Mówię więc nie o przedświtowości, ale o dojrzałości aktu estetycznego [...]

---

[4] Por. G. Galilei: *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, Warszawa 1953, s. 110 (przypis tłumacza).

[5] Por. C. Carbonara: *Benedetto Croce. Profilo storico-critico*, w: *Pensatori moderni*, cyt. wyd. (przypis tłumacza).

M A R I O P E R N I O L A

Alienacja artystyczna (1971)

Przekład fragmentów książki *L'alienazione artistica*, Milano 1971, s. 145 - 147, 171 - 174.

[...] Bierność to los nie tylko klasy uciemiężonej, ale również, jeszcze w większym stopniu, klasy panującej. Ulega ona bowiem podwójnej depersonalizacji. To nie kapitalista panuje nad kapitałem, ale kapitał panuje nad kapitalistą; jest on tylko maszynką do robienia pieniędzy. Jego samotność nie ma precedensów historycznych: nawet w czasach pańszczyzny „stosunki społeczne pomiędzy ludźmi w procesie pracy ukazywały się jako stosunki osobiste", gdy w kapitalizmie „przybierają one pozór stosunków pomiędzy rzeczami, pomiędzy wytworami pracy".

Znacznie trudniej przychodzi wykryć alienujący aspekt przekształcenia się dawnego majstra w nowożytnego artystę: laickoburżuazyjna interpretacja przedstawiała to jako ewolucję, wydostanie się ze średniowiecznego „barbarzyństwa", triumf twórczości ludzkiej. Nędza tego „triumfu" jest równa nędzy burżuazyjnego pojęcia twórczości, skrojonego na miarę towaru. Twórczość nie oznacza bowiem zwykłego wyprodukowania przedmiotu nowego i oryginalnego, ale przede

wszystkim stworzenie sytuacji życiowej, która gwarantuje zarówno autorowi, jak uczestnikom rzeczywistą aktywność. Utożsamiając sztukę z twórczością burżuazja dokonuje odwróconej reinterpretacji całej średniowiecznej historii według kategorii, której średniowiecze nie znało.

Utożsamianie twórczości i sztuki jest jednym z wielu kłamstw podstępnie wprowadzonych przez myśl burżuazyjną dla ukrycia faktu, że kapitalistyczna organizacja życia całkowicie wyłączyła twórczość z codziennego życia wszystkich ludzi, a więc również i tych, których od tego momentu nazywać się będzie „artystami". Nie przypadkowo, począwszy od XVI w. władza, silna dzięki poparciu burżuazji, uzyskuje doniosłość i zasięg, jakiego nigdy przedtem nie miała: rodząca się biurokracja umożliwia przekształcenie doraźnych, okazjonalnych interwencji w szczegółową i systematyczną reglamentację nawet najmniejszych aspektów życia społecznego. Wkrótce jednostka nie będzie już miała żadnej możliwości publicznego rozwijania działalności bez zgody władz. Jedyną dziedziną, w której to będzie możliwe — z poważnymi przerwami wynikającymi z kompromisów, jakie burżuazja musiała zawierać z innymi siłami historycznymi — jest sztuka. W ten sposób sztuka staje się gettem aktywności, miejscem absolutnej subiektywności wolności, „aktywności duchowej, która sama w sobie jest nieskończona", która „posiada własną autonomię i wolność" [1], wolność wyprodukowania dowolnego przedmiotu, ale tylko spośród przedmiotów bezużytecznych.

[1] G. W. F. Hegel: *Estetica*, Torino 1967, s. 583 [por. polski przekład: *Estetyka*, Warszawa 1964 - 1967, t. 2, s. 22 - 26, rozdział 3 — Pozycja artysty w sztuce klasycznej].

Rzemieślnik średniowieczny wytwarzał towary pożyteczne, do powszechnego użytku, uczestniczył, wprawdzie w sposób podporządkowany i drugorzędny, w życiu publicznym, posiadał jasną i wyraźną świadomość społecznego charakteru swojej pracy; malarze i rzeźbiarze, którzy, począwszy od Renesansu, wydostali się z tej kondycji, zaczynają przeżywać głęboki kryzys własnej tożsamości, z którego wyjdą dopiero w okresie manieryzmu, uciekając się do neoplatońskiego spirytualizmu. Da on im niezbyt pewną godność społeczną i fantastyczną wolność; w zamian za to odetnie ich od dziejów społeczeństwa, czyniąc ich kompletnie obcymi walce klas i niezdolnymi do urzeczywistniania własnych dążeń. Ta „ucieczka" sztuki nie jest czymś przypadkowym ani czysto treściowym wątkiem pewnego typu sztuki, któremu można by przeciwstawić sztukę zaangażowaną czy realistyczną, ale jest istotną kondycją całej sztuki, wynikającą z jej historycznego fundamentu, z samej jej istoty. „Sztuka w służbie rewolucji", według znanej formuły surrealizmu, to tylko dalszy stopień alienacji. Tak zwana „sztuka rewolucyjna" dorzuca do tego dodatkową mistyfikację, ponieważ rewolucja to właśnie przezwyciężenie sztuki; a jeśli chodzi o „sztukę realistyczną", to stanowi ona formułę tych, którzy nie tylko obawiają się wolności, ale nawet jej fantastycznej projekcji [...].

Dla Hegla, jeśli chodzi o podmiot, wszystko się rozwiązuje w triadzie tezy, antytezy i syntezy: duch stawia się w swej autonomii, następnie alienuje się w dzieło i wreszcie „wraca pogodzony z samym sobą przez to, w co się wyalienował" [2].

---

[2] Tamże, s. 605 [por. polski przekład, t. 1, s. 24 - 25].

Jednakże w tym powrocie, według Hegla, duch chwyta całkowicie akcydentalność i zewnętrzność swoich artystycznych uzewnętrznień, odnosi się do nich z ironią, nie rozpoznając się w żadnym z nich i w ten sposób przezwycięża i unicestwia sztukę umieszczając Absolut we własnym wnętrzu: „to, co następuje po sztuce, polega na tym, że w duchu tkwi wrodzona potrzeba zaspokojenia siebie w swym własnym wnętrzu jako w prawdziwej, jeśli idzie o prawdę, formie" [3]. Należy zauważyć, że ta śmierć sztuki nie jest ani krytyką sztuki, ani jej urzeczywistnieniem, ale tylko jej rozwojem. Sztuka umiera, ponieważ artysta uważa obecnie za niepotrzebne alienować się w dzieła, ale cała jego poprzednia działalność i on sam w swoim wymiarze duchowym znajdują w tym rozwoju potwierdzenie, akceptację, istotną i bezwarunkową aprobatę. Tym, co następuje po sztuce, czyli absolutem w wewnętrznej subiektywności, jest według Hegla religia. Znacznie lepiej — tym absolutem w wewnętrznej subiektywności — mógłby być Jedyny Stirnera, który najpełniej wyraża nieskończoność subiektywną człowieka w sobie, absolutną autonomię indywidualności, trafnie ujmowaną przez Hegla jako końcowy aspekt romantyzmu.

W sumie, doniosłość *Estetyki* Hegla polega przede wszystkim na tym, że zawiera ona prawidłowe pojęcie sztuki, jakkolwiek arbitralnie ograniczone tylko do sztuki romantycznej [...]

Problem krytyki i urzeczywistnienia sztuki uzyskuje efektywne znaczenie dopiero wraz z krytyką heglowskiego idealizmu. Istotnie, w obrębie dialektyki idealistycznej zarówno moment negatywny, jak mo-

---

[3] Tamże, s. 120 [polski przekład, t. 1, s. 174].

ment urzeczywistniający, zawarte w pojęciu znoszenia, mają charakter całkowicie fikcyjny i czysto ideologiczny. Otóż krytyka idealizmu jest rzeczywiście radykalna i wychodzi faktycznie poza Hegla jedynie w tym przypadku, gdy dokonywana jest w imię całości historycznej. Inaczej, nie dochodzi ona do Hegla [posiada charakter przedheglowski] cofając się ku pozycjom materializmu oświeceniowego. Ograniczoność Feuerbacha polega właśnie na tym, że zastąpił rzekomą realność idei równie fikcyjną realnością tego, co ujmowane zmysłami. A błąd Hegla polega nie tyle na tym, że stworzył totalną teologię i absolutny idealizm (zamiast totalnej antropologii i absolutnego materializmu), ale na tym, że teologizował całość, oddzielając ją od codzienności i w ten sposób mistyfikując ją.

Feuerbach ustala ścisły związek pomiędzy sztuką a zmysłowością: „Stara filozofia absolutu — pisze — umieściła zmysły w sferze zjawiskowej, w sferze skończoności; a jednocześnie, w sprzeczności z tą tezą, uznała absolut i boskość za przedmiot sztuki. Ale przedmiotem sztuki jest przedmiot wzroku, słuchu, uczucia. A w takim razie nie tylko skończoność i zjawisko są przedmiotem zmysłów, lecz również prawdziwy byt, byt boski: zmysły są więc organem ujmującym absolut. Sztuka przeciwstawia prawdę w formach zmysłowych, a jeśli to właściwie zrozumie się i wyrazi, oznacza to, że sztuka ukazuje właściwą prawdę tego, co zmysłowe" [4]. W ten sposób Feuerbach odwraca tylko filozofię heglowską. Również i dla niego sztuka nie wymaga ani krytyki, ani urzeczywistnienia. Gdy dla

[4] L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), przekład włoski: *Principi della filosofia dell'avvenire*, Torino 1946, § 39.

Hegla sztuka jest formą ducha absolutnego, dla Feuerbacha jest ona formą rzeczywistości, która całkowicie sprowadza się do tego, co ujmowane zmysłami: dla obu tych myślicieli należy ona do sfery prawdy. Fakt, że prawda ta jest pojmowana w sposób przeciwstawny, lecz uzupełniający się, nie zmienia w niczym sytuacji sztuki.

Dopiero Marks stawia problem urzeczywistnienia sztuki. Istotnie, różniąc się w tym od Feuerbacha, Marks domaga się przezwyciężenia sztuki przez całkowite urzeczywistnienie jej istoty, a różniąc się od Hegla, ujmuje to przezwyciężenie jako fakt historyczny związany z nadejściem, w przyszłości, społeczeństwa komunistycznego. Przesłanką rozważań Marksa jest to, że istota sztuki leży w jej autonomii: przekonanie to bierze Marks bezpośrednio z *Estetyki* Hegla. Ten bowiem istotnie uważa autonomię za podstawową cechę charakterystyczną ideału artystycznego, odróżniając autonomię przedmiotu artystycznego (który wymyka się pożądaniu i utylitarnemu spożyciu) oraz autonomię podmiotu (który tworzy bez odniesienia do władzy pożądania) i wyciągając stąd wniosek, że prawdziwa autonomia polega wyłącznie na jedności i wzajemnym przenikaniu się ogólności z indywidualnością. Autonomia przedmiotów artystycznych i autonomia działalności twórczej wzajemnie się do siebie odsyłają i są dwoma aspektami, w których artykułuje się ideał. Jest jasne, że dla Hegla ideał nie ma żadnej potrzeby urzeczywistnienia, ponieważ jest „ideą, która się uformowała jako rzeczywistość i wchodzi z tą rzeczywistością w bezpośrednio odpowiadającą sobie jedność" [5]. Nato-

[5] G. W. F. Hegel: *Estetica*, cyt. wyd., s. 86 [por. polski przekład, t. 1, s. 125].

miast dla Marksa komunizm oznacza urzeczywistnienie sztuki, ponieważ jest rozciągnięciem autonomii artystycznej na wszystkie dzieła i wszystkie działania; w ten sposób sztuka przestaje być kategorią grupy dzieł i działalnością szczególną i specjalistyczną, żeby stać się całkowitym sposobem istnienia przedmiotów i ludzi w nowym społeczeństwie.

M A R I O R O S S I

Problematyka nadbudowy artystycznej (1974)

Przekład fragmentów rozdziału *La sovrastruttura artistica* z książki *Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 583 - 585, 615 - 617.

[...] Związek pomiędzy bazą a nadbudową powinien być badany również na terenie estetyki, zwłaszcza gdy chodzi o tematykę sprzeczności pomiędzy siłami wytwórczymi a formami stosunków społecznych. I jest także rzeczą jasną, że dla rozwiązania tych problemów nie wystarcza wyłączne zwracanie uwagi na treść, a więc wzywanie artystów, żeby brali na warsztat problemy rewolucji, przedstawiali położenie proletariatu w społeczeństwie burżuazyjnym czy trudności robotników zaangażowanych w budowanie społeczeństwa socjalistycznego itd. I to bynajmniej nie dlatego, że sztuka powinna być „wolna" lub „czysta", niesplamiona tendencjami praktycznymi czy „politycznymi" — bo przecież żadne z dzieł, które weszły do historii sztuki, nie było nigdy wolne od poważnego zaangażowania w problemy kondycji ludzkiej w swojej epoce — ale właśnie dlatego, że rozważania wąsko kontenutystyczne (ograniczone do zainteresowania treścią) mogą co naj-

wyżej zaproponować, żeby działalność w sferze nadbudowy przystosowywała się w sposób zewnętrzny do warunków strukturalnych, pomijają natomiast problem organicznego włączenia się jej w tę nową całość, którą należy zbudować, bądź zakładając, że ona rozwiązała już, niezależnie, własne problemy komunikacji, metody, realizacji i może sięgać do gotowych form (które później okazują się formami tradycyjnymi!) dla umieszczenia w nich treści rewolucyjnej, albo sądząc, że może ona przystąpić do spotkania z tą treścią bez żadnej techniki, bez żadnej metody, bez żadnego historycznego doświadczenia tego, co się działo w sztuce w okresie przewrotu. Oczywiście kończy się to powrotem do idealistycznego dogmatu, głoszącego jakoby „treść dawała sobie swoją własną formę", i w rezultacie propozycją zajmowania postawy, polegającej na nieświadomym posługiwaniu się narzędziami przeszłości w złudnym przekonaniu, że się od tej przeszłości jest wolnym.

Otóż przeciwnie: sprzeczności społeczne, rewolucja proletariacka i nowe bezklasowe społeczeństwo, umożliwiające jednostkom swobodny rozwój „całości władz" nie tworzą treści, czyli tematyki twórczości artystycznej, która — jeśli chodzi o całą resztę — miałaby pozostawać taka sama jak dawniej, ale raczej wytwarzają nową całkowitą atmosferę, którą cała aktywność w sferze nadbudowy powinna sobie przyswoić i w której powinna integralnie żyć i działać. Takie ujęcie jest oczywiście czymś znacznie bardziej poważnym, niż postulat realizmu „odzwierciedlania" może przypuszczać; wymaga to uważnego i cierpliwego przebadania wielkiej liczby wchodzących w grę problemów.

Przede wszystkim, jak wiemy, związek bazy z nadbudową nie oznacza wcale tylko konieczności uwzględ-

niania strukturalnej bazy twórczości kulturalnej, ale także odwrotnie; to znaczy nie możemy nawet w pełni przedstawić sobie ruchu strukturalnego zachodzącego w bazie określonego okresu historycznego, jeżeli nie znamy form nadbudowy, które uzupełniają totalny, organiczny i przez to integralnie historyczny obraz tego okresu, i właśnie dlatego że uzupełniają ten obraz swoim zwrotnym warunkowaniem (*contro-condizionamento*) nie rozpraszają się w czystym eterze sfery ponadludzkiej, ale włączają się w życie historyczne, żeby je ożywiać, dzieląc jego trudności i kontrasty. Otóż teoria odzwierciedlania, jeżeli może wyjaśnić sobie, że ludzie danego okresu produkują płótno i len i że ta produkcja jest udokumentowana m.in. w ich dziełach sztuki, nie może wyjaśnić dlaczego i w jaki sposób tworzą oni swoje stosunki produkcyjne i społeczne oraz formy relacji w obrębie nadbudowy, a także dzieła sztuki zdolne do zwrotnego oddziaływania (*capaci di contro-condizionamento*) i „wpływania" na to, co „odzwierciedlają"; nie może tego wyjaśnić, ponieważ określonym sposobom produkcji w obrębie bazy odpowiadają określone (a więc takie, a nie inne!) problemy i techniki produkcji kulturalnej, na przykład artystycznej (a jeżeli nawet, to tylko w bardzo ograniczonym zakresie dotyczącym istnienia narzędzi do dyspozycji); nie może wyjaśnić materialno-formalnej heterogeniczności sił wytwórczych i form stosunków (bo zwierciadło odbija, a nie wytwarza stosunków; zwierciadło nie stawia sobie celów i nie posługuje się narzędziami); nie może wyjaśnić, dlaczego może i powinna rodzić się sprzeczność pomiędzy tym, co jest odzwierciedlane, a sposobem i rezultatem odzwierciedlenia; i wreszcie, [nie może wyjaśnić,] dlaczego sprzeczności historyczne

nigdy i od samego początku nie ukazywały się ludziom w swoim rzeczywistym kształcie, i dlaczego „świadomość" ludzkości musiała odbyć taką długą i trudną drogę, żeby dotrzeć do tej nadbudowy, która je odkryła, a więc do materialistycznego pojmowania dziejów, a zwłaszcza, w jaki sposób to pojmowanie dziejów może zaproponować aktywne rozwiązanie sprzeczności strukturalnych stając się teorią rewolucyjną: bo przecież zwierciadło nie może pretendować do rewolucjonizowania tego, co tylko odbija, chyba że byłoby zwierciadłem deformującym, „zwierciadłem szczególnym", jak mówił Brecht, którym należy posługiwać się w pewien szczególny sposób. Krótko mówiąc, teoria odzwierciedlania stanowi krok wstecz ku poziomowi zwykłego wyjaśniania świata, oddalając się od możliwości przekształcania go. [...]

Jeśli chodzi o [rosyjskich] „przyszłościowców" (*budietlanie*), to odnajdujemy ich wszystkich, od Chlebnikowa do Kruczonycha, zaangażowanych po stronie czerwonego października; w sekcji dla sztuk plastycznych ludowego komisariatu oświaty znajdujemy poza Brikiem i Falkiem, ojca suprematyzmu — Malewicza, teoretyka konstruktywizmu — Tatlina z Puninem i Rodczenką, a nawet Kandińskiego, którego programy były regularnie odrzucane. Wszyscy młodzi artyści rosyjscy byli rewolucjonistami, ale z tego nie wynika, że żyli ze sobą w zgodzie, przeciwnie, dumnie podzieleni na grupy toczyli ze sobą zaciekłe polemiki — w swobodnej, nieokiełznanej jeszcze leninowskiej młodości heroicznych lat rewolucji — na temat zadań kultury, wyborów treściowych, w kwestii form i środków artystycznego przekazu. Tylko w jednym punkcie byli, jak sądzę, niemal wszyscy zgodni: że z przeszłością nie

można wchodzić w żadne kompromisy. Ale już w tym punkcie następowały podziały, ponieważ oprócz tej przeszłości obiektywnej, historycznej, zachowanej w bibliotekach i w muzeach, każdy miał jeszcze jakąś własną przeszłość formowania się. Dla futurystów [rosyjskich] przeszłością są „klasycy", ale ich własne, przedwojenne eksperymenty formalne nie były przez nich uważane za przeszłość, lecz za antycypację teraźniejszości; sądzili, że właśnie teraz nadszedł czas, aby je w pełni rozwinąć. Przeciwko nim, zwolennicy Proletkultu, wychodząc ze słusznego przekonania, że nie po to została przeprowadzona rewolucja, „aby ktoś mógł na ten temat napisać dobry wiersz", występowali z deklaracjami śmierci każdej formy sztuki i kultury nie będącej „proletariacką" i to w sensie czystym, niesplamionym jakimikolwiek związkami z ideologiami, przekonaniami i zjawiskami pochodzącymi od klas innych niż proletariat przemysłowy, a więc również od chłopów, rzemieślników, drobnej burżuazji i pracującej inteligencji, czyli tych warstw, które rewolucja starała się pozyskać dla własnej sprawy. Dlatego oskarżali futurystów, że nie chcą rozstać się ze swoją burżuazyjną duszą po to, aby wprowadzić do rewolucji swój zgniły dekadentyzm. Pojawianie się takich postaw było nieuchronne, spotyka się je wśród nas również i dziś, ale przemawia przeciwko nim fakt, że rewolucji nie przeprowadzają niemowlęta, lecz ludzie dorośli, którzy w swojej własnej historii streszczają w jakiś sposób kulturę (lub brak kultury) całych tysiącleci i nie mogą od tego abstrahować. Nad tymi wszystkimi sporami wznosił się głos Lenina, który przypominał, że „trzeba brać całą kulturę, którą kapitalizm pozostawił nam w dziedzictwie, i wraz z nią budować socjalizm.

Trzeba brać całą naukę, technikę, całe poznanie, sztukę. Bez tego nie moglibyśmy zbudować społeczeństwa komunistycznego"; „nie chodzi o wynalezienie nowej kultury proletariackiej, ale o rozwinięcie najlepszych przykładów, tradycji, rezultatów kultury istniejącej z punktu widzenia marksistowskiego światopoglądu oraz warunków życia i walki proletariatu w epoce jego dyktatury" [1].

W zamęcie tych wszystkich kontrastów również Majakowski wykazuje poważną świadomość w dwóch istotnych sprawach. Po pierwsze, jeśli jest prawdą, że z doświadczeń przeszłości nie można zrezygnować, to przecież jest także prawdą, że wykorzystywanie ich musi pełnić konkretną funkcję. Budowanie socjalizmu stanowi treść, która uszlachetnia te formy, które ją wyrażają, ale właśnie dlatego stosowanym formom powinna towarzyszyć poważna praca myślowa, dążąca — wbrew wszelkim tendencjom do improwizowania — do możliwie największej doskonałości również przy zastosowaniu kryterium wewnętrznej konieczności. To oznacza także, że doskonałość formalna nie może się zamykać w próżnej autoafirmacji, ale musi stawić czoła próbie realizacji i konkretnych tematów. Stąd, po drugie, artysta nie może ograniczyć się do spokojnego szlifowania własnych utworów, ani tracić swego czasu na niekończące się i rozgadane polemiki, ale powinien całkowicie poświęcić się dziełu „konstruowania", budowania w sensie bardzo szerokim, autentycznym i kosztującym wiele trudu, towarzyszącego operacjom

---

[1] Por. zwłaszcza I. Ambrogio: *Poesia per la rivoluzione. Majakowski*, Roma 1972 i tegoż: *Formalismo e avanguardia in Russia*, Roma 1968.

i wyborom stylistycznym określonego kierunku (nazywanego „konstruktywizmem"), właśnie dlatego, że tym, co ma być zbudowane, nie jest jakieś jedno dzieło sztuki, ale dzieło olbrzymie i wielostronne, które się nazywa społeczeństwem socjalistycznym.

GIUSEPPE PRESTIPINO

Trzy perspektywy w rozważaniach Marksa o sztuce (1974)

Przekład fragmentów książki *La controversia estetica nel marxismo*, Palermo 1974, rozdz. 1 — *L'estetica di Marx e l'estetica marxista*, s. 13 - 16, 21 - 22.

[...] U Marksa i w dalszym rozwoju marksizmu natrafiamy na trzy różne perspektywy, które, na pierwszy rzut oka, nie wydają się zbieżne w zakresie uwypuklania specyficznego charakteru funkcji estetycznej (i artystycznej), który by ją wyodrębniał z innych funkcji pełnionych przez nadbudowę: perspektywa socjologiczna, która zwraca uwagę na stosunki społeczne i w związku z tym szuka składników „ideologicznych" obecnych w dziełach sztuki; perspektywa gnoseologiczna, która interesuje się „zawartością prawdy" w sztuce pojmowanej jako reprodukowanie obiektywnej rzeczywistości; perspektywa praksеologiczna, która bada materialno-formalne „pochodzenie" modalności estetycznych od materialnej aktywności produkcyjnej.

Zainteresowania tradycyjnej estetyki marksistowskiej kierowały się w przeważającej mierze ku badaniom sztuki i literatury o profilu socjologicznym, wychodząc z założenia, że sztuka i literatura są ze swej natury

nosicielkami ideologii społecznie uwarunkowanych; w każdym razie jednak Marks i Engels nie lekceważyli tego bardziej autentycznego charakteru zjawisk artystycznych, który je wiąże z produkcyjnymi czynnościami człowieka, ponieważ są one produktami zręczności manualno-intelektualnej, zawierającymi swoją własną autentyczną treść poznawczą, wyrastającą z wielorakości praktycznych działań pracy ludzkiej. We *Wstępie* z 1857 r. Marks rozważa problem przedmiotu artystycznego jako „produktu", jednego spośród wielu innych, przeznaczonego dla konsumenta, którego potrzeby są produkowane wraz z przedmiotami przeznaczonymi do ich zaspokojenia. Marks rozpatrywał sztukę Rafaela w ścisłym związku z rzemieślniczymi technikami Renesansu; Engels, w sposób bardziej ogólny, widział w tej sztuce rezultat niezwykłej ewolucji ręki, pierwszego ludzkiego narzędzia pracy.

Czy można odkryć jakąś jednolitą logikę, która by połączyła w jedną całość wymienione trzy perspektywy? *Explicite* Marks tego nie sugeruje, ale być może dałoby się ją wydobyć przez analogię do faktycznie stosowanych przez niego i teoretycznie uogólnianych procedur wydobywania na światło dzienne najgłębszych warstw struktury ekonomiczno-społecznej oraz „najprostszych kategorii", które ją wyrażają.

W rozważaniach nad własną metodą analizy ekonomicznej — które obecnie są powszechnie znane — Marks wyjaśnia, że rozpoczynanie od najbardziej rzucającej się w oczy rzeczywistości konkretu (a więc na przykład od takiej rzeczywistości jak ludność, wymiana między narodami, handel światowy) jest właściwe dla podejścia „intuicyjnego" czy „przedstawieniowego", a więc wstępnego, niezbędnego w nauce, ale ze swej

natury jeszcze przednaukowego (takie właśnie było podejście pierwszych ekonomistów). Prawdziwa i właściwa nauka („wykład" materiału już naukowo uporządkowanego) rozpoczyna się wówczas, gdy zostały wypracowane (odkryte) najbardziej abstrakcyjne kategorie (najprostsze), jak na przykład kategoria „pracy" i gdy od nich przechodzi się do reprodukowania danego zmysłowo konkretu, całości danych zjawisk.

Jeżeli od tych najogólniejszych rozważań Marksa o metodzie przejdziemy do meritum jego najogólniejszych poglądów historyczno-filozoficznych, wówczas napotkamy cztery pojęcia, czyli centralne kategorie, które tworzą podstawę wszystkich odkryć i szczegółowych analiz Marksowskich i Engelsowskich: pojęcie n a d b u d o w y (kulturalno-instytucjonalnej) i b a z y (ekonomiczno-społecznej), a w obrębie bazy, pojęcia s t o s u n k ó w p r o d u k c y j n y c h oraz s i ł w y t w ó r c z y c h. Te ostatnie stanowią dla Marksa element podstawowy (a więc i najprostszy), który jest motorem pochodnej i bardziej skomplikowanej dynamiki stosunków produkcji. Baza ekonomiczno-społeczna, w swojej kompleksowości, tworzy fundament „podtrzymujący" kompleks tego, co nadbudowane; w każdym razie, jeśli się skonfrontuje rozproszone uwagi estetyczne Marksa z jego rozważaniami o nauce, znajdującymi się w *Grundrisse* i w *Kapitale,* można zauważyć w nadbudowach kulturalnych idealny odpowiednik materialnych sił produkcyjnych, a w nadbudowach instytucjonalnych normatywny odpowiednik społecznych stosunków produkcji.

Również analiza zjawisk estetycznych powinna rozważyć: a) ich autentyczny status nadbudów kulturalnych (poznawczych), czyli opierających się na pierwot-

nej strukturze sił wytwórczych, a więc ich uwikłanie w inne kulturalne nadbudowy jak język i nauka; 2) ich konkretne (zjawiskowe) przenikanie się wpływów pochodzących od bazy, od społecznych stosunków produkcji, a więc i od nadbudów instytucjonalnych bardziej bezpośrednio związanych z samymi stosunkami społecznymi (nadbudowy mityczno-religijne i polityczno-prawne).

Chodzi więc o perspektywy różne, które wywodzą się z jednego układu odniesienia, takiego, którego koordynatami są właśnie wymienione podstawowe kategorie materializmu historyczno-dialektycznego. W świetle rozważań metodologicznych Marksa okazuje się więc, że marksistowską nauką estetyczną, w ścisłym znaczeniu tego słowa, może być tylko taka, która: 1) wychodzi od najbardziej abstrakcyjnego pojęcia aktywności estetyczno-artystycznej, jako zakorzenionej w najprostszym i najbardziej autentycznym elemencie sił wytwórczych oraz od związanego z nim pojęcia refleksyjności estetyczno-artystycznej, jako asymilowanego (lecz i odróżnialnego od) do innych nadbudów poznawczych czy kulturalnych, 2) wychodzi od złożonego pojęcia powiązań z instytucjami, a więc od pojęcia partyjności czy tendencyjności estetyczno-artystycznej, wynikającej ze znajdowania się w określonym, konkretnym kontekście społecznym.

Powiedzieliśmy już, że na fundamentalnej przesłance podwójnej artykulacji strukturalnej pomiędzy siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji, wydaje nam się uprawnione przyjęcie również podwójnej artykulacji w nadbudowie (wariant kulturalny i instytucjonalny). Jak zauważył Luporini: „Istnieje forma, dla której modelem jest *poiesis* — a więc przede wszystkim praca,

w sensie specyficznie ludzkim, oraz forma, dla której modelem jest jakikolwiek inny rodzaj *praxis*. Marksizm odkrywa artykulację pomiędzy tymi dwoma starożytnymi modelami" [1]. A Plechanow zauważył: „W społeczeństwie pierwotnym, które nie zna podziału na klasy, aktywność produkcyjna wywiera bezpośredni wpływ na światopogląd i smak estetyczny" [2].

Czy tylko w społeczeństwie pierwotnym?

[...] Obecność różnych elementów (bardziej prostych i pierwotnych oraz bardziej skomplikowanych i pochodnych) w „strukturze" kategorialnej nadbudów artystycznych i tych bardziej ogólnie estetycznych daje się stwierdzić również w oparciu o rozumowany inwentarz wypowiedzi rozproszonych w poszczególnych dziełach i w korespondencji Marksa i Engelsa. Wypowiedzi te mogą być sklasyfikowane w trzy podstawowe grupy: 1) te, które mają charakter sądów ogólnych o sztuce czy estetyce życia codziennego, bez odniesienia bezpośredniego do poszczególnych dzieł, poszczególnych artystów czy poszczególnych zjawisk estetycznych; 2) wypowiedzi odnoszące się do poszczególnych dzieł lub poszczególnych twórców, ocenianych przez Marksa i Engelsa bardzo wysoko jako tych, którym udało się osiągnąć wyraz artystyczny w pewnym sensie doskonały; 3) wypowiedzi, których okazją były utwory mniej wybitne, nie wyróżniające się swoją wartością literacką czy artystyczną, a więc łatwiej asymilowane przez inne formy, mniej lub bardziej popularne, publicystyki czy komunikacji społecznej. Sądzimy, że

---

[1] C. Luporini: *Le „radici" della vita morale*, w: *Morale e società*, Roma 1966, s. 58.

[2] G. Plechanow: *Le questioni fondamentali del marxismo*, Milano 1947, s. 86.

w najogólniejszych zarysach, w uwagach pierwszego rodzaju Marks i Engels starają się przede wszystkim ukazać materialno-formalne pochodzenie sztuki od pewnych form pracy, relację (pełnej sprzeczności homologii), która się historycznie uformowała pomiędzy ekspresją artystyczną a odpowiednimi technikami produkcyjnymi (na przykład w starożytnej Grecji czy w Renesansie), która skłania do rozpatrywania sztuki jako nadbudowy immanentnej w sektorze sił wytwórczych; w uwagach drugiego rodzaju, zainteresowanie ich koncentruje się przede wszystkim na zawartości poznawczej arcydzieł (zwłaszcza literackich, można tu dać za przykład uwagi o Balzaku); w uwagach trzeciego rodzaju zainteresowanie przesuwa się zwykle w kierunku motywacji lub implikacji ideologicznych (na przykład w uwagach o Eugeniuszu Sue). Chodzi więc o trzy sposoby podchodzenia do problemu sztuki, które stale i prawie równocześnie występują w dziełach Marksa i Engelsa, w przeciwieństwie do jednostronnego akcentowania jednego sposobu u innych marksistowskich teoretyków i krytyków.

Część piąta

FILOZOFIA RELIGII. PROBLEM DIALOGU

Włochy to kraj, w którym od kilkunastu stuleci mają swoją siedzibę najwyższe władze Kościoła katolickiego, będącego wciąż jeszcze, i to w skali światowej, potężną organizacją wytwarzania i rozpowszechniania ideologii, poważną siłą polityczną, dysponującą międzynarodową kadrą składającą się z setek tysięcy księży, zakonników i świeckich intelektualistów, a także olbrzymimi środkami finansowymi. Kraj, w którym od blisko trzydziestu lat władza należy do chrześcijańskiej demokracji, a więc partii organizowanej pod hasłami religijno-wyznaniowymi. Kraj, będący ojczyzną Franciszka z Asyżu i Tomasza z Akwinu, a także — od przeszło czterech stuleci — ojczyzną wszystkich kolejnych papieży. Kraj, w którym spalono na stosie Arnolda z Brescii i Dolcina, Savonarolę i Giordana Bruna. Kraj, będący ojczyzną „orła ateistów" — Vaniniego i tylu wolnomyślicieli, że już w XVI wieku Erazm z Rotterdamu powiedział: „Wszyscy Włosi są ateistami", a w XIX wieku Giovanni Bovio (1841 - 1903) powtórzył te słowa z dumą, dodając, że to właśnie „ateiści" — w walce przeciwko Kościołowi, uwieńczonej zdobyciem Rzymu dnia 20 września 1870 r. — zbudowali nowoczesne, zjednoczone Włochy. Chyba wystarczy, żeby uświadomić sobie, jak bardzo interesujące powinno być zapoznanie się z tym, co w takim właśnie kraju filozofia współczesna ma do powiedzenia na temat religii, ateizmu i dialogu.

Publikacji włoskich na wymienione tematy z ostatnich kilkunastu lat jest mnóstwo i niełatwo było z tego ogromu materiału wybrać to, co najważniejsze i najbardziej charakterystyczne.

Wybrane przez nas teksty układają się w cztery grupy, z których pierwsza obejmuje ogólne rozważania filozoficzne

nad religią (Caracciolo, Mathieu), druga — ogólne rozważania nad dialogiem (Calogero, Capitini), trzecia — rozważania nad ateizmem i sposobem prowadzenia dialogu przez katolików z marksistami (Palomba, Fabro, Girardi, Bogliolo, Mancini), a czwarta zawiera tekst należący do marksistowskiej teorii religii (Prestipino).

Kilka zdań o autorach tekstów. Alberto Caracciolo jest filozofem religii, uprawiającym tę dyscyplinę z pozycji pozawyznaniowych; usiłuje przezwyciężyć chrystianocentryzm i europocentryzm; w rozważaniach swoich nawiązuje do Schleiermachera, Heideggera i Jaspersa (s. 334). Vittorio Mathieu, historyk filozofii, z pozycji chrześcijańskiego spirytualizmu zwalcza heglowską redukcję religii do filozofii i rewaloryzuje mit (s. 344). Brak miejsca nie pozwolił na umieszczenie tekstów takich filozofów religii, jak Nynfa Bosco i Giuseppe Riconda oraz religioznawców w ścisłym znaczeniu tego słowa, takich jak: Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino, Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Alberto Maria Cirese, Ambrogio Donini, czy Clara Gallini. Ale informacje o ich pracach łatwo znaleźć w „Euhemerze", a prócz tego w języku polskim są dostępne przekłady, zwłaszcza: R. Pettazzioni: *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967, A. Donini: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1966, E. De Martino: *Ziemia zgryzoty*, Warszawa 1971.

Wywodzący się z aktualistycznej lewicy, Guido Calogero jest „filozofem dialogu", propagującym „dialogikę" jako postawę życiową (s. 348). Aldo Capitini to „włoski Gandhi", zwalczający przemoc, krytykujący katolicyzm, propagujący „omnikrację", czyli „władzę wszystkich" w oparciu o filozofię religii, której centralną kategorią jest „współobecność żyjących i zmarłych" (s. 352).

Giuseppe Palomba jest katolickim ekonomistą, rozważającym problem „chrystianizacji marksizmu" (s. 363). Cornelio Fabro jest, obok Bontadiniego, jednym z najwybitniejszych przedstawicieli włoskiego neotomizmu i, obok Augusta Del Noce, jednym z najwybitniejszych włoskich historyków ateizmu; zamieszczamy jego charakterystykę współczesnego ateizmu (s. 366). Giulio Girardi jest najwybitniejszym katolickim teoretykiem „dialogu z marksistami"; zamieszczamy tu fragmenty z jego przedmowy do czterotomowej katolickiej encyklopedii

współczesnego ateizmu (s. 371). Luigi Bogliolo z pozycji katolickich rozważa problem „dialektycznej konfrontacji" chrześcijaństwa z marksizmem (s. 378).

Italo Mancini jest najwybitniejszym z katolickich filozofów religii we Włoszech; jest gruntownym znawcą nie tylko Tomasza, ale również Bonhoeffera i innych teologów protestanckich, a także filozofii Ernsta Blocha i, dodajmy to, znajduje się pod jej urokiem. Zwraca uwagę jego nowe ujęcie teologii, nie jako dyscypliny teoretycznej, ale jako dyscypliny praktycznej, nastawionej na kontestację, przekształcanie świata i tworzenie przyszłości (s. 384).

Brak miejsca nie pozwolił na uwzględnienie w wyborze tak interesujących autorów katolickich jak Augusto Del Noce czy Orlando Todisco, którzy również napisali wiele godnych uwagi tekstów na temat ateizmu i dialogu z marksizmem.

Jako ostatni w tej części został zamieszczony tekst komunisty, Giuseppe Prestipina, ujmujący w nowy sposób podstawowe tezy marksistowskiej teorii religii (s. 395). Marksistowskich prac na ten temat jest we Włoszech bardzo mało, a w szczególności takie dziedziny jak historia i teoria ateizmu stanowią obszary, na które niemal żaden z marksistów włoskich nie wkracza. W ramach polityki „kompromisu historycznego" powstało wprawdzie wiele artykułów na temat dialogu i współpracy pomiędzy komunistami a katolikami, ale mają one charakter bardziej polityczny niż filozoficzny.

Z literatury omawiającej w sposób całościowy religioznawstwo włoskie, publikacje włoskie na temat ateizmu oraz komunistyczną koncepcję współpracy z wierzącymi można podać cztery podstawowe pozycje w języku polskim:

M. Nowaczyk: *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873 - 1973*, Warszawa 1974, s. 275,

A. Nowicki: *Współczesna ateografia włoska (1960 - 1972)*, „Euhemer" 1973, nr 4 (90), s. 111 - 128,

J. Guranowski: *Watykańskie koncepcje „dialogu z ateizmem" (od „Pacem in terris" do „Ecclesiam suam")*, Warszawa 1969, s. 133,

M. Nowaczyk: *Komuniści a katolicy we Włoszech (1921 - 1975)*, „Euhemer" 1976, nr 1 (99), s. 71 - 83, nr 2 (100), s. 73 - 83, nr 4 (102), s. 75 - 88.

ALBERTO CARACCIOLO

Perspektywy religii (1965)

Przekład fragmentów książki *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Milano 1965, s. 17 - 18, 156, 162 - 164, 219 - 220.

[...] Stwierdza się kryzys religii tradycyjnych, którego nie można przesłonić sukcesami odnoszonymi na polu politycznym; sukcesy te mają swoje źródło w splocie różnych czynników i z religijnego punktu widzenia pozbawione są większego znaczenia. Trzeba tu wyjaśnić, że nasze stanowisko krytyczne jest dalekie od tego, które dominowało w ostatnich dziesięcioleciach XIX w. i w pierwszych dwóch dziesięcioleciach XX w. w znacznej części filozofii i historiografii europejskiej, według której tego, co religijne, należy szukać przede wszystkim poza religiami, i że to, co znajduje się w obrębie różnych religii, wyjaśniło się i zachowało w przekładach filozoficznych, etycznych i artystycznych. Nie myślimy o roztapianiu tego, co religijne, w tym, co kulturalne. Ale wobec dramatów, które w rozmaity sposób przeżywają religie, jesteśmy skłonni do podkreślania specyficznie religijnych postulatów i sił, które są obecne w tych dramatach. Dokumentem w tym sensie może być niezwykle szeroka dyskusja nad demityzacją chrześcijaństwa, toczona w Niemczech

i poza ich obrębem począwszy od 1941 r., a dotąd nie zakończona; innym dokumentem jest nieprzewidywana żywotność i rezonans II Soboru Watykańskiego. W każdym razie kryzys religii nie oznacza tak po prostu roztopienia religii w filozofii, w etyce, w sztuce, w ideologii, a tym mniej w hedonizmie. Nie mówiąc o tym, że należałoby zbadać, ile tego, co religijne, faktycznie przechodzi do tych dziedzin (były epoki, w których to, co religijne, „zabarwiało" sobą filozofię, a filozofia tak bardzo podkreślała swój moment religijny, że sama uważała się za akt kultu: czy trzeba przypominać Plotyna i Hegla?), kryzys jakiejś religii może oznaczać przecież także nasilenie uczucia religijnego, przejawiające się w formie jeśli nie innej, to przynajmniej problematycznej.

Również zjednoczenie całej ludzkości, oczywiście nie dzięki zgodzie, ale przez groźbę wspólnego losu i nieufność, która nieuchronnie pojawia się w nas wobec hipostazowania i przypisywania autonomicznej wartości takim bytom abstrakcyjnym jak naród, państwo itd. poza jednostką, to konieczne dialektyzowanie się życia pomiędzy jednostką a całą ludzkością przybliża prawdziwe terminy autentycznej egzystencji religijnej. I wreszcie jest jeden fakt, który nie może warunkować tego problemu: jest nim kryzys europocentryzmu, który wynika nie tylko z krachu potęgi starej Europy, ale stanowi przejaw nowego ekumenizmu. Nadejście tego ekumenizmu, który zresztą ma długą historię od stoicyzmu do oświecenia i romantyzmu w jego pierwszym, bardziej uniwersalistycznym rozkwicie, prowadzi do tego, że już nie można patrzeć na formy religijne innych ludów — formy, w których przez tysiąclecia istoty ludzkie szukały światła — jako na

zwykły błąd, ale raczej trzeba w nich widzieć przejaw zróżnicowania w obrębie tego, co uniwersalnie ludzkie. W tym kontakcie, który oczywiście musi umieć odróżniać (a więc dostrzegać różnicę pomiędzy taką religią jak autentyczny buddyzm a wierzeniami prymitywnego szczepu), również tradycja zaczyna zmieniać oblicze, jako że tradycja ustala się i sprawdza jedynie w konkretności nowej realizacji i to, co jest żywą przeszłością, formuje się w zależności od drogi, ku której wzywa nas ta przyszłość, którą chcemy w nas urzeczywistnić. Nie można przewidzieć, jakie siły uśpione w przeszłości europejskiej wyjdą na jaw w toku tego ekumenicznego otwarcia (*apertura*), jaki aspekt przybiorą dawne siły [...]

[...] Filozofia rodzi się w człowieku, który jest powołany do tego, aby formować się solidarnie wraz ze światem, który się formuje i wraz z nim szuka najlepszych możliwości tego formowania się dla osiągnięcia takiej egzystencji, która — w taki sposób, w jaki to jest możliwe — znajdowałaby wewnątrz samej siebie swoje usprawiedliwienie. Filozofia rodzi się z napięcia etyczno-egzystencjalnego jako jej moment [...] Żeby filozofia rozwinęła się w sposób pełny, trzeba, żeby to napięcie nie tylko znajdowało się u korzenia całej egzystencji tego, który filozofuje, ale żeby pozostawało — ukształtowane zgodnie z tą formą świadomości — w sferze teoretyczności. Obecność tego napięcia nie tylko wyostrza zdolność do teoretycznego ujmowania rzeczywistości, ale wyposaża ponadto umysł tego, który filozofuje, w szczególną zdolność do jej ewokowania. Żeby coś adekwatnie zrozumieć, trzeba to sobie adekwatnie uobecnić, a to implikuje umiejętność dostrzegania w tym, co jest, tego, co być może, i tego,

co być powinno — czyli tego, co w nim tkwi *implicite* i co go w rzeczywistości konstytuuje. Dlatego potrzebna jest nie tylko uważna przenikliwość obserwacji, ale również wyobraźnia, czyli przyzwyczajenie do stałego obcowania z tym, co możliwe, żywotność i czujność etyczna, umiejąca różnicować to, co możliwe, a także zryw religijny [...]

*

[...] Również przy rozważaniach nad egzystencjalizmem zastosujemy tę metodę, którą stosowaliśmy w naszych rozważaniach nad historyzmem. Nie będziemy go badać jako określonego „izmu", ale widzieć w nim będziemy pewną perspektywę, a perspektywy tej, żeby ją uchwycić w żywej postaci, szukać będziemy u określonego autora. „Izm" to abstrakcja, którą się tworzy przez wydobycie elementów wspólnych: zamierza ona być, zasadniczo, charakterystyką historyczną (w tradycyjnym, najmniej głębokim sensie tego słowa), która jest nastawiona raczej na ustalanie granic niż odkrywanie możliwości. „Izm" przez swoją abstrakcyjność staje się ostatecznie — na mocy wewnętrznej logiki — dokładną delimitacją. Perspektywa jest czymś zupełnie innym. Nie jest ona w sposób konieczny związana z wielością autorów ani z wielością dzieł: może okazać się, że jest ona jaśniejsza, gdy się ją zauważy u jakiegoś jednego autora albo nawet tylko w jakimś jednym dziele. Pojęcie perspektywy, tak jak je tu rozumiemy, związane jest nie tylko z ideą, że myśl jest zawsze związana z bytem (bytem jako świadomością), że byt zawsze w sposób nieskończony przekracza zasięgiem i głębią myśl, dążącą do uchwycenia go, ale także z przekonaniem, że myśl filozoficzna, rzeczywiś-

cie filozoficzna, nigdy nie jest zamknięta w ściśle wytyczonych granicach, ale jest zawsze możliwością dalszego rozwoju, otwarciem (*apertura*), wskazówką odnoszącą się do tego dalszego rozwoju. Nie ma nic bardziej upokarzającego w historii filozofii niż przyglądanie się, jak myśli filozoficzne, ze swoją zalążkowością i niewyczerpanym wskazywaniem, zostają zredukowane do formuł obiektywnie opisujących i definiujących, a następnie, już w taki sposób zredukowane, stają się przedmiotem bezlitosnej krytyki (jako błędy!); również zarozumiałe przekonanie, że naprawdę uchwyciło się jakąś myśl w jej prawdzie historycznej, wówczas kiedy się potrafiło (zakładając, że to jest zawsze możliwe) określić granice jej rozumienia przez autora, jest podobne do zarozumiałego przekonania, że chwyta się rzeczywistość jakiejś istoty ludzkiej w tym, czym ona jest — w oderwaniu od tego, czym ona może być, a więc w oderwaniu od tego, dzięki czemu człowiek jest zawsze czymś więcej niż swoim określeniem.

W myśli filozoficznej wszystko jest ruchem, rozwojem, negacją definitywności: pragnieniem zrozumienia; siłą, z której rodzi się to pragnienie; bytem, który nie jest statyczny, lecz dynamiczny, jeśli wpisują się weń i to pragnienie, i ta siła, i jeśli jego substancja jest w końcu utworzona przez te napięcia albo inne mniej lub bardziej do nich podobne. Jeżeli autentyczne filozofowanie jest właśnie tym zbieganiem się w woli zrozumienia formowania się jednostki i objawiania się, które jest jednocześnie formowaniem się rzeczywistości, i jeżeli w procesie tym nie ma nigdy zakończenia, to wynika z tego w sposób oczywisty, że myśli filozoficznej nie można ujmować jako czegoś statycznego i zakończonego. [...]

Aby myśl filozoficzna, myślana przez innych, mogła ukazać się w postaci perspektywy, trzeba oczywiście, w takiej mierze, w jakiej to jest dla nas możliwe, wejść w żywy proces filozofowania. Poza tym nowym, oryginalnym procesem, myśl, która była kiedyś pomyślana, jest zwykłą przeszłością, przeszłością nic nie mówiącą i nieaktywną. Jedynie wówczas, gdy staje się nową myślą, filozofia przeszłości staje się żywą. Filozofia staje się żywą, odżywając jako ona sama w myśli, która jest czymś innym niż ona i która nie utożsamia się z nią. Ta druga myśl nie oznacza czegoś wyższego, tylko po prostu inną myśl, różną od tej pierwszej. Myśl Platona o wiecznych ideach odżyła w myśli arystotelesowskiej o formie, w logosie neoplatoników, w formach transcendentalnych Kanta, w romantycznej teorii miłości itd., ale nie można twierdzić, że jakakolwiek z tych myśli wyczerpała ideę platońską, albo była od niej bardziej postępowa. Tym więc, co się liczy w refleksji filozoficznej, nie są „izmy", ale perspektywy. Historia filozofii jest interesująca dla procesu refleksji właśnie jako źródło perspektyw. Perspektywa posiada naturę demoniczną [...]

A zatem będziemy rozpatrywać egzystencjalizm nie jako „izm", ale jako perspektywę i oczywiście tylko w tych aspektach, które są interesujące z punktu widzenia naszego problemu. Dla celów naszej refleksji najlepiej będzie wziąć za przedmiot rozważań przede wszystkim myśl Heideggera. [...]

Transcendencją nie jest Bóg, ale raczej przestrzeń Boża. W tę przestrzeń może być wpisany Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, ale może być wpisany również zły duch; tu rodzi się nadzieja i tu kiełkuje samo-

bójstwo metafizyczne. Również i sama filozofia rodzi się w tej przestrzeni.[...]

To z pewnością nie jest przypadek, że myśliciele, którzy z największą intensywnością penetrowali dziedzinę religii, byli także, w rozmaity sposób, głębokimi badaczami dziedziny komunikowania się; przychodzą tu na myśl: Schleiermacher, Feuerbach, Heidegger, Jaspers, Martin Buber, Karl Barth. Nie będę powtarzał tu, że religia to właśnie stosunek „ja-Ty", nie tylko dlatego, że nie zawsze w owych najwyższych, jakie znamy, doświadczeniach religijnych terminem intencjonalnym religii jest osobowe „Ty", ale także dlatego, że w dziedzinie religii — w obecnej fazie rozwoju mojej myśli — nie uważam się za uprawnionego do uczynienia jakiegokolwiek kroku od Transcendencji jako przestrzeni czy ostatecznej i wszystko obejmującej rzeczywistości do Boga osobowego [...]

Czy nie jest może tak, że w konkretnym akcie religijnym zdarza się to, co się zdarza w poezji, a na co, niestety, Gentile był mało wrażliwy, to mianowicie, że zachodzi, często radykalna, rozbieżność pomiędzy filozofią tkwiącą *implicite* we fragmentach autentycznie poetyckich, a filozofią wyłożoną *explicitè* we fragmentach nie będących poezją (*parti allotrie*)? Czy nie jest może tak, że w jakiejś pieśni albo w jakiejś muzyce, którą zdarza się usłyszeć w kościele, zawarta jest *implicite* jakaś rewolucja na inny sposób radykalna niż ta, którą był modernizm? Czy nie jest może tak, że w każdej autentycznej modlitwie człowiek faktycznie zawsze celebruje ekumenizm, to znaczy znajduje się zawsze przed obliczem tego samego Boga? A dzieje się tak właśnie dlatego, że idee zawarte *implicite* w modlitwie nie są pojęciami określonymi i dającymi się zdefinio-

wać, ale — również w swoim koniecznym określaniu się jako pojęcia — są aluzjami i otwarciami (*aperture*)?

W rzeczywistości dekret, który wprowadzał nauczanie religii do szkół we Włoszech, w tej swojej części, która była wyłożona *explicite*, nie był z pewnością szczęśliwą zapowiedzią. Pomieszano w tym wykładzie religię żywą jako modlitwę z elementem filozoficznym tkwiącym w modlitwie *implicite;* pomieszano element filozoficzny tkwiący w zalążkowości mitu (słowo „mit" w naszych rozważaniach ma oczywiście zupełnie inne znaczenie niż u Gentilego) z jego teologicznym opracowaniem; przyjęto tego rodzaju teologiczne opracowanie w jego momencie najbardziej skamieniałym i zinstytucjonalizowanym [...] Religia w ten sposób pojęta jest oczywiście nie młodością ducha, nie idealnym przedświtem świata, ale jest starością, starością zdziecinniałą.

Filozofia religii (1967-1970)

Przekład fragmentów książki *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione,* Napoli 1971, s. 19 - 20, 23, 173 - 174.

[...] Używałem terminu „Transcendencja" a nie terminu „Bóg", ponieważ termin „Bóg", przywołując ideę Bytu osobowego, absolutnej pozytywności, i to związaną dla nas w sposób konieczny ze szczególną tradycją teologiczną, nie jest może najlepszym terminem dla zrozumienia całej różnorodności możliwych doświadczeń religijnych. Przede wszystkim nie należy nigdy zapominać o starej zasadzie Arystotelesa: „rozważanie jakiejś rzeczy jest zawsze rozważaniem tej rzeczy i jej

przeciwieństwa". Otóż, jak filozofia moralna, starając się rzucić światło na etyczny wymiar człowieka, musi przedmiotem swoich rozważań czynić nie tylko dobro, ale również zło, nie tylko cnotę, ale również występek, tak również rozważania nad wymiarem religijnym muszą z konieczności dotyczyć nie tylko bieguna pozytywnego, ale również bieguna negatywnego, nie tylko powodzenia, ale również klęski w obrębie tego samego wymiaru. Dlatego zarówno pobożność jak bezbożność, pełna chęci akceptacja jak bluźniercze odrzucanie, oddanie się aż do poświęcenia życia i samobójstwo jako akt buntu, wszystko to z koniecznością mieści się w obrębie tego horyzontu, który badamy. Ale, jeśli wolałem posługiwać się terminem „Transcendencja", to nie tylko z tego powodu, że na horyzoncie transcendentnym człowiek może znaleźć zarówno Boga będącego miłością, jak może także znaleźć, albo wierzyć, że znajduje złego Ducha, czy jakieś „złe moce, co z ukrycia działają na naszą szkodę", lecz z zupełnie innego powodu. Chodzi o to, że również w doświadczeniu religijnym, nie mającym charakteru negatywnego, nie zawsze terminem intencjonalnym musi być osobowe „Ty". Zamiast Boga człowiek może znaleźć przestrzeń Bożą. Tym, co charakteryzuje naszą epokę, jest właśnie być może to, że zna ona nie tyle Boga, co przestrzeń Bożą i nie tyle modlitwę, co inwokację, która nie potrafi przekształcić się w modlitwę. [...]

Człowiek, jako istota religijna, zauważa nie tylko różne zła w świecie *(mala in mundo)*, ale cierpiąc z powodu tego czy innego poszczególnego zła, cierpi zawsze jednocześnie z powodu „zła świata" *(malum mundi)*, z powodu tej negatywności tkwiącej immanentnie w prawie rządzącym rzeczywistością, taką jaką znamy;

przez to zło świata możliwe są poszczególne zła, które charakteryzują egzystencję człowieka: cierpienia ciała i ducha, grzech, granica we wszystkich formach swego możliwego przejawiania się, śmierć. Otóż zauważanie tej negatywności, będącej składnikiem konstytuującym prawo tej rzeczywistości, którą znamy, oznacza problematyzowanie świata, stawianie nad nim znaku zapytania, i to nie tylko myślowo, racjonalnie, ale w bezpośredniości cierpienia trapiącego egzystencję; oznacza wychodzenie z niewoli świata, ujmowanego jako jeden z wielu światów możliwych [...]

[...] Zdarza się, że procesowi noetycznemu (rozumowaniu) przypisuje się uprzywilejowane miejsce w prowadzeniu człowieka po drodze ku transcendentowi, stawiając go ponad procesem poetyckim albo jakimś innym, charakteryzującym inną formę świadomości. Wystarczy jednak zastanowić się chwilę nad doświadczeniem religijnym, takim, jakie napotykamy w życiu każdego człowieka, czy też takim, jakie jest udokumentowane w dziełach jego instytucji, czyli kościołów, aby zdać sobie sprawę, jak wielką deformacją jest ten przesąd. Głębie, niekiedy przepastne, znajdujące się w „zmysłowym" duchu „liturgii" (rozumianej w sensie szerokim, a więc obejmującej w sobie tak środowisko architektoniczne, jak poezję i muzykę kultową), były w pewnych epokach siłami wzbudzającymi religijność znacznie potężniejszymi od teologii, która w „bezcielesności" swoich pojęć może sprowadzać się do najcięższego z materializmów. Utożsamianie „duchowości" (w religijnym znaczeniu tego słowa) z „bezcielesnością" i „nie-zmysłowością" jest jednym z najbardziej dziwacznych, a wciąż jeszcze niewygasłych przesądów. [...]

VITTORIO MATHIEU

Mit a pojęcie (1962)

Przekład fragmentów referatu pt. *Mito e concetto*, wygłoszonego na międzynarodowym sympozjum *Demitizzazione e immagine* (Rzym, styczeń 1962), według tekstu drukowanego w „Archivio di Filosofia", 1962, nr 1 - 2, s. 307 - 310.

Punktem wyjścia będzie Hegel, który, z powodów, które zaraz wyłożę, wydaje mi się najwłaściwszym dla rozważania problemu demityzacji przekazu religijnego [...]

Przede wszystkim Hegel przyznaje religii najwyższe miejsce, jakie tylko można jej przyznać bez uznawania jej prawdziwej i właściwej autonomii. Religia bowiem zawiera, według Hegla, całą treść nauki — czyli samej filozofii heglowskiej, ale zawiera ją w innej formie, to znaczy w formie wyobrażenia, a nie absolutnego pojęcia. „Demityzacja" uzyskuje w ten sposób precyzyjne znaczenie: oznacza „wydobywanie" tej samej treści, którą religia zawiera w formie wyobrażeniowej i wykazywanie jej racjonalnej konieczności, jej logicznej spójności, czyli, inaczej mówiąc, oznacza uczynienie jej pojęciem. W ten sposób nic nie ulega zatracie i nic nie zostaje dodane, jeśli chodzi o treść; zostaje tylko przekształcone *(trasformato)* to, co początkowo przedstawiało się jako przekaz religijny,

w myśl filozoficzną, która, zważywszy na przesłanki heglowskie, nie może być w ostatecznej analizie niczym innym, jak tylko myślą samego Hegla.

Tego rodzaju ustawienie pozwala na hipotyzację demityzacji kompletnej, która nie odbierałaby możliwości przyznawania przekazowi właściwej mu formy, specyficznie religijnej, ale implikowałaby możliwość radykalnego przemyślenia treści owego przekazu w innej formie i w ten sposób „potwierdzenia jego prawdziwości". Rzecz jasna, dla nas różnica pomiędzy religią a filozofią nie sprowadza się po prostu do różnicy form: jest także, i przede wszystkim (nawet w przypadku uznania częściowej koincydencji treści) różnicą ź r ó d ł a. Ale Hegel nie uznaje różnicy źródła; dla niego istnieje tylko różnica w formie, i to pozwala mu ujmować radykalną demityzację jako zwykłą zmianę formy *(trasformazione)*.

[...] Jeżeli demityzowanie oznacza „wydobywanie" treści, która w religii jest dana w formie wyobrażeniowej, niewłaściwej i niekoniecznej, to oznacza to jednocześnie przyjmowanie punktu widzenia samego absolutu. Zamiast w formie aluzyjnej i pośredniej, należy podawać absolut bezpośrednio [...] Nie chodzi więc o zapośredniczenie pomiędzy nami a absolutem, ale o zapośredniczenie wewnętrzne samego absolutu, dzięki któremu jest on tym, czym jest. Natomiast w religii dostęp do absolutu jest jeszcze zapośredniczany przez coś zewnętrznego; religia, nie tylko dla nas, ale jeszcze dla Hegla jest zapośredniczeniem pomiędzy nami a absolutem, i stąd jej forma zachowuje nieuchronnie, w stosunku do absolutu, coś akcydentalnego.

W tej akcydentalności tkwi właśnie charakter „mityczny", ponieważ ta treść, która przecież jest tą samą

wiedzą absolutną, jest przekazywana w formie, która nie jest dla niej absolutnie właściwa. Jest to bowiem forma w taki czy inny sposób metaforyczna, czyli przenośna; jest przeniesieniem, przebraniem absolutu w szatę, którą może on przywdziać albo zdjąć i którą powinien zdjąć, jeśli chce przekazać się w sposób bezpośredni. Dlatego „potwierdzenie prawdziwości" *(inveramento)* i demityzacja są, z heglowskiego punktu widzenia, tożsame i koincydują z aktem występowania absolutu w formie pojęciowej, która jest dla niego właściwa.

Ale to, co dla Hegla jest istotnym warunkiem filozofii, dla nas jest raczej warunkiem nie do zrealizowania. Możemy sobie wyobrazić jeszcze, że filozofia zwraca się ku absolutowi, a nawet, że go w jakiś sposób uobecnia, ale nie, że go uobecnia, w każdym przypadku, bezpośrednio i we właściwej mu formie, ponieważ sądzimy, że jest to możliwe jedynie *per speculum et in aenigmate* [1].

[...] Dla nas, raczej, czymś mitycznym jest właśnie ta pycha [Hegla]; jest to mityczność nie mniej wyraźna, a może bardziej niebezpieczna, ponieważ nie ujawniana i prawie zawsze nieświadoma. Wierzy się, że się dało pojęcie, a w dalszym ciągu daje się obraz, który może z pewnością wyrażać, jeśli mamy do czynienia z rzeczywistym osiągnięciem filozoficznym, głęboką prawdę, która leży u podłoża (w innych formach i na innej drodze) również religii, ale może tylko wyrażać, a nie dawać w sposób bezpośredni, a zatem jest również formą niewłaściwą i metaforyczną. Ta metaforycz-

[1] „Obrazowo i zagadkowo" — wyrażenie zaczerpnięte z pierwszego Listu Pawła do Koryntian, rozdz. XIII, w. 12 (przypis tłumacza).

ność, nie akcydentalna, lecz wewnętrzna, charakteryzuje mit [...]

Istnieje zatem mit pojęciowy, czyli opowieść pojęciowa nie mniej metaforyczna od mitu czy opowieści we właściwym znaczeniu tego słowa; są oczywiście między nimi podstawowe różnice: posługiwanie się pojęciami, a nie obrazami rzeczy; nierozwijanie się w czasie historycznym czy pseudohistorycznym; przybieranie szaty argumentacji raczej niż szaty opowieści. Ale te podstawowe różnice nie powinny prowadzić do pomijania jeszcze bardziej podstawowego, wspólnego charakteru obu mitów, wówczas gdy rozumowanie filozoficzne rości sobie pretensje do ujmowania absolutu: polega on na nieusuwalnej odmienności *(difformità)* — nawet jeśli zostaje ona uchwycona przez udane wyrażenie filozoficzne — pomiędzy absolutem a wszystkim tym, co możemy pojęciowo skonstruować. I właśnie dlatego konieczność ujmowania prawdy *per speculum et in aenigmate* istnieje również w filozofii, która posługuje się pojęciami; i biada jej, jeśli o tej konieczności zapomni.

Bardzo często pojęcie nie jest niczym więcej jak tylko obrazem, w którym — jak to zauważył Bergson — pierwotne znaczenie obrazu zostało zagubione [...]

Tak więc w tym właśnie tkwi „mistyfikacja", nie w micie, który nie rezygnując z wyrażania prawdy, nie zapomina przecież o własnym obrazowym charakterze.

GUIDO CALOGERO

Filozofia dialogu. [Tolerancja, krytycyzm, „dialogika"] (1950)

Przekład fragmentów rozdziału 11 — *Spirito di tolleranza e spirito critico* (1950) z książki *Filosofia del dialogo,* Milano 1962, s. 113 - 116, 119 - 121.

[...] Jest rzeczą jasną, że jeśli ktoś tylko „toleruje" głoszenie innych poglądów albo praktykowanie innych kultów, jego postawa jest jeszcze bardzo daleka od tej, którą już wielokrotnie charakteryzowaliśmy mówiąc o woli rozumienia i o duchu dialogu. W tym typie tolerancji jest bowiem zawarte przekonanie, że własna doktryna czy religia nie chce, aby ją tolerowano, ponieważ jest prawdziwa; toleruje się tylko inne, ponieważ są błędne, i czeka się, aby się poprawiły, nie narażając się na niepopularność z powodu stosowania wobec nich przymusu. Postawa taka nie ma skrajności fanatyzmu, ale w każdym razie jest dogmatyzmem, nie przejawiającym zainteresowania dla cudzej wizji rzeczywistości [...] Drugiemu człowiekowi pozwala się mówić, ale go się nie słucha. Jest to najbardziej lichy rodzaj tolerancji, ponieważ jest to tolerancja bez dialogu.

Nie o wiele lepsza jest sytuacja, w której ktoś „przyznaje", że każda doktryna może być przyjmowana

i każda religia wyznawana, przy ich pełnym równouprawnieniu [...] W takiej postawie nie ma nie tylko fanatyzmu, ale, trzeba to przyznać, nie ma również dogmatyzmu. Natomiast jest obojętność. W poprzednim przypadku nie słuchało się wykładu „tolerowanych" doktryn, ponieważ było się przekonanym o prawdzie własnej i nie miało się żadnego zainteresowania dla innych. W tym przypadku również się nie słucha wykładu cudzych doktryn, ponieważ nie zależy na żadnej. Skacząc z dogmatyzmu w relatywizm nie osiąga się jeszcze poziomu dialogu.

Żeby doszło do dialogu, trzeba nie tylko „tolerowania" cudzych poglądów, ani „dopuszczania" myśli, że mogą one być prawdziwe, ale szczerego zainteresowania nimi. Trzeba chcieć zrozumieć światy myślowe drugiego człowieka w taki sam sposób, w jaki się pragnie, aby inni starali się nas zrozumieć. Dopóki się tego nie nauczymy, nie zaczniemy wprowadzać w czyn najbardziej elementarnego nakazu Ewangelii [...] Duch dialogu to duch wzajemnego zrozumienia. Jeśli ktoś mówi tylko dlatego, że mu sprawia przyjemność słyszenie własnych słów, nie prowadzi dialogu, ale przeżywa pewnego rodzaju doświadczenie estetyczne (albo tylko znajduje upodobanie w samym sobie jak paw). Jeśli ktoś mówi tylko po to, żeby inni zaakceptowali to, co mówi, nie prowadzi dialogu, ale wygłasza kazanie. Jeżeli ktoś mówi tylko po to, żeby wykazać innym, że nie mają racji, nie prowadzi dialogu, ale toczy walkę. Czy nie rozpoznajemy w tych przykładach postaci sofisty, uwodziciela dusz oraz erystyka toczącego pojedynki swoimi przemówieniami, którym Sokrates przeciwstawiał stale swój ideał [...] krytycznego badania każdego argumentu, rozmawiając w ten sposób, że za

każdym razem bardzo krótko zabierał głos, starając się o to, aby każda wypowiedź została dobrze zapamiętana i przeanalizowana, bez łatwowiernego akceptowania cudzych poglądów i bez dogmatycznej zarozumiałości, że zawsze je trzeba obalać?

To właśnie dlatego Sokrates przeszedł do historii jako ojciec ducha krytycznego, inicjator ery rozumu, a jego metoda dialogiczna jest warta więcej niż wszystkie systemy logiki, które zostały lub zostaną jeszcze wymyślone [...]

Nie ma więc istotnej różnicy pomiędzy duchem rozumności, duchem racjonalności, duchem krytycznym a najbardziej rozwiniętą formą ducha tolerancji. Można by nawet powiedzieć, że ludzka rozumność to jedność ducha tolerancji i ducha krytycznego, jeżeli pod pierwszym terminem rozumieć będziemy dyspozycję do wysłuchiwania cudzych poglądów, a pod drugim — czujność, aby ich nie akceptować bez kontroli [...]

Prawdziwie „logiczny" i „racjonalny", i „wyposażony w ducha krytycyzmu" jest więc ten, kto rozumuje nie tylko własną głową i nie tylko głową innych, ani nawet jednocześnie głowami wszystkich, co jest oczywistą niemożliwością, ale ten, kto potrafi wyjść poza „przeciwstawianie się sobie" różnych rozumowań w taki sposób, który niegdyś lubiło się nazywać dialektyką, a który wolimy nazywać d i a l o g i k ą [...]

Po tej stronie stają ci, którzy opowiadają się za logiką tego myśliciela osiemnastowiecznego, który mówi do swego przeciwnika: „Do końca życia będę zwalczał to, co Pan mówi, ale do końca życia będę bronić Pańskiego prawa do głoszenia własnych poglądów" [...] [1]

[1] Zdanie przypisywane Wolterowi. Por. S. G. Talentyre: *The France of Voltaire*, London 1907, s. 199 (przypis tłumacza).

Na pierwszy rzut oka, nic nie wydaje się bardziej „heretyckim", czyli bardziej sprzecznym z najbardziej rozpowszechnionymi wierzeniami niż ów rodzaj religii nad religiami, rodzącej „powszechną filantropię", sprzeciwiającą się fanatycznej nietolerancji kontrowersji teologicznych, którą w godnym podziwu liście dedykującym *Artykuły przeciwko matematykom* cesarzowi Rudolfowi II Giordano Bruno wyznawał jako jedyną swoją religię: „To jest właśnie ta religia, którą poza wszelkimi kontrowersjami i poza wszelkimi dysputami, zarówno z najgłębszego przekonania jak ze względu na zwyczaje ojczyzny i narodu wyznaję". I za tę swoją religię, faktycznie, został spalony na stosie.

ALDO CAPITINI

Realność wszystkich. Podstawowa zasada współczesnej reformy religijnej (1959 i 1968)

Przekład fragmentów książki *Il potere di tutti*, Firenze 1969, s. 59 - 60 i 369 - 371.

Realność wszystkich. — Kiedyś mówiło się wiele o Bogu, dziś mówi się coraz częściej o „wszystkich". Idea „wszystkich" służyła do rozpoczynania reform religijnych i rewolucji społecznych i politycznych: [wówczas, kiedy głoszono,] że należy udzielać komunii eucharystycznej całemu ludowi pod postacią chleba i wina, a więc nie odmawiać ludowi wina, czyli krwi Chrystusa, zarezerwowanej dla duchowieństwa (Jan Hus); albo że wszyscy mogą wejść w kontakt z Prawdą, czerpiąc wiarę z Biblii (protestanci); że Bóg jest dla wszystkich, a nie tylko dla grup kapłańskich, wyznawców określonej wiary z określonymi obrzędami, poza Pismem, jedynym uważanym za "święte" (wolny teizm); że zdrowy rozsądek albo rozum znajduje się, w postaci integralnej, w każdej istocie ludzkiej (Kartezjusz); że władza polityczna nie tkwi w jednej osobie, suwerennej z łaski Bożej, ale emanuje z wszystkich mieszkańców danego kraju, w majestacie jej wolnego zgromadzenia

obradującego (Rousseau); że wszyscy mają te same fundamentalne prawa obywatelskie i społeczne, w równości wobec prawa i że powinna być równość startu i możliwości rozwoju dla wszystkich (demokracja).

W społeczeństwie dzisiejszym jest jednak stały konflikt pomiędzy gwarantowaną przez prawo równością dla wszystkich a faktycznym zróżnicowaniem; ale równość stale postępuje naprzód, od XVIII w. (początku epoki bardziej naszej i bardziej nowożytnej, bardziej krytycznej, bardziej wolnej i bardziej otwartej) stając się najpierw równością prawną, potem polityczno-wyborczą, wreszcie społeczno-wychowawczą i wciąż jeszcze posuwającą się naprzód, aby ogarnąć do głębi wszystko.

Ale jeszcze bardziej doniosłe od rozciągnięcia z niewielu na wielu, a z wielu na wszystkich jest to, że kiedy jakaś rzecz dochodzi do tego, żeby faktycznie być czymś dla wszystkich, ulega przemianie. To jest właśnie wielki problem współczesności, kiedy każda rzecz zmierza do tego, by być dla wszystkich; trzeba w związku z tym przeprowadzić głębokie przeobrażenie, serię nowych konstrukcji. W rezultacie jest to epoka, która może więcej zbudować, ponieważ byłoby niedorzecznością sądzić, że rzeczywistość wszystkich, społeczeństwo wszystkich, religia wszystkich, szkoła wszystkich, święto wszystkich mogą być wciąż jeszcze tym samym, czym były rzeczywistość, społeczeństwo, religia, szkoła, święto, kiedy były tylko dla izolowanych jednostek albo grup nawet dość licznych. Jeśli osiąga się horyzont wszystkich, następuje zmiana jakościowa, a nie tylko ilościowa.

Podstawowa zasada współczesnej reformy religij-

nej. — [...] W naszej sytuacji historycznej zauważamy następujące rezultaty:

1) fundamenty historyczne religii tradycyjnej nie dadzą się utrzymać (liczne fakty to zwykłe legendy, jak na przykład cudowne narodzenie Jezusa czy zmartwychwstanie ciała; zgodność Ewangelii z proroctwami została skonstruowana później, ponieważ Ewangelie zostały napisane po śmierci Jezusa po to, żeby go gloryfikować; istnienie aniołów, diabła itd.),

2) w religii tradycyjnej są zasady doktrynalne, których nie można zaakceptować (grzech pierworodny, różnica pomiędzy ochrzczonymi a nieochrzczonymi, wieczność potępienia itd.),

3) absolutny charakter instytucjonalnej władzy (nie jest prawdą, że Jezus chciał zbudować tysiącletnią instytucję; nie ma uzasadnienia prymat biskupa rzymskiego; nietolerancja i prześladowania dla utrzymania autorytaryzmu; czy wiecie, że np. papież Leon X uznał za herezję twierdzenie Lutra, iż „palenie heretyków na stosie nie jest zgodne z wolą Ducha"?),

4) społeczny konserwatyzm głów Kościoła rzymskiego.

Otóż były dotąd reformy, które próbowały zmienić jakiś jeden z tych punktów; ale dziś chodzi o to, żeby zmienić wszystko: spowodować otwarcie *(apertura)* na wszystkie istoty, żeby bardziej się zjednoczyć w przekształcaniu świata w wyzwoloną rzeczywistość. Otwarcie na „ty-wszystkich" *(tu-tutti)* — bo piękniej brzmi „ty", niż „ja" — każe nam wznieść się ponad dualizmy ochrzczonych i nieochrzczonych, księży i parafian, zbawionych i potępionych, żywych i zmarłych, zdrowych i chorych, ponieważ każdy byt może rozwijać się nieskończenie i przyszłość jest dla wszystkich. A ponie-

waż świat przeszkadza, miażdży, kaleczy, więc jesteśmy otwarci na takie przekształcenie świata, w którym będziemy wszyscy lepiej zjednoczeni [...] w naszym dążeniu do wartości, które czynią życie uczciwym i poważnym.

Przeciwko pozycjom absolutystycznym, dogmatycznym, autorytatywnym, podtrzymywanym przez przesądy i przywileje, przez zabobony, przez tajemnice, rozwijała się myśl immanentystyczna i świecka, realistyczna, a także materialistyczna i rewolucyjna: Hegel, Marks, Lenin, Gramsci. Uznajemy także wartość tego uzupełnienia ich myśli, które się rozwija od Kanta do Tołstoja, do Gandhiego, do dziś, uzupełnienia równie rewolucyjnego, które głosi wieczny rozwój rzeczywistości wszystkich i przeciwstawia religię otwartą *(religione aperta)* realizmowi, ośrodki kontroli oddolnej *(centri di aggiunta)* konstrukcjom społecznym, metodę odrzucającą przemoc — działalności polityczno-wojskowej, współobecność wszystkich — śmierci jednostek w Historii. Rodzi się w ten sposób nowe życie religijne dla przezwyciężenia i przetrawienia imperiów Zachodu i Wschodu, w przebudowie rzeczywistości i człowieka.

Przed nami możliwość spotkań z istotami również bardzo różnymi od nas, od zwierząt, od roślin; w otwarciu na możliwość spotkań kosmicznych poza Ziemią (to Chesterton powiedział: „zapomnieliśmy o tym, że żyjemy na gwieździe") jest konieczne religijne skupienie współobecności wszystkich istot dla uznania za braci również innych niezwykłych istot. Właśnie w tej wierze w możliwość niezliczonych i bardzo różnych spotkań urzeczywistnia się wiara w nieskończoność Boga. W tej nieskończenie otwartej rzeczywistości wszyst-

kich każdy jest „ośrodkiem dodanym" (*centro di aggiunta*) i pozycje absolutystyczne stają się jeszcze bardziej nieznośne: trzeba być gotowym do niezmordowanego, oddolnego federatywizmu i trzeba przygotować go, tworząc go na małym polu w naszym najbliższym otoczeniu, za pośrednictwem słuchania i mówienia, za pośrednictwem wzniosłych przykładów i tolerancji, za pośrednictwem socjalizmu, za pośrednictwem zebrań obywatelskich i oddolnej kontroli władz i autorytetów, sprzeciwiając się temu, aby na przykład jakichś dwóch ludzi miało decydować o rzezi milionów niewinnych.

Nowe życie religijne religii otwartej i rzeczywistości wszystkich żywi się tym, co pochodzi od następujących twierdzeń religijnych:

Budda. Równość wszystkich, zarówno bogów jak niewolników, wobec możliwości wyzwolenia; nieustanne obalanie pretensji egoizmu i rzeczywistości takiej, jaką ona jest, przez wewnętrzną pracę myśli, samokontrolę, oczyszczenie, wznoszenie się; świadomość tego, że możemy zmieniać kategorie, w jakich ujmujemy rzeczywistość i którymi regulujemy nasze życie; perspektywa wszystkiego ukierunkowana na wyzwolenie; odrzucanie przemocy połączone z uczuciem litości dla cierpienia wszystkich istot.

Jezus Chrystus. Doświadczenie przeżyte, że życie w świecie jest tragedią i krzyżem dla tego, który namiętnie chce dobra wszystkich i w sposób proroczy głosi je; wartość „ostatnich" wobec królestwa Bożego albo rzeczywistość wyzwolona, która ma nadejść jeszcze dla obecnego pokolenia; surowa moralność intencji i wnętrza; ludowa awersja do klerykalizmu i do tych, którzy szukają pozorów i wysokich stanowisk; wiara w Boga, który kocha serce skruszone i pokorne;

zapowiadanie rzeczywistości wyższej od obecnej; odrzucanie przemocy jako uczucie i metoda różna od narzucania przemocą swojej woli.

Święty Franciszek. Sympatia i zainteresowanie dla wszystkich istot w ich indywidualności; przekonanie, że Bóg jest aktem miłości; wartość prostoty i kontaktu, jaki ubóstwo (czyli nieposiadanie niczego) ustanawia ze wszystkimi rzeczami w ich prawdzie, to znaczy w ich synowskim pochodzeniu od Boga; odrzucanie przemocy połączone z ubóstwem jako związek pełen miłości.

Gandhi. Nowożytne rozumienie tego, że „wszelka walka o wolność jest walką religijną"; prawda odczuwana nie tylko jako prawda, ale jako sprawiedliwa, moralna, boska substancja świata; niewyczerpalne i skromne (nie podające się za objawienie) próbowanie metody posługiwania się prawdą i niestosowania przemocy (*metodo di verità-nonviolenza*) we wszystkich walkach; odrzucanie przemocy jako najlepsze działanie w tym celu, żeby zwyciężyła prawda, to znaczy sprawiedliwość, to, co moralne i racjonalne. [...]

Współobecność martwych i żyjących (1966)

Przekład fragmentów książki *La compresenza dei morti e dei viventi,* Milano 1966, s. 9 - 11, 140 - 143, 84 - 86.

Cała rzeczywistość, a zwłaszcza społeczeństwo, trzyma jednostkę w pewnych granicach i w ten sposób ona wzrasta i przyzwyczaja się do odczuwania tych hamulców; jeśli zachoruje, okuleje, oślepnie, nie może sprawiać sobą kłopotu; i ludzie są jej wdzięczni, jeśli po-

zostaje spokojna i pogodna, a nawet uśmiecha się, mimo że musi stawić czoła sama swojemu wielkiemu nieszczęściu. Tak jest również i wtedy, kiedy zbliża się do tego faktu, o którym wie, że jest śmiercią; im bardziej przejawiałaby wówczas swoje przerażenie, rozpacz, opór, tym bardziej rzeczywistość wokół niej czułaby się urażona, niechętna i wroga [...] Nie wolno jej „dramatyzować", musi zachowywać się tak, jak gdyby nic się nie zdarzyło, budując swoje zachowanie, życie wśród ludzi. Nawet umierając musi zachowywać się umiarkowanie i myśleć nie o swoim własnym dalszym istnieniu w społeczeństwie żyjących, ale o dalszym istnieniu społeczeństwa i rzeczywistości, w której już jej nie będzie [...]

Zbliżanie się do śmierci jest więc aktem życia i, jak każdy inny akt, jest ono przygotowywane, poprawiane, wyrażane przez jednostkę, która je dopasowuje i sprowadza do swoich przekonań i do swoich dominujących uczuć. Kant w chwili śmierci powiedział: „Bardzo dobrze" i w ten sposób wyraził swoje intymne dążenie do usytuowania praktyki w przewidywanym przez niego świecie absolutnej czystości; Goethe powiedział: „Więcej światła" i wyraził w ten sposób swoje stałe dążenie do wyjścia z chaosu i cieni na świat światła i wewnętrznej harmonii; [cesarz] August powiedział: „Skończyła się komedia", i wyraził w swoich ostatnich słowach postawę racjonalistyczną i obywatelską, z jaką patrzył na kolejne następstwo tylu tak doniosłych wydarzeń; Lessing na łożu śmierci zdjął czepek, żeby pozdrowić wszystkich obecnych, milczący i szlachetny wyraz szacunku dla istot ludzkich, przyjaciół i więcej niż przyjaciół; Kierkegaard umierając rzekł: „Pozdrawiam wszystkich".

[...] Zmarli pozostawiają po sobie miejsce, nie kwitną już, usuwają się w mrok; a ludzie wypełniają tę próżnię, przynoszą żywe kwiaty, światła, układają napisy nagrobkowe, w których mówią o swoich uczuciach i o cnotach zmarłego. Trzeba jednak czegoś więcej dla zmarłych, tym bardziej, im mniej tego wymagają. Dziś zmarli mają coraz mniej wymagań i dlatego właśnie przynoszę im tę „teorię współobecności".

Odczuwałem dotkliwy ból, dostrzegając, w samym centrum mojej uwagi, że są ludzie ugodzeni przez współczesną rzeczywistość: chorzy, wyczerpani, niedorozwinięci, martwi i wszedłem w związek — widząc w każdym nieszczęściu „ciebie" — z taką rzeczywistością, która tej nieszczęśliwej istoty nie wyklucza, ale jednoczy ją ze wszystkimi innymi istotami (realność wszystkich) i czyni ją im równą i kompensuje jej braki, przyczyniając się do jej nieskończonego rozwoju w procesie współdziałania na rzecz wartości, na równi z tymi, którzy są zdrowi, pełni sił, żywi (współobecność). To otwarcie na współobecność (*apertura alla compresenza*) może być nazwane religijnym, jeżeli przez „religię" rozumieć będziemy przeżywanie związku z „drugim" jako coś fundamentalnego w swoim rozwoju. To otwarcie religijne ma charakter praktyczny, ponieważ owej rzeczywistości współobecności nie mogę poznać w sposób naukowy, w taki sposób, jak się poznaje części obecnie istniejącej rzeczywistości, ale mogę ją przeżywać poprzez angażowanie się w działanie dla „ty-wszystkich" (*tu-tutti*).

[...] Idea współobecności wywiera decydujący wpływ na walkę o nowe społeczeństwo; nowość tego społeczeństwa nie może polegać na czymś innym niż na zapewnieniu wszystkim możliwości rozwoju, na kresie

ucisku i wyzysku; na możliwości wspólnego użytkowania dóbr, na zapewnieniu wszystkim dostępu do tworzenia i korzystania z dóbr, podejmowaniu uchwał i sprawowaniu kontroli nad ich realizacją [...] Przypomnijmy myśl Lenina: „Przejście od kapitalizmu do socjalizmu jest niemożliwe bez pewnego «powrotu» do «pierwotnego» demokratyzmu (bo w jaki inny sposób można by sprawić, żeby najpierw większość ludności a potem cała ludność przejęła funkcje państwa?)" (*Państwo a rewolucja,* rozdz. 3). Nie będziemy tu dyskutować nad tym, co rozumiał przez „pierwotny demokratyzm", a więc nad takimi sprawami, jak absolutna wybieralność, możliwość odwoływania funkcjonariuszy, jednolita płaca, ciosy zadawane biurokratycznej hierarchii itd. Posuniemy za to tę wypowiedź naprzód w kierunku życia realnością wszystkich, które nazywać będziemy nie demokratyzmem „pierwotnym", ale „demokratyzmem istotnym".

Albo przytoczmy inny tekst, tym razem Engelsa: „Wytwory stały się obecnie wytworami społecznymi, przestały być wytworami jednostki. Nici, materiał, przedmioty metalowe są wspólnym wytworem bardzo wielu robotników. Nikt z nich nie może powiedzieć: to właśnie wykonałem ja, to jest mój produkt". Możemy pójść dalej i ująć to w sposób bardziej wewnętrzny, w odniesieniu do wartości. Nie tylko bowiem produkt przemysłowy jest wytworem wielu robotników, ale również dzieła sztuki, dobroci, szlachetności są tego rodzaju, że nikt nie może powiedzieć, że to on sam je wykonał bez pomocy udzielonej mu przez „współobecność". W pierwszym przypadku mamy do czynienia z solidarnością klasową, w drugim z solidarnością wszystkich istot. I wówczas sprawa wyzwolenia robot-

ników — przez siłę, którą daje im ich solidarność — łączy się z innymi wyzwoleniami (od cierpienia, od grzechu, od śmierci), które interesują wszystkich, a całość tych wyzwoleń (obejmująca oczywiście wyzwolenie proletariuszy) oznacza wyzwoloną rzeczywistość. Rozszerzenie z klasy na realność wszystkich nie kładzie kresu walce z „grzechem" (z wyzyskiem ujmowanym teraz jako grzech), ale przywołuje do takiej walki również wnętrze grzeszników. W ten sposób metodą tej walki staje się odrzucenie współdziałania z grzechem, propaganda, przekonywanie, a nie dążenie do zniszczenia grzeszników [...]

G I U S E P P E P A L O M B A

Problem „ochrzczenia marksizmu" (1964)

Przekład fragmentu książki *Valori morali e sociologia del sottosviluppo*, Napoli 1964, s. XX - XXIV, XXXIV - XXXV, 204 - 205.

[...] Należy odróżnić od siebie pojęcia „rozwoju" i „postępu": pierwsze z nich ma tylko znaczenie ilościowe i materialne, drugie — znaczenie jakościowe i globalne [...] „Rozwój" dotyczy tylko faktu ekonomicznego i to wziętego jedynie w swoim aspekcie najbardziej zewnętrznym i formalnym: mało w tym przypadku interesuje ekonomiczność procesów produkcyjnych, mało interesuje dobrobyt ogółu spożywców, mało interesuje sprawiedliwy podział dochodu społecznego: cała uwaga skoncentrowana jest na wytworzonym dochodzie globalnym oraz na dochodzie przypadającym średnio na głowę mieszkańca, co wynika ze stosunku pomiędzy dochodem globalnym a liczbą ludności [...] Przez „postęp" rozumieć będziemy tylko taki wzrost dochodu społecznego, przy którym uwzględnia się wszystkie wymienione wyżej czynniki, tak aby można było wydać globalny ekonomiczny sąd o całości warunków, w których żyje dane społeczeństwo i które respektują godność człowieka jako istoty myślącej i czującej, zwłaszcza w dziedzinie jej życia moralnego,

w którym postawa społeczna powinna stanowić jeden z jego wielu aspektów. Jest wiele rzeczy możliwych z technicznego punktu widzenia, ale nie wszystkie są opłacalne z punktu widzenia ekonomicznego, a poza tym nie wszystko to, co jest do przyjęcia przez ekonomię, jest do przyjęcia także ze społecznego punktu widzenia [...]

W ten sposób zarysowuje się centralna myśl, która ożywia tę książkę [...] tylko taka aktywność ekonomiczna, która jest inspirowana [przez dążenie] do życia moralnego na wysokim poziomie może stanowić przesłankę społeczeństwa dynamicznego i efektywnie ewoluującego [...] Chodzi o związek pomiędzy ekonomią a etyką, który nie usuwając wartości niższego rzędu czyni z nich fundament i jakby korzeń dla wartości wyższego rzędu [...]

Było powiedziane, że religia to opium, które odurza ludy. To Lenin posłużył się tym wyrażeniem. Niechże mi tu będzie wolno, jako żarliwemu i praktykującemu katolikowi, powiedzieć, że zważywszy na fakt, iż za czasów Lenina religia [prawosławna] stoczyła się istotnie do zabobonu, a także na fakt ubóstwa moralnego religii w wielu krajach protestanckich, i wreszcie zdając sobie sprawę z archaicznych reliktów obecnych w religii wielu krajów katolickich, zacofanych i niedorozwiniętych, zdanie to nie było wcale błędne. Tyle tylko, że rozwiązania nie należało i nie należy szukać na drodze wykorzeniania prawdziwej religii ze świadomości ludów, ale na drodze przywrócenia religii chrześcijańskiej jej autentycznej treści. [...]

W rzeczywistości, pierwszym motorem socjalizmu rewolucyjnego jest postawa obrony klas nieposiadających i żyjących w nędzy, które w braku odpowiedniej

organizacji nie mogłyby domagać się swoich praw. I właśnie dlatego, że inne typy socjalizmu okazały się bezsilne albo skorumpowane czy nie dość szczere, socjalizm rewolucyjny zerwał z nimi całkowicie, stwierdzając, że zdradziły one sprawę prawdziwych interesów klasy robotniczej. Nadmiar gorliwości doprowadził pierwotne uczucie miłości bliźniego (*pietas*) do rozpaczliwego systemu przemocy. W sumie, chodzi o taki system przemocy, który jest środkiem do celu, a więc jeżeli nie traci z oczu celu, dla którego powstał, i jeśli stara się dopasowywać stosowane środki do szlachetności celu i jeśli potrafi stać się antymachiavelliczny do tego stopnia, żeby uznać, że cel nie uświęca środków, ale środki mogą skompromitować albo podkreślać szlachetność celu, to może stanowić decydujący krok w kierunku zbudowania społeczeństwa prawdziwie chrześcijańskiego.

W tym procesie ewolucji, który — jak sądzimy — na pewno powinien nastąpić i który mógłby doprowadzić do ochrzczenia Karola Marksa w sposób analogiczny do ochrzczenia Arystotelesa przez św. Tomasza, należy zwrócić uwagę na następujące punkty: 1) kazania ewangeliczne zawierają w zalążku liczne aspiracje nowożytnego socjalizmu, jakkolwiek nie w swoim sformułowaniu integralnym, a to przez ten najprostszy fakt, że ekonomia i działalność ekonomiczna w czasach ewangelii znajdowały się również w stanie zalążkowym i nie wysuwały tych problemów, które wysuwają dziś; 2) chrystianizm społeczny nie jest koniecznie programem, ale raczej stanowi wynik konkretnego praktykowania cnót chrześcijańskich w optymalnej zgodności z interpretacją Chrystusa; 3) ocena przekazu ewangelicznego jedynie jako formy socjalizmu spoży-

cia, charytatywnej filantropii czy nieokreślonych i mglistych aspiracji socjalistoidalnych ma taki sens, jak chęć zrozumienia geometrii topologicznej z pozycji uwikłanych w postulaty geometrii euklidesowej, a to dlatego, że chrześcijaństwo i przekaz ewangeliczny zawierają w sobie komunizm tak, jak topologia zawiera w sobie geometrię euklidesową, a nie odwrotnie [...]

CORNELIO FABRO

Ateizm współczesny (1964)

Przekład fragmentów książki *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, s. 13 - 15, 691.

[...] Dziś sytuacja uległa odwróceniu: gdy w przeszłości ateizm ograniczał się do elity, to znaczy był zjawiskiem o charakterze ściśle indywidualnym albo dotyczącym niewielkich stowarzyszeń, dziś należałoby powiedzieć, że ateizm jest i staje się w coraz większym stopniu zjawiskiem masowym, postawą mas. [...]

Ateizm naszego czasu wywodzi się z wielu prądów kulturalnych i przejawia się w różnych formach, które posiadają bardziej do siebie zbliżone metody niż ideologie.

Istnieje ateizm pochodzenia materialistycznego, według struktury najbardziej znanej, w którym brak Boga wyjaśniany jest tym, że dla człowieka niemożliwością jest przekroczenie horyzontu doświadczenia zmysłowego; jest to formuła dość nieokreślona, która jest zwykłym agnostycyzmem, jeśli zatrzymuje się na stwierdzaniu tej niemożliwości, ale staje się ateizmem, kiedy zaczyna głosić, że człowiek nie może mieć innego horyzontu życiowego niż horyzont świata zmysłowego. To ateizm tych, którzy są „bez Boga", ponieważ

nie potrafią nawiązać żadnego stosunku z Bogiem, skoro Bóg nie istnieje.

Istnieje ateizm pochodzenia oświeceniowego, czyli racjonalistycznego, który twierdzi, że jedynie rozumu ludzkiego należy pytać o przyczyny wszystkich rzeczy, poznania przyrodniczego i historycznego: to postawa tak zwanej wolnej myśli i laicyzmu w swojej skrajnej formie zastosowanej do życia społecznego i jednostkowego. Wzrastające rezultaty nauki, które odwróciły obraz świata i które dziś wystawiają go na niebezpieczeństwo, dostarczyły potężnego pretekstu całemu nowożytnemu ateizmowi, który jeszcze dziś nie przestaje fascynować tych, którzy nie mogą ścierpieć perspektywy metafizycznej.

Jest wreszcie ateizm bardziej nowoczesny, pochodzenia immanentystycznego, fenomenologicznego, marksistowskiego, egzystencjalistycznego itd., który wychodząc z zasady świadomości staje przed rzeczywistością ludzkiej natury w jej bezpośrednich przejawach, społecznych czy indywidualnych: w tej perspektywie należy ujmować najbardziej widoczne formy dzisiejszego ateizmu, takie jak neopozytywizm, marksizm we wszystkich swoich postaciach i egzystencjalizm negatywny.

Ateizm współczesny ma kilka cech charakterystycznych, które odróżniają go od tych wcześniejszych form ateizmu, które w dziejach człowieka towarzyszyły wierze w Boga; najważniejsze cechy charakterystyczne można sprowadzić do dwóch atrybutów: powszechności i pozytywności.

a) Powszechność. Gdy w przeszłości, aż do pojawienia się marksizmu, ateizm ograniczał się do pozycji małej sekty wśród filozofów, libertynów, adeptów tajnych

stowarzyszeń itd., dziś ogarnia masy, które zasada demokratyczna wysunęła na pierwszy plan: masy robotników Zachodu i masy ekskolonialnych i gospodarczo nierozwiniętych ludów Azji i Afryki, którym zwrócono niepodległość i którym propaganda komunistyczna wszczepia przekonanie, że religia i chrześcijaństwo były i są głównymi sojusznikami kapitalistów i kolonializatorów.

b) Pozytywność. Gdy poprzednie formy ateizmu miały przeważnie charakter teoretyczny i działały w ukryciu, dziś ateizm działa i organizuje się jawnie, dążąc wyraźnie do wyeliminowania chrześcijaństwa jako jedynego bastionu oporu; twierdzi on, że człowiek dopiero wtedy będzie mógł siebie odzyskać, kiedy wypędzi z siebie i ze społeczeństwa wszelką myśl o Bogu. Dlatego mówi się dziś o ateizmie humanistycznym albo o humanizmie ateistycznym, jako rewindykacji istoty ludzkiej, zmistyfikowanej przez alienację kapitalistyczną i religijną. Pogaństwo i bałwochwalstwo, wojny islamu, nawet reformacja, oświecenie, rewolucja francuska itd. były niewątpliwie mniej radykalne i niebezpieczne od tego „ateizmu konstruktywnego", który rości sobie pretensje — i ma dobre racje, żeby tak twierdzić — że jest ostatnim i najbardziej konsekwentnym dziedzicem myśli nowożytnej. (Wiem z informacji bezpośredniej, że np. w Japonii i w Chinach zostały przełożone główne dzieła Hegla, Feuerbacha, Marksa, Engelsa, Stalina i wydane w większych nakładach niż wydania francuskie, angielskie i włoskie.)

W tej sytuacji należy przede wszystkim obawiać się — a nie brak symptomów — coraz większej eksplozji ateizmu praktycznego, czyli, jeśli kto woli, społecznego i politycznego, wśród wielkich ludów Azji

i Afryki, które dotąd, w zestawieniu z Zachodem, znajdowały się w kulturalnej izolacji; to właśnie wśród nich siła ekspansji marksistowskiego komunizmu znajduje elementy najbardziej naiwne, a zarazem najbardziej pragnące rewindykowania wolności i materialnego postępu. Wśród tych ludów ateistyczny komunizm nie przestaje przedstawiać religii w ogóle a chrześcijaństwa w szczególności jako historycznych sprzymierzeńców uciemiężenia kapitalistycznego, współodpowiedzialnych za to uciemiężenie. Literatura marksistowska dostarcza na to wielu dowodów.

Możemy teraz mówić o ateizmie pozytywnym. W dalszym ciągu zapoznamy się z najbardziej charakterystycznymi cechami tych form ateizmu, który może być nazywany ateizmem konstruktywnym w przeciwieństwie do ateizmu destruktywnego starożytnych i oświeceniowych materialistów [...]

Pozytywny ateizm marksistowskiego humanizmu. [...] Zauważmy przede wszystkim, dla uniknięcia wszelkiej dwuznaczności w tej rozżarzonej do białości materii, że w dyskusji teoretycznej nad tym, czy można odłączyć i oddzielić ateizm od materializmu w marksizmie, należy abstrahować od kwestii, czy na płaszczyźnie etyczno-ekonomicznej mamy do czynienia z przeciwstawnością, czy też z możliwością pogodzenia ze sobą socjalizmu i chrześcijaństwa, a ściślej, czy do pogodzenia jest socjalistyczne pojęcie własności z prawem naturalnym i moralnością chrześcijańską. Ten ostatni aspekt nie wyklucza być może jakiejś możliwości rozwoju i spotkań, właśnie w świetle zasad chrześcijaństwa i tomizmu dotyczących natury i używania dóbr materialnych w społeczeństwie ludzkim, co zresztą również i ostatnie dokumenty władzy nauczy-

cielskiej Kościoła w kwestii społecznej otwarcie uznają i propagują: socjalizm, który uznaje transcendencję, duchową godność człowieka i prawa osoby ludzkiej musi oczywiście spotkać się z chrześcijaństwem i stać się jego integralną częścią. Ale taki socjalizm nie może nigdy znaleźć się na linii Hegla—Feuerbacha—Marksa—Engelsa—Lenina, ponieważ negowali oni transcendencję i teologiczny fundament osoby ludzkiej w jej bycie i działaniu. [...]

GIULIO GIRARDI

Fenomenologia dialogu pomiędzy katolikami i ateistami (1967)

Przekład fragmentów wstępu do pracy zbiorowej w czterech tomach pt. *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1967, t. 1, rozdz. *Il dialogo tra cattolici e atei. Fenomenologia del dialogo*, s. 34 - 37, 42 - 43, 57 - 59, 63.

[...] Wydaje nam się, że możemy zaproponować następujący ogólny opis dialogu: jest to rozmowa, prowadzona w klimacie wolności i z całkowitą szczerością o problemach, które w pewien sposób angażują osobowość; między podmiotami o różnych orientacjach, ale zgodnych, jeśli chodzi o uznawanie określonych wartości; prowadząca do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i wzbogacenia stanowisk i ludzi.

Zanim przystąpimy do bardziej analitycznego zbadania tego opisu, spróbujemy usytuować go w stosunku do innych sposobów rozumienia tego terminu. Przede wszystkim podkreślamy jego charakter globalny, w tym sensie, że toczy się on jednocześnie na dwóch płaszczyznach: intelektualnej i egzystencjalnej, to znaczy, że włącza poszukiwania doktrynalne, stosunki międzyludzkie i współpracę [...]

Można odróżniać rozmaite formy i rozmaite płaszczyzny dialogu. W szczególności odróżniać będziemy dialog doktrynalny i dialog operacyjny.

W dialogu doktrynalnym albo kulturalnym szczególnego znaczenia nabiera wspólne poszukiwanie prawdy; jednakże dialog (w proponowanym przez nas sensie) nie sprowadza się nigdy do takiego poszukiwania, ale obejmuje sobą pewien szerszy stosunek życiowy, którego istotnym, ale jednym z wielu składników jest owo poszukiwanie prawdy. Natomiast dialog operacyjny polega na pertraktacjach mających na celu ustalenie warunków współpracy zmierzającej do określonych celów (na przykład politycznych, ekonomicznych itd.), niezależnie od ewentualnych, zasadniczych różnic doktrynalnych. Dialog taki dąży do praktycznych porozumień, dotyczących rzeczy; może doprowadzić nawet do wypracowania wspólnej „deklaracji praw człowieka" [...]

Dialog dotyczy, w pierwszym rzędzie, problemów: implikuje więc postawę badawczą. Powinniśmy zaraz sprecyzować, że postawa taka nie wyklucza istnienia strefy pewności. Na razie jednak chcemy podkreślić to, że dialog implikuje również pewną mniej lub bardziej rozległą strefę problematyczności, czyli wątpliwości. Nie chodzi tu o wątpienie akademickie, metodyczne czy fikcyjne. Pytania retoryczne mogą bowiem zrodzić jedynie dialogi retoryczne. Poszukiwania nie będą rzeczywiste, jeśli pytania, na które szuka się odpowiedzi, nie będą rzeczywiste i przeżywane, a więc jeśli nie niosą ze sobą strefy wątpienia. Kto nie posiada otwartych problemów, kto byłby całkowicie „zadowolony" ze wszystkich swoich rozwiązań, ten mógłby (może) nauczać, ale nie prowadzić dialog. Kto nie ma wątpliwości, nie szuka, kto nie szuka, nie prowadzi dialogu [...]

Kiedy dialog dotyczy wartości, wówczas z koniecz-

ności mówić się musi o ich ucieleśnieniu w osobach prowadzących dialog. A chociaż trzeba, dla jasności metodologicznej, odróżniać stale płaszczyznę ideałów od płaszczyzny ich historycznych realizacji, nie uda się nigdy całkowicie oddzielić od siebie tych dwóch płaszczyzn. Tak więc w dialogu osoba jest nie tylko podmiotem i tematem, ale spełnia również funkcję żyjącego znaku wartości. Osoba nie wyraża się tylko w tych wyrazach, które wymawia, ale również w tym wyrazie, którym sama jest. Wynika z tego, że z samej swojej natury, a nie przez zwykłe materialne okoliczności, dialog prawdy włącza się w szerszy kontekst egzystencjalny.

Dialog to stosunek pomiędzy podmiotami, a nie pomiędzy doktrynami czy systemami. To precyzuje także tematykę: podmiotowość staje się intersubiektywnością. Ale, przede wszystkim, znajduje się w tym przesłanka dla podkreślenia dynamicznego charakteru dialogu, o czym już była mowa, kiedy za jego składnik została uznana postawa badawcza; trzeba do niej powrócić, żeby określić jej intencjonalność. Tej dynamiczności nie byłoby, gdyby dialog był ujmowany w terminach czysto obiektywnych, jako stosunek pomiędzy doktrynami czy systemami. W takim przypadku nie wyszedłby poza konfrontację, poza wymianę poglądów. W rzeczywistości nie ma mowy o dialogu bez ewolucji obu stron. [...]

Wskazaliśmy na to, że dążenie do wniknięcia w stanowisko interlokutora wywiera dynamiczny wpływ na własne stanowisko: przyczynia się do zbliżenia. Oznacza to, że dialog powoduje wzajemne wzbogacenie się spotykających się stanowisk.

Konfrontacja to z pewnością jedno z wielkich źró-

deł postępu intelektualnego, ze względu na relacjonalną, dialektyczną strukturę poznania ludzkiego. Ta struktura objawia nowe wymiary, kiedy zostaje przeniesiona na płaszczyznę intersubiektywności. Spotkanie pomiędzy dwoma stanowiskami staje się wzajemnym zapłodnieniem i to w tym większym stopniu, im większy jest wysiłek w celu zrozumienia partnera, pozwalający każdemu na wniknięcie w nowy dla niego świat. Człowiek będzie tym bardziej otwarty (*aperto*) na rzeczywistość, im bardziej będzie otwarty (*aperto*) na innych. Intelekt tym bardziej urzeczywistni się jako władza bytu, im bardziej urzeczywistniać się będzie jako władza ludzka, to znaczy będzie tym bardziej obiektywny, im bardziej stanie się subiektywny.

Wzajemne zrozumienie i zbliżenie, które są czynnikami konstytuującymi dialog, nie mogą więc polegać jedynie na tym, żeby u interlokutora odkrywać fragmenty własnej prawdy, przy jednoczesnym kwestionowaniu oryginalności jego wkładu i rewindykowaniu dla własnego stanowiska całej historycznej zasługi. Taka tendencja do anektowania znajduje się w sprzeczności z wzajemnością stosunku, która nie tylko nakazuje odkrywać u drugiego te wartości, które już posiadamy, ale także przyznawać mu zdolność do wzbogacania nas i wzbogacania ludzkości.

Postęp, będący wynikiem dialogu, dotyczy zarówno przyjmowania nowych wartości, jak bardziej głębokiego i bardziej krytycznego uświadamiania sobie tych wartości, które już są posiadane. Każdy z partnerów dialogu staje się w ten sposób dla drugiego bodźcem do demityzacji, oczyszczenia, odnowy.

Tym, co charakteryzuje dynamizm dialogu w zestawieniu ze zwykłą konfrontacją, jest to, że wzbogace-

nie osiąga się dzięki wzajemnemu zbliżeniu stanowisk, a zbliżenie — dzięki wzbogaceniu. Chodzi o takie wzbogacanie, które zbliża, i o takie zbliżenie, które wzbogaca. Mam zaufanie do mego interlokutora, kiedy wierzę, że zbliżając się do niego, zbliżę się do prawdy, a zbliżając się do prawdy, zbliżę się do niego.

Inną charakterystyczną cechą dialogicznego wzbogacenia jest to, że nie polega ono na biernym przejmowaniu przynoszonych przez partnera wartości, ale na aktywnym procesie ewolucji wewnętrznej; nie oznacza więc zwykłej kapitulacji przed argumentami drugiego, ale głębszą wierność, umocnioną przez te argumenty, własnej, pierwotnej inspiracji. Jednym słowem, prowadzenie dialogu oznacza zbliżanie się do drugiego przez pełniejszą wierność samemu sobie: dialog zaczyna się wówczas, gdy twórcza wierność samemu sobie i drugiemu okazują się zbieżne.

Dialogiczne wzbogacenie jest więc nie tyle wzajemnym „komunikowaniem" sobie wartości, co wzajemnym zapładnianiem się: jest działalnością, która ewokuje, pobudza, aktywizuje w drugiej osobie żywy proces twórczy. [...]

Dialog zakłada pozytywną postawę wierzącego wobec świata. Ale czy dla wierzącego nie jest czymś istotnym właśnie oderwanie się od świata, pogarda dla wartości ziemskich, uznawanie ich nicości? Czy do istoty wierzącego nie należy to, że wybrawszy Boga, wartość totalną, rezygnuje ze wszystkich innych wartości? że wybrawszy wieczność, traci zainteresowanie dla doczesności? Czy miłowanie świata i światowości nie jest antytezą miłowania Boga? Nie można przecież dwom panom służyć. Czy nie należy więc wybierać pomiędzy ascetyzmem chrześcijańskim a świeckim zaangażowa-

niem? Czy nie wystarczy troszczyć się o królestwo Boże, w nadziei, że reszta będzie nam dana? I jak wierzący może cenić postęp, wiedząc, że mnożenie się dóbr ziemskich stwarza coraz więcej wyrafinowanych okazji do grzechu? że czyni ono człowieka coraz bardziej zadowolonym z życia na ziemi i coraz mniej troszczącym się o niebo? bardziej zaabsorbowanym bezpośredniością i mniej wrażliwym na zew własnego przeznaczenia?

Nowy człowiek, nowa ludzkość, którą chrześcijaństwo chce zbudować, czy nie są rozumiane w sposób duchowy i eschatologiczny? czy nie jest fałszowaniem sensu powołania chrześcijańskiego przypisywać mu zadanie budowania społeczności ziemskiej, humanizacji świata? Czy chrześcijaństwo nie deklarowało zawsze swojej obojętności wobec najróżnorodniejszych ustrojów politycznych, społecznych i ekonomicznych? [...]

I czy wierzący może lojalnie akceptować, bez żadnych zastrzeżeń, metodę rozumu? Czy więzy wiary nie uniemożliwiają tej radykalnej szczerości, jakiej wymaga racjonalne poszukiwanie prawdy? I czy Kościół może się angażować w dyskusję czysto racjonalną? Czy poszukiwanie wspólnego języka nie stanowi niebezpieczeństwa deformacji oryginalności chrześcijańskiego przekazu, który przecież jest wyrażony innym językiem, językiem Boga? [...]

Duch dialogu nakazuje poszanowanie prawa do wolności w sprawach doktrynalnych i religijnych: inaczej mówiąc, prawa do działania zgodnie z własnym sumieniem. Ale jak tu szanować wolność do błędu i do zła, wystawiając na nie wzrastającą liczbę osób, nie zdradzając tym samym prawdy i dobra? nie zdradzając w ostatecznym rachunku dobra tych osób, którym

się tę wolność wyznaje? W jaki sposób Państwo może troszczyć się o powszechne dobro nie broniąc jednocześnie prawdy i wartości obiektywnych i nie ograniczając w związku z tym wolności obywateli? Z tych samych powodów, jakże mógłby prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa przyznawać równouprawnienie innym wyznaniom, religiom, ideologiom, nie zdradzając w ten sposób własnej misji? jakże mógłby bronić prawa innych do tego, aby go zwalczano? Ale nawet, uznając wolność religii, czy można uważać, że obejmuje ona również wolność dla ateistów? Czy wolność wyznawania i rozpowszechniania jakiejkolwiek religii obejmuje również prawo do negowania wszelkiej religii? Czy religia może, w imię Boże, bronić prawa ludzi do zwalczania Boga? [...]

L U I G I B O G L I O L O

Ateizm a chrześcijaństwo. Konfrontacja dialektyczna (1971)

Przekład fragmentów książki *Ateismo e Cristianesimo. Confronto dialettico*, Roma 1971, s. 6 - 12, 33 - 35, 39, 41, 70.

[...] Teologia może i wystarcza dla prowadzenia dialogu z braćmi odłączonymi. Dla prowadzenia dialogu z niewierzącymi już nie wystarcza. Konieczne jest zaangażowanie antropologiczne, zdolne do przezwyciężenia współczesnej nieludzkości kultury w taki sposób, aby przywrócić jej ludzkie oblicze. To konieczna przesłanka dla skutecznego dialogu ze światem niewierzących.

Musimy to wyznać. Mimo spektakularnej imprezy, jaką było zdobycie Księżyca, wydarzenie, które charakteryzować będzie nasze stulecie, epoka kosmiczna nie dała jeszcze człowiekowi godnej go antropologii.

W duchu Biblii i Ewangelii my, chrześcijanie, powinniśmy podjąć to wielkie zadanie, do którego te skromne strony chciałyby wnieść swój wkład w postaci bodźca. Przyczynić się do stworzenia antropologii bardziej godnej współczesnego człowieka, to przyczynić się do jego wyzwolenia i otworzyć przed nim drogi prawdy chrześcijańskiej.

Filozofia nowożytna, w swoich kierunkach najbardziej znaczących, zaangażowała się w odkrywanie podmiotu ludzkiego. Przypomnijmy twórczość podmiotu widzianą przez filozofię idealistyczną w aktywności poznawczej, a przez filozofię marksistowską w pracy oraz niezwykle silne dążenie do pogłębienia wartości ludzkich we wszystkich filozofiach nowszych i współczesnych.

Są to próby pobudzające, jeden ze znaków czasu podjęty przez II Sobór Watykański, które trzeba podejmować i rozwijać. W myśli Pawła VI chrześcijaństwo, z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia (istnieje bowiem filozofia tkwiąca *implicite* w doktrynie chrześcijańskiej), ma jeszcze niejedno słowo do powiedzenia na temat człowieka.

Reewangelizacja świata oznacza nie tylko głoszenie w kazaniach Boga, ale również głoszenie człowieka. Ewangelia, która ignoruje albo przemilcza prawdę o człowieku, jest tylko w połowie Ewangelią. Zapowiedź Wcielenia jest nierozerwalnie związana z objawieniem pochodzenia od Boga i godności człowieka.

Nie można przezwyciężyć dzisiejszego ateizmu bez fundamentu dobrego humanizmu. Zanim zaczniemy konfrontować z ateizmem naszą teologię i naszą chrystologię, skonfrontujmy je z naszą antropologią.

Dzisiejszemu ateizmowi, który twierdzi, że jest humanistyczny i dialektyczny, musimy przeciwstawić chrześcijaństwo bardziej humanistyczne i bardziej dialektyczne.

Antropologia dzisiejsza musi koniecznie być antropologią dialektyczną. Nie wystarcza jasne wyłożenie cudzych poglądów, ani nawet neutralna konfrontacja.

Są tacy autorzy katoliccy, którzy zadowalają się

konfrontowaniem myśli chrześcijańskiej z myślą marksistowską, ale czynią to w taki sposób, że z tej konfrontacji chrześcijaństwo, jeśli nawet nie wychodzi jako coś niższego pod względem wewnętrznej i dynamicznej zawartości, to z pewnością nie ukazuje się czymś wyższym. I to, co miało być apologią chrześcijaństwa, przekształca się w apologię marksizmu. Taka metoda jest dialektycznie błędna, przynosi więcej szkody niż pożytku.

W tym miejscu należy dobrze sprecyzować, co rozumiemy przez dialektykę. Słowo to określa filozofię Hegla i filozofię Marksa i dość powszechnie słowo to jest używane prawie wyłącznie w odniesieniu do tych dwóch filozofii.

Każda filozofia, jeśli jest prawdziwą filozofią, jest dialektyczna, nawet jeśli nie jest wyłącznie dialektyczna. W formalizmie scholastycznym dialektyka miała znaczenie tylko formalne: rozumiało się przez nią rozumowanie, logiczne powiązanie pojęć i twierdzeń.

W filozofii nowożytnej ma znaczenie bardziej realistyczne: odnosi się do rzeczy. Jest myślowym ujęciem rzeczywistości w jej strukturach statycznych i dynamicznych; jest ujęciem rzeczywistości, czyli struktur kosmicznych i antropologicznych, ich wzajemnych związków, ich głębokiej jedności. Jest uchwyceniem punktu, w którym wielość sprowadza się do jedności, w którym stawanie się sprowadza się do bytu, w którym to, co negatywne, roztapia się w tym, co pozytywne, a immanencja w transcendencji.

Dialektyczną jest taka konfrontacja dwóch doktryn, w której jedna okazuje się zawarta w drugiej i w ten sposób wchłonięta i przezwyciężona przez nią.

Nie chodzi tu o przeciwstawianie sobie afirmacji

i negacji, ani o przeciwstawianie sobie dwóch afirmacji, ale o roztopienie negacji w afirmacji, albo, używając innego sformułowania, roztopienie szczegółu w tym, co ogólne, roztopienie „mniej" w „więcej". Nie przydaje się na nic afirmowanie tego, co partner neguje, czy negowanie tego, co afirmuje, jest rzeczą konieczną, aby rzeczywistość cząstkowa (to, co negatywne) ukazała się jako coś, co jest zawarte w rzeczywistości większej; żeby prawda głoszona przez mojego partnera ukazała się wyraźnie jako coś zawartego w mojej rzeczywistości, jako coś przyjętego, wchłoniętego i przezwyciężonego. Jest to przezwyciężenie od wewnątrz a nie z zewnątrz, jedyny autentyczny sposób uprawiania apologii chrześcijaństwa: nie na pięści, ale siłą prawdy, która jest siłą rzeczywistości. [...]

Dialog wymaga przezwyciężenia postawy manichejskiej, przyjmuje założenia św. Augustyna: „Wszystko, co istnieje, jest dobre" (*Wyznania,* rozdz. VII, *Patrologia Latina,* t. 32, s. 743); „Wszyśtkie rzeczy, o ile istnieją, są prawdziwe" (tamże); „Nie ma żadnej ideologii tak fałszywej, aby nie była przemieszana z jakąś prawdziwą" (*Quaest. Evang.,* rozdz. 40).

Tomasz z Akwinu podejmuje w całej rozciągłości tę wielką zasadę augustyńską: „Nie jest możliwe, aby inteligencja tego, który myśli coś fałszywego, była całkowicie pozbawiona jakiejkolwiek prawdy" (*Etyka,* rozdz. 1, lekcja 12, nr 140); „Nie ma teorii tak fałszywej, aby nie zawierała w sobie żadnej prawdy".

I w tym tkwi właśnie istota dialogu: schwytać partnera na tę prawdę, którą on posiada [...]

Prawda ludzka, naukowa, filozoficzna, moralna, społeczna, obecna w historii wszystkich czasów i wszystkich miejsc, w religiach, w obrzędach, w zwyczajach,

w mądrości wszystkich ludów, jest czymś, co tkwi wewnątrz prawdy chrześcijańskiej, a nie czymś, co znajduje się na zewnątrz, tym bardziej nie jest czymś obcym prawdzie chrześcijańskiej czy sprzecznym z nią. Jedyność prawdy chrześcijańskiej to właśnie jej uniwersalność, to, że ona wszystko sobą obejmuje i wszystko jest w nią włączone (*onnicomprensività e onninclusività*). Nie mogłaby być wyższą od innych prawd, gdyby nie tkwiły one wewnątrz niej. To jest jedyny autentyczny fundament ekumenizmu. Ekumeniczność prawdy chrześcijańskiej umożliwia dialog ze wszystkimi ludźmi [...]

Dialektyka, dusza i siła autentycznej apologetyki, powinna rozwijać się zgodnie z następującym trójfazowym rytmem trzech nierozdzielnych momentów:

a) akceptowanie i integracja żywych instancji zawsze obecnych w ideologiach ateizmu konstruktywnego,

b) przezwyciężenie od wewnątrz, przez ich włączenie w pełnię ludzkiej i chrześcijańskiej doktryny Kościoła,

c) integracja tych żywych instancji w kontekst prawdy szerszej, bardziej otwartej i głębokiej, która czyni czymś zbędnym te fragmenty prawdy, które tkwią immanentnie w teoriach ateistycznych [...]

*

W ateizmie marksistowskim stapiają się liczne wątki poprzednich ateizmów: a) wątek scjentyzmu, b) rzekoma niemożliwość pogodzenia istnienia Boga z istnieniem człowieka, c) bunt przeciwko złu (rozumianemu w tym przypadku jako niesprawiedliwość społeczna), d) postulat rewaloryzacji godności osoby ludzkiej [...]

W całej tej doktrynie są niewątpliwie obecne in-

stancje prawdy, które należy akceptować. Przede wszystkim należy zaakceptować poczucie godności człowieka, rozumianej w sposób konkretny, a nie tylko abstrakcyjny, poczucie godności pracy, potrzebę wyzwolenia (*salvezza*), sprawiedliwości, szczęścia, uniwersalistyczną (chciałoby się powiedzieć niemal katolicką) wizję ludzkości [...]

Pierwszą przyczyną ateizmu jest sama struktura duchowa człowieka, jako istoty obdarzonej wolną wolą. To jest pierwszy korzeń ateizmu w jednostkach i w społeczeństwie od samego początku historii ludzkiej. W tym sensie wybór ateizmu jest kontynuacją wyboru winy [...]

Ateizm, w najszerszym rozumieniu tego słowa, jest obecny w historii jako jeden z jej stałych składników. Powaga tego zjawiska, jaka charakteryzuje naszą epokę, wynika z radykalizacji dialektyki akceptacji i odrzucania [...]

Do ateizmu marksistowskiego wpłynęły składniki prawie wszystkich innych form współczesnego ateizmu: krytyka kantowska, dialektyka heglowska, racjonalizm oświeceniowy, materializm. Zrekonstruowanie historii filozofii, która znajduje swoje ujście w marksizmie, to zrekonstruowanie całych dziejów filozofii nowożytnej w jej zasadniczych i wspólnych instancjach.

I T A L O M A N C I N I

Teologia
[jako budowanie przyszłości] (1974)

Przekład fragmentów książki *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, s. 7, 23 - 27, 62, 64 - 65, 132 - 133, 468 - 472, 500 - 505.

Sądzę, że warto przedstawić linię tej książki w jej podwójnej intencji, historycznej i teoretycznej, do których chciałbym dorzucić niektóre rozważania o charakterze polemicznym, żeby bronić naszego sposobu rozumienia filozofii religii jako krytycznej, czyli transcendentalnej świadomości teologii. Istotnie są bowiem trzy motywy, które konstytuują te badania. Jednym motywem — a zaczynam od ostatniego — jest ponowne podjęcie i potwierdzenie mojej interpretacji filozofii religii, którą wyłożyłem i której broniłem kilka lat temu (*Filosofia della religione*, Roma 1968). Po drugie, wykonanie zadania tam zasygnalizowanego, ustalenia granic i możliwości sensu i wartości przedmiotu teologicznego, traktowanego z punktu widzenia filozofii języka, filozofii historii i filozofii praktyki, ujmowanych w całości rozumowania metafizycznego, od którego nie chce się tu abstrahować, chociaż jest ono przemyślane na nowo w sposób istotny i krytyczny; to sprowadza nas z powrotem do naszych korzeni tkwiących w neoscho-

lastycznej szkole mediolańskiej, a zwłaszcza do pracy nad metafizyką Gustawa Bontadiniego, chociaż tu — w przeciwieństwie do pierwszej perspektywy — nie zamierza się przechodzić przez zasadę kreacji, choć oczywiście uważam takie przechodzenie za prawomocne i czysto racjonalne. [...]

Rozpatrzmy tu pierwszy ze stawianych mi zarzutów, jakobym przywiązywał nazbyt wielką wagę do konfliktu różnych teologii, które są tylko wyrazem kryzysów socjologicznych i przelotnej mody. Czasy i formy tego konfliktu są istotnie takie, ale gdy dla nas odpowiadają one żywotnej, choć nie wystarczającej linii rozwoju doktrynalnego, to dla innych są one postępującymi fazami procesu laicyzacji i utraty *sacrum*, procesu całkowicie negatywnego, chociaż można w nim odnaleźć wartości, zawsze pochodzenia chrześcijańskiego, zagubione na jego dnie. Uważa się, że za te losy zlaicyzowanego eschatologizmu są odpowiedzialne albo refleksy polityczno-społeczne, coś w rodzaju odrodzenia spengleryzmu, albo postawy związane z modą i ustępliwością, jeśli nie wręcz, jak np. u [Ernsta] Blocha (któremu również w tej książce poświęca się wiele miejsca, ponieważ jest to pierwszy przejaw filozofii religii na obszarze marksistowskim, zapoczątkowany już w 1921 r. książką o teologii rewolucji Tomasza Münzera), z mistyfikacją (Bloch byłby żydowskim odpowiednikiem Teilharda de Chardin i, mimo filozofii religii, całkowitym bezbożnikiem i mistyfikatorem, którego można by streścić formułą: „Tam jest prawdziwa Jerozolima, gdzie jest Lenin"). Otóż, nie będąc przecież dalekim od podkreślania krytycznych niedostatków chiliastycznej utopii Blocha i pokazywania korektur teoretycznych, jakie ta sama teologia czyniła w sto-

sunku do swoich wytworów, nie mogę przecież wyrzec się przekonania, że pewien rodzaj „chytrości Rozumu" doprowadził do syntezy, której nie można by było sobie *a priori* wyobrazić, syntezy pomiędzy rozwojem historycznym a właściwą krytyczną świadomością problemów. I nie chodzi tu tylko o zbudowanie pytania, ale również o zbudowanie odpowiedzi.

Można także uczynić kilka uwag szczegółowych, na przykład na temat mody w teologii. Sądzę, że byłoby dość trudno odczytywać jakiś ruch kulturalny, jeśli zakorzenia się w umysłach i wywołuje reakcje głębokie i trwałe, tylko w kluczu jakiegoś sztucznego dążenia do sensacji. A więc, na przykład, sądzę, że nietrudno zauważyć, że dwa najnowsze ruchy filozoficzne, mianowicie „teologia śmierci Boga" i „teologia nadziei" rodzą się z określonych kontekstów kulturalnych, pierwszy z północnoamerykańskiego, a drugi z europejskiego, które również na płaszczyźnie antropologicznej określają ich sens. Tym, którzy uprawiają antropologię współczesną, nie sprawia większego trudu zauważenie w amerykańskim zjawisku teologicznym odbicia sytuacji życia w absurdzie i nielogicznej woli, która doprowadziła także do rozwoju najnowszej neomistyki. A więc także i w tym przypadku, który pod względem teoretycznym jest przypadkiem granicznym, chodzi nie tyle o modę, co o przejaw antropologii (wyrażający się m.in. w ruchu hippiesów) innej i wywrotowej. To coś innego niż moda.

Inaczej ma się sprawa z teologią nadziei, która posiada dwa głębokie korzenie w kulturze środkowoeuropejskiej, o wielkiej doniosłości teoretycznej: jeden z nich wyrasta z logicznego rozwoju „rewolucji teologicznej" dokonanej przez dialektyków, drugi wiąże się

z pracami filozoficznymi, które wraz ze szkołą frankfurcką i innymi myślicielami żydowskimi stanowią doniosły zakręt w rozwoju filozofii postegzystencjalnej. Bloch znajduje się wśród nich, a jego spotkanie z mesjanizmem chrześcijańskim było do przewidzenia na gruncie jego ontologii tego-czego-jeszcze-nie-ma i na gruncie jego rewizji marksizmu w duchu jakościowej transcendencji. Że nie chodzi tu o zjawisko mistyfikacji, tego można dowieść, poza wskazaniem na ontologiczno-chrześcijańsko-marksistowskie tło jego myśli, również poprzez fakt jego krytyki marksizmu mechanistycznego i powierzchownego; i przezwyciężenie bezsilnej taktyki dialogu, napiętnowanej mianem spotkania centaurów, jedynie dialogicznie (to znaczy tylko w słowach) zapośredniczonych; przede wszystkim zaś można tego dowieść faktem, że Bloch szukał spotkania marksizmu z chrześcijaństwem na płaszczyźnie utożsamienia ich sekretnego misterium, którym jest transcendowanie w kierunku „mającego nadejść królestwa" człowieka, dotąd jeszcze nieznanego, ale zawsze przewidywanego w różnych formach doświadczenia i kultury. A to, że to konkretne i walczące napięcie, dążenie do ostatecznej tajemnicy człowieka jest ograniczone tylko do świadomości utopijnej, a nie jest związane z wątkiem obietnicy, może być (i za takie je właśnie uważam) ograniczeniem w koncepcji religijnej Blocha, ale bynajmniej nie przemawia przeciwko jego autentycznemu pragnieniu wykorzystania całego ładunku chrześcijańskiej nadziei w celu urzeczywistnienia „dnia siódmego, którym jesteśmy my sami", co można przełożyć na formułę „w tym ostatecznym dniu będzie tylko człowiek", a to-czego-jeszcze-nie-ma będzie tym, co już-jest. Tym, co pozostaje w sferze egze-

getycznej, jest fakt, że dla Blocha „człowiek ukryty" nie pojawi się bez urzeczywistnienia tej mesjanicznej „czerwonej nici", która wije się przez całą Biblię, uwolniona od zasady faraonowej (oto wkład marksistowski, podobnie jak wkład mesjaniczny i religijny uwalnia marksizm od płytkości Haeckla, który utożsamia cykl człowieka z cyklem atomu i cyklem małpy). [...]

Czym jest religia dla życia i dla historii? czy buduje lub pomaga do budowania świata, czy też stanowi statyczne odbicie (Marks), które wprawdzie „oskarża" i „protestuje" (również Marks) przeciwko sytuacji nędzy i alienacji, ale usypia człowieka swoim opium odzwierciedlenia, bez troski o zmianę form produkcji, które stanowią podłoże tego uciemiężenia, które religia demaskuje i z którego się rodzi, ale którego nie usuwa, ponieważ wystarcza jej to, co będzie później, w niebie? I wreszcie, przyjąwszy nawet, że w religii nie chodzi tylko o odbicie i protest, rzutowane i rozwiewające się w niebiańskiej mistyfikacji, ale że jest w niej obecna również energia (a nie tylko utopia) dla przekształcenia tego świata, przeciwko któremu protestuje, jaką gwarancję i jaki fundament ma dar tej energii, którą religia — według własnego mniemania — posiada nie po to, żeby złagodzić nędzę pokornym płaszczeniem się przed zeusowym Panem, ale po to, żeby przeprowadzić całkowitą i radykalną dezalienację? [...]

Od teologii pojęcia należy preferować teologię nadziei, ale nadając temu wyrażeniu aktualny sens, to znaczy ujmując teologię jako budowanie przyszłości i praktyki.

Teologia pojęcia głosi całkowitą wyczerpalność teoretyczną i jednokierunkowość znaku, natomiast teologia

nadziei głosi podwójną intencjonalność słowa Bożego (jego szata ziemska nie jest tożsama z treścią przynoszącą zbawienie) i w związku z tym podkreśla silny wpływ momentu symbolicznego (znak o podwójnym obliczu).

W wydarzeniu, a zwłaszcza w cudzie teologia pojęcia znajduje apodyktyczny znak obecności, niejako dowód obiektywnie ważny, natomiast teologia zbawienia odróżnia w wydarzeniu byt (teologiczny) i pozór (zwykły fakt transfizyczny) i utrzymuje, że ten byt nie może być akceptowany tylko na podstawie wydawania się, ale przez aktywność stwarzającą znaczenie, aktywność właściwą wierze. Wiara zaś nie jest oczywistą deklaracją koincydencji z bytem, lecz nadzieją — która nigdy w sposób integralny nie sprowadza się do pojęcia ani do deklaracji niekwestionowanego posiadania [...]

Z tego faktu, że przynajmniej jeden ze sposobów nadawania znaczenia twierdzeniom teologicznym wynika z kryterium praktycznego zaangażowania i z tego faktu, że samą teologię, jako związaną z wydarzeniem zbawienia, można ujmować jako dyscyplinę praktyczną, wynika jej następna cecha charakterystyczna, mianowicie odrzucanie zdalnie kierowanego zbawiania (*il rifiuto della teleredenzione)* i polityczność każdej postawy ludzkiej, włącznie z postawą teologiczną.

Innymi słowy: miarą wartości, nie powiem teoretycznej czy intencjonalnej jak u Van Burena, ale soterycznej twierdzeń teologicznych jest ich zdolność do kontestacji i do kształtowania historii, a nie zwykła pojęciowa eidetyczność, która prowadziłaby do tego, co Lukács trafnie nazywał perspektywą czy ideologią ucieczki.

W ten sposób rodzą się krzyżowe, decydujące problemy: czy chrześcijaństwo posiada jakąś nadwartość do zaofiarowania zwykłej działalności człowieka zarówno jako podmiotu jednostkowego, jak jako podmiotu zbiorowego, a jeśli tak, to na czym ona polega? Osobiście wskazywałbym ze szczególnym naciskiem na przekaz Areopagu dotyczący wyzwolenia osobistego w tym, co jest siłami ludzkimi nieurzeczywistnialne; zwycięstwo nad śmiercią jako ostatnim wrogiem; a co się tyczy podmiotu kolektywnego, wskazywałbym z naciskiem na motyw przymierza z Bogiem i obietnic Boga, co stanowi jedyny sposób nadania działalności prawdziwego charakteru przyszłościującego; wszystkie inne rozwiązania sprowadzają się do utopijnego przewidywania rozwoju tego, co potencjalnie tkwi w teraźniejszości [...]

Znaczenie rodzi się więc z integrowania sensu z poznawczą funkcją całości. Bez tego doktrynalnego przed-rozumienia *(pre-comprensione)* nie ma hermeneutyki. Obok wspomnianej całkowitej lingwistyczności danych jest to druga zdobycz teorii Schleiermachera: wątek doktrynalnego przed-rozumienia *(Vor-verständnis)*. Sam Schleiermacher daje jego ścisłą definicję, kiedy pisze, tworząc jednocześnie definicję koła hermeneutycznego: „wszelkie rozumienie szczegółu jest uwarunkowane przez rozumienie całości" [1].

---

[1] F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik*, Heidelberg 1959. Por. także G. Vattimo: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano 1968. Na uwagę zasługuje także to, co pisze Gadamer: „Schleiermacher nawiązuje tu do Friedricha Asta i całej tradycji hermeneutyczno-retorycznej, kiedy przyjmuje jako istotny element rozumienia fakt, że sens szczegółu wynika jedynie z kontekstu, to znaczy w ostatecznym rachunku

To krążenie pomiędzy całością a częścią, pomiędzy schematem możliwości teorii a pozytywnością danych może być rozważane, a równocześnie i pogłębione, przez podwójny punkt widzenia; jeden, ściślej związany z tą formą interpretacji, którą sam Schleiermacher nazywał gramatyczno-przedmiotową, i drugi, związany z inną formą, czyli przymierzaniem podmiotowo-strukturalnym, które powinno być wprowadzone do sensu, żeby uzyskać znaczenie tego sensu. [...]

Można wyróżnić cztery modele utopii [...]

1) W przypadku utopii, która rodzi się z zasady fantastycznej, ze smutnej rzeczywistości politycznej na początku epoki nowożytnej, na pierwszy plan wysuwa się raczej ucieczka od rzeczywistości niż związek z nią; rzeczywistość jest tu obecna w postaci wyolbrzymionej i jako przedmiot polemiki. Nazwiemy ją utopią nierealistyczną, rozumiejąc przez to taką utopię, która nie znajduje miejsca historycznego dla swego ziemskiego usytuowania.

2) W przypadku utopii, której pokarmem jest wiara, związek z rzeczywistością jest wyprzedzany przez napięcie, dążenie do pełni, dla urzeczywistnienia której nie istnieją realne warunki historyczne; przedstawia się więc ona jako ucieczka millenarystyczna, a w każdym razie jako ucieczka w przyszłość, przez nadmiar wizji. Nazwiemy ją utopią chiliastyczną, rozumiejąc przez to taką utopię, która zawiera hermeneutyczną treść wiary wykraczającą w sposób proroczo-wizyjny poza rzeczywiste siły historyczne.

3) W przypadku utopii, która rodzi się z zasady na-

---

z sensu całości". H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 (przekład włoski: *Verità e metodo*, Milano 1972, s. 201).

dziei, chodzi jedynie o perspektywiczne zagwarantowanie tej odwagi nowatorstwa *(coraggio del novum)* jako pełni urzeczywistnienia integralnego człowieka, która w wiarach religijnych była związana z obietnicami Bożymi dotyczącymi przyszłości (element mesjaniczny); tu chodzi o związanie nadziei i przyszłości z czymś innym, co nie jest gwarancją religijną. Nazwiemy tę utopię walczącą lub konkretną, ponieważ to „coś innego" istnieje jako możliwość-potencjalność, która nie realizuje się w sposób mechanistyczny, ale przez walkę i możliwości ludzkie [...]

4) I wreszcie w tym przypadku, kiedy utopia przedstawia się jako artykulacja socjologiczna, chodzi o podkreślenie funkcji władzy w klasach społecznie niższych. Nazwiemy ją utopią ideologiczną w ścisłym znaczeniu tego słowa, rozumiejąc przez nią taką utopię, która chce zagwarantować perspektywę rewolucji i władzy klasom znajdującym się pod względem socjologicznym w ucieczce ku wyzwoleniu [...]

W tym, co nazywam prehistorią utopii i nad czym nie warto się dłużej zatrzymywać, chyba tylko ze względu na problemy ciągłości z formami nowszymi, można wyróżnić trzy kolejne fazy: utopię klasyczną, utopię socjalizmu nazywanego utopijnym i jego przedłużenie we współczesnym marksizmie oraz w eksplozji „kultury podziemnej" *(cultura underground)* [2].

To ze względu na ten właśnie sens utopii krytyka mówi o fantastycznym przedstawieniu, które nie pokazuje przestrzeni i czasu dla swego urzeczywistnienia, albo podkreśla nie tylko fakt nieurzeczywistnienia w przeszłości, ale wręcz nieurzeczywistnialność, a przy-

---

[2] M. Maffi: *La cultura underground*, Bari 1972.

najmniej niemożliwość urzeczywistnienia w sposób integralny, jak gdyby chodziło nie tylko o jakieś „marzenie na jawie", ale po prostu o mrzonkę.

Inni jednak, i to wydaje mi się rozsądniejsze, nie odmawiają nawet i tej formie utopii aspektów ufności i nadziei, a nawet posuwają się do wiązania jej z tymi elementami, strukturalnie utopijnymi, które przewodniczą, jako hipotezy robocze czy hipotezy naukowe, projektowaniu wiedzy naukowej. Na przykład E. Le Roy w swojej *Logice inwencji* zaleca naukowcom, aby nie lękali się „fikcji, które pozwalają ujrzeć rzeczy w niespodziewanym świetle" i zauważa, że „w pierwszej fazie swojej pracy, tej właściwie twórczej, wynalazca nie różni się od utopisty" [3].

Z drugiej strony, to, że nawet w klasycznej konfiguracji utopii, a w jeszcze większym stopniu w utopii socjalizmu pierwszych lat XIX wieku, znajdują się istotne elementy wiążące utopię z wymiarami rzeczywistości, można udowodnić przez wskazanie na trzy zawsze obecne składniki: a) również idealne państwo i jego utopijne wyobrażenie rodzi się z rzutowania pewnej całości teoretycznej, opracowanej w sposób logiczny i autonomiczny; b) w szkicowaniu fantastycznego optimum działa polemiczna konfrontacja z obecną rzeczywistością, ujmowaną jako negatyw; c) linie sił przyszłego społeczeństwa, które się zagęszczają w tematyce komunizmu, znajdują się nie tylko w obrębie tych opracowań, ale mają doniosłe znaczenie również w innych modelach utopijnych, posiadających zupełnie inne związki z rzeczywistością.

U Tomasza Morusa, na przykład, spotykamy wyraź-

[3] É. Le Roy: *La logique de l'invention*, Paris 1905. Por. A. Lalande: *Les Utopies et la méthode utopique*, Paris 1905.

nie dwa ostatnie elementy, pierwszego brak, bo Morus nie był filozofem; u Tomasza Campanelli obecne są wszystkie trzy elementy. U Owena, również nie będącego filozofem, są tylko dwa ostatnie, ale u Saint-Simona i Fouriera wszystkie trzy [...]

Myśl Münzera [...] to splot niezwykłości wypływający z samej niezwykłości jego biografii. Tkwiąca mocnymi korzeniami w jego ideale hermeneutycznym i chrześcijańskim, zakorzenia go, jako najwyższy sprawdzian, w czynie. Ta konsubstancjalność jest tak prawdziwa, że Tomasz Münzer może być całkowicie wyrażony zarówno przez dzieje swego życia jak przez analizę pism, tych, które przede wszystkim przedstawiają jego utopijno-chiliastyczną hermeneutykę. I to jest jeszcze jeden motyw dla podkreślenia teologicznej natury jego rewolucji. Odczytywanie tej rewolucji z pominięciem jej zakorzenienia w teologii byłoby fałszem historycznym. I z pewnością byłoby znacznie mniej interesujące dla kwestii chrześcijańskiej, ponieważ to od niej, jak to trafnie zauważył Bloch, wymaga się tu perspektywy rewolucyjnej i podjęcia działalności praktycznej, zmierzającej do wyzwolenia [...]

Münzer umiera śmiercią pokonanego, 27 maja 1525 r., jednocześnie w sposób bezlitosny wymordowano tysiące chłopów. Ale ani „duch Allstedtu" ani bohaterski opór w obronie obrazu politycznego, utopijnego, a jednocześnie tak głęboko ludzkiego, nie umarły, ani jako możliwość chrześcijaństwa, ani jako moment duszy niemieckiej, [...]

GIUSEPPE PRESTIPINO

Marksistowska teoria religii (1973)

Przekład fragmentów książki *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels*, Roma 1973, s. 97 - 98, 102, 169 - 171.

[...] Różnica (pionowa) pomiędzy tym, co mityczne, a tym, co religijne, w obrębie funkcji mitycznoreligijnych, nie powinna prowadzić do lekceważenia innej różnicy (poziomej) pomiędzy tym, co totemiczne, a tym, co mityczne; to, co totemiczne, odnosi się bowiem w sposób bardziej bezpośredni do sił wytwórczych, gdy tymczasem to, co mityczne, odnosi się bardziej bezpośrednio do stosunków produkcyjnych. W *Anty-Dühringu*, po skorzystaniu jeszcze raz z metafory wklęsłego zwierciadła, w którym obrazy rzeczywistości ukazują się zdeformowane i odwrócone, dla scharakteryzowania w sposób ogólny wszelkich formacji ideologicznych, Engels — w polemice z określonymi kierunkami porównawczego mitoznawstwa — w następujący sposób odróżnia świat magiczny (totemistyczny) od świata (mitycznego) religijnego:

„W zaraniu dziejów odzwierciedlenie takie znajdują najpierw siły przyrody, przechodząc w dalszym rozwoju u różnych narodów przez najrozmaitsze i najbardziej pstre wcielenia [...] Rychło jednak obok sił przy-

rody zaczynają też działać społeczne siły, które się przeciwstawiają ludziom jako tak samo obce i na początku tak samo niewytłumaczalne, panujące nad nimi z tą samą na pozór koniecznością naturalną, co same siły przyrody. Fantastyczne postacie, w których początkowo znajdowały odzwierciedlenie tylko tajemnicze siły przyrody, nabierają w ten sposób atrybutów społecznych, stają się reprezentantami sił dziejowych" [1]. Engels dodaje: „Na jeszcze wyższym szczeblu rozwoju wszystkie naturalne i społeczne cechy wielu bóstw zostają przeniesione na jednego Wszechmocnego Boga, który z kolei jest tyko refleksem abstrakcyjnego człowieka" [2]. Ta ostatnia uwaga nie wydaje nam się najbardziej trafna: bóg różnych religii jest raczej, jak to zauważyliśmy w związku z Freudem, refleksem późniejszego stosunku pomiędzy panem a sługą. „Tak powstał — ciągnie dalej Engels — monoteizm, który był historycznie ostatnim wytworem późniejszej, wulgarnej filozofii greckiej, a w żydowskim, czysto narodowym bogu Jahwe zastał już swoje ucieleśnienie. W tej postaci dogodnej, praktycznej i nadającej się do powszechnego zastosowania może religia istnieć dalej jako bezpośrednia, tzn. emocjonalna forma ustosunkowania się ludzi do panujących nad nimi obcych sił naturalnych i społecznych dopóty, dopóki ludzie pozostają pod panowaniem takich sił. Otóż widzieliśmy niejednokrotnie, że w dzisiejszym, burżuazyjnym społeczeństwie, jak obca siła, panują nad ludźmi przez nich samych stworzone stosunki ekonomiczne, przez nich

---

[1] F. Engels: *Anty-Dühring* (1878), w: K. Marks i F. Engels: *O religii*, wyd. 2, Warszawa 1962, s. 140.

[2] Tamże.

samych wytworzone środki produkcji. Nadal więc istnieje faktyczne podłoże dla powstawania refleksu o charakterze religijnym, istnieje też sam refleks religijny" [3].

Mit i religia żyją dłużej od struktur społecznych, których są bezpośrednim odbiciem. W tym punkcie trzeba wraz z Engelsem odróżnić dwa rodzaje takiego przeżytkowego trwania *(sopravvivenza)*: jedno względne, o którym już wspominaliśmy w związku z odbijaniem pewnego wcześniejszego stadium rzeczywistych stosunków rodzinnych, odbijaniem, które trwa w okresie, kiedy struktura szczepowa uległa wprawdzie ewolucji i transformacjom, ale istnieje jeszcze nadal jako panujący porządek społeczny, oraz trwanie przeżytkowe, które by można nazwać całkowicie pośmiertnym, a z którym mamy do czynienia wówczas, gdy całe społeczeństwo szczepowe zanikło, a na jego miejscu uformowało się społeczeństwo klasowe i własność prywatna — na poziomie bazy, a walka polityczna i system państwowy — na poziomie nadbudowy. W tym ostatnim przypadku, tym, co pozostaje z całego społeczeństwa szczepowego, jest jego nadbudowowy refleks; mamy wtedy do czynienia z podwójną redukcją czy „degradacją". [...]

Powiada się, że Engels przypisuje pewną postępową treść niektórym reformatorskim ruchom religijnym [4] i to nawet takim, które występowały w czasach nowożytnych, np. ruchowi anabaptystów niemieckich w XVI w. Nie ulega jednak wątpliwości, że 1) również owe ruchy postępowe, o ile miały charakter religijny,

[3] Tamże, s. 141.

[4] Por. F. Engels: *Wojna chłopska w Niemczech* (1850), Warszawa 1950.

mistyczny (czy utopijny, nie różniący się tak bardzo od nich), zawierały w sobie, według Engelsa, silny ładunek deformujący i prowadzący na manowce (a więc właśnie mistyfikujący), który odwracał uwagę bądź od realnych celów (jak to było w przypadku ruchów religijnych czy ascetycznych), bądź od realnych środków realizacji (jak to było w przypadku doktryn utopistów), 2) ruchy takie miały znaczenie raczej jako symptomy pewnego przebudzenia się świadomości klasowej, a nie jako forma realizacji programu rewolucyjnego (nieuchronne klęski tych ruchów skazywały je na przedłużenie oczekiwań), 3) obserwowana niekiedy ich aktywna skuteczność zależała od ich faktycznego upolitycznienia oraz od przybierania postawy religijnej tylko dla zwiększania antagonistycznego napięcia przeciwko państwu uprzywilejowanych (pierwsi chrześcijanie przeciwko państwu rzymskiemu, równościowy radykalizm protestujący przeciwko monarchiom feudalnym i arystokratyczno-burżuazyjnej racji stanu). Krótko mówiąc, z mistycyzmem rewolucyjnym pozostaje się zawsze w obrębie „świadomości fałszywej" i nie dochodzi się nigdy lub prawie nigdy do rzeczywistej funkcji przekształcającej stosunki społeczne. [...]

W okresie rewolucji francuskiej, jak zauważa Engels, rewolucyjne idee burżuazji przybrały po raz pierwszy dla treści politycznych również formę propozycji politycznych odrzucając „powłokę" religijną, w jaką były uwikłane do owych czasów [5]. Uwieńczeniem tej zmiany była idea postępu. Otóż we współczesnym, dochodzącym do szczytu, reakcyjnym uwstecznianiu się wiel-

---

[5] F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* (1892), w: K. Marks i F. Engels: *O religii*, cyt. wyd., s. 289.

kiej burżuazji światowej, idee konserwatywne również porzuciły formę mitu i religii (krucjaty "świętej wiary", święte przymierza itd.), aby odrodzić się w obrębie sfery politycznej, jako ideologia polityczna i aby przedstawić się w formie idei „postępu". Ta metamorfoza zbiega się faktycznie z radykalną zmianą perspektywy ideału konserwatywnego: wówczas, kiedy ideał ten przybierał formy mityczno-religijne, starał się realizować wartości epoki minionej lub uwieczniać struktury teraźniejszości w wizji unieruchamiającej wszelkie, nawet marginalne składniki, gdy tymczasem w naszych czasach, przedstawiając się w szacie ideologii politycznej, dokonuje on projekcji w przyszłość: stawia on oczywiście na zachowanie, ale w iluzorycznym dążeniu do nowości, popieranym i nieustannie pobudzanym odkrywa formułę „lamparcią" [6] („trzeba, aby coś się zmieniło, po to, aby wszystko zostało po staremu") znacznie lepiej gwarantującą zachowanie struktur społecznych. Dlatego też również tradycyjne wiary religijne wydają się dziś zdezorientowane i niespokojne, jak gdybyśmy mieli do czynienia ze zdrowym i pozbawionym mistyfikacji rozpoznaniem się religii dnia wczorajszego we współczesnej bezreligijności, wczorajszego immobilizmu w rzekomym *perpetuum mobile* fałszywej świadomości współczesnej; dlatego często dążą one dziś, w zmartwychwstającym impulsie mesjanistycznym i palingenetycznym ziemskiej utopii przyszłościowej, do przewrócenia z góry na dół formuły „lamparciego" postępu, zmieniając ją w nie mniej mistyfikującą formułę, według której „trzeba, aby zmieniło się

[6] Aluzja do powieści pt. *Lampart (Il gattopardo)*, którą napisał Giuseppe Tomasi di Lampedusa, 1896 - 1957 (przypis tłumacza).

wszystko, po to, aby chociaż cokolwiek mogło zostać zachowane".

W ten sposób również na terenie ocen ekologicznych możemy wyjaśnić pojawianie się pewnych obiektywnie postępowych stanowisk inspirowanych przez katolicyzm czy w ogóle przez chrześcijaństwo. Wydają się one bowiem mniej skompromitowane powiązaniem z interesami i ideologiami neokapitalizmu, a w swoim etyczno-socjologicznym denuncjowaniu odpowiedzialności są nawet inspirowane przez niewygasłe impulsy antykapitalistyczne starego klerykalnego konserwatyzmu.

Wprawdzie prymitywne początki religii w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności, nie sprzyjają bynajmniej ugodowej i realistycznej postawie wobec naturalnego środowiska. Ekolog G. Nebbia[7] zauważa, że religia chrześcijańska pozbawia zjawiska przyrodnicze tej aury pełnej szacunku swojskości, jaką były one otoczone jeszcze za czasów pogańskiego animizmu, ponieważ zostały zdegradowane do roli środków służących wyłącznie zaspokajaniu potrzeb człowieka. Istotnie, możemy dodać z naszej strony, przejście od różnych mitologii do religii we właściwym znaczeniu tego słowa stanowi odbicie wcześniejszych zmian w strukturze społecznej, polegających na przejściu od stadium stosunków pokrewieństwa jako zjawiska ogólnego i prawie wyłącznego (stąd właśnie owe koncepcje mityczno-animistyczne powszechnego „pokrewieństwa", które rozciąga się również na stosunki pomiędzy ludźmi a naturą) do stadium stosunków poddaństwa i panowania

---

[7] G. Nebbia: *Per l'ecologia*, „Rassegna Economica", 1970, nr 5, s. 1096.

człowieka nad człowiekiem, skąd — w następnej fazie — pochodzą odpowiednie koncepcje spirytualistyczno-religijne Boga „pana" i natury stworzonej po to, aby „służyła" temu uprzywilejowanemu stworzeniu, jakim jest człowiek: wyjątki, jak np. wizja „siostrzana" — i jako taka heretycka — przyrody u św. Franciszka, potwierdzają tylko regułę. Począwszy bowiem od księgi Genesis „człowiek został ustanowiony panem, a przyroda została mu poddana".

Jednakże, u schyłku epoki, w której stosunki zależności osobistej, feudalnego i w ogóle przedkapitalistycznego poddaństwa, zostały zastąpione przez uniwersalną redukcję człowieka i przyrody do roli „towarów", niektóre umysły religijne dochodzą do krytycznego uświadomienia sobie sprzeczności tkwiących zarówno w nowożytnym procesie powszechnego „utowarowienia", jak i w prymitywnych chrześcijańsko-feudalnych koncepcjach przyrody jako niewolnicy i służebnicy człowieka. W rezultacie, w oficjalnej publicystyce katolickiej dochodzi czasem do wysoce znamiennego „ponownego odkrycia" formuł i pojęć wręcz marksowsko-engelsowskich. Sam Paweł VI, poruszając problem możliwości katastrofy ekologicznej w przemówieniu wygłoszonym dnia 16 listopada 1970 r. w rzymskim oddziale Światowej Organizacji do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), stwierdził, że przed człowiekiem stoi nie tylko zadanie opanowania przyrody, ale także i raczej konieczność „opanowania swojego panowania" nad przyrodą; otóż to właśnie powiedział już Engels w *Anty-Dühringu,* precyzując, że chodzi o opanowanie stosunków społecznych zachodzących pomiędzy ludźmi.

Według papieża, należy zakwestionować sam mechanizm kapitalistyczny. Jak echo tych słów, jezuita

B. Sorge denuncjuje „błędne koło ustanowione przez dążenie do zysku dla samego zysku" [8]. W encyklice *Populorum progressio,* Paweł VI posuwa się nawet do przejęcia niektórych dialektycznych zwrotów stylistycznych z rozważań młodomarksowskich o alienacji, kiedy stwierdza, że „wyłączna pogoń za tym, aby jak najwięcej mieć, staje się przeszkodą dla wzrostu istnienia". A jezuita Sorge dodaje, że bogactwa naturalne powinny stać się wspólną własnością całej ludzkości. Ta ostatnia teza byłaby bardziej precyzyjna i dokładna, gdyby Sorge dodał, że wszystkie bogactwa naturalne zostały obecnie przekształcone w środki produkcji i że bogactwa naturalne dlatego właśnie powinny stać się własnością społeczną, ponieważ własnością społeczną powinny stać się wszystkie środki produkcji.

---

[8] B. Sorge: *La crisi ecologica. Un problema di coscienza e di cultura,* „La Civiltà Cattolica" z 5 grudnia 1970 r.

Część szósta

FILOZOFIA NAUKI I PROBLEMATYKA METODY NAUK PRZYRODNICZYCH

Na początku XX w. czołowymi włoskimi filozofami nauki byli Giuseppe Peano (1858 - 1932), Giovanni Vailati (1863 - 1909) i Federigo Enriques (1871 - 1946). Obecnie najwybitniejszym włoskim filozofem nauki jest kierownik pierwszej w dziejach Włoch Katedry Filozofii Nauki, Ludovico Geymonat (ur. 1908), autor sześciotomowej *Historii myśli filozoficznej i naukowej*, tłumacz dzieł Fregego i Russella, autor prac o Carnapie, Wittgensteinie, Husserlu, Schlicku, Reichenbachu. Z pozycji neopozytywizmu Geymonat doszedł do „neoracjonalizmu" bliskiego materializmowi dialektycznemu. Tekstów jego nie zamieszczamy, ponieważ za integralną część niniejszego wyboru uważamy wydaną w języku polskim książkę: *Filozofia a filozofia nauki* (Warszawa 1966).

Obok Geymonata bywa wymieniany Giulio Preti (1911 - 1972), uczeń Banfiego, łączący empiryzm logiczny z fenomenologią Husserla. Jego najważniejsze prace to: *Idealizm i pozytywizm* (Milano 1943), *Język potoczny a języki naukowe* (*Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Roma 1953) i *Praxis a empiryzm* (Torino 1957).

Vittorio Somenzi, należący od dwudziestu lat do czołowych przedstawicieli włoskiej filozofii nauki, wyróżnia w niej sześć najważniejszych grup problemowych: 1) metodologia i epistemologia, 2) logistyka, 3) filozofia matematyki, 4) filozoficzne problemy fizyki, 5) logika i semantyka, 6) filozoficzne problemy biologii. Na uwagę zasługuje tematyka naukowych kongresów: Turyn 1952 — pierwszy włoski kongres poświęcony problemom metodologii, Turyn 1961 — ogólnokrajowy zjazd logików, Bari 1962 — kongres Włoskiego Towarzystwa Filo-

zoficznego poświęcony problematyce stosunków pomiędzy filozofią a nauką i techniką, Perugia 1965 — kongres WTF poświęcony problematyce unifikacji wiedzy, Piza 1967 — kongres WTF pod hasłem „maszyna a człowiek", Turyn 1967 — zjazd poświęcony problemom metodologicznym historii nauk.

W roku 1945 założone zostało czasopismo „Analisi" (przekształcone później w międzynarodowe czasopismo „Analysis"), a w r. 1946 czasopismo „Sigma". Z połączenia obu tych czasopism powstało w 1949 r. międzynarodowe czasopismo „Methodos", na łamach którego najważniejsze prace z filozofii nauki drukowali: Silvio Ceccato, Ferruccio Rossi-Landi i Giuseppe Vaccarino.

Z pozycji najpierw croceańskich, a następnie zbliżonych do historyzmu Gramsciego zajmował się historią filozofii nauki Francesco Albergamo, autor takich prac jak: *Historia logiki nauk ścisłych* (*Storia della logica delle scienze esatte*, Bari 1947), *Historia logiki nauk empirycznych* (*Storia della logica delle scienze empiriche*, Bari 1952), *Wprowadzenie w logikę nauki* (*Introduzione alla logica della scienza*, Firenze 1956). Wybitnymi historykami filozofii nauki są także Francesco Barone: *Neopozytywizm logiczny (Il neopositivismo logico)*, Torino 1953 i Paolo Filiasi Carcano: *Antymetafizyka i eksperymentalizm (Antimetafisica e sperimentalismo)*, Roma 1941, *Problematyka filozofii współczesnej (Problematica della filosofia odierna)*, Roma 1953.

Spośród filozofów katolickich czołowymi przedstawicielami filozofii nauki są: inżynier Valerio Tonini, matematycy Francesco Severi i Luigi Fantappiè, epistemolog Filippo Selvaggi, a z najmłodszego pokolenia Evandro Agazzi.

Z publikacji marksistowskich poświęconych problematyce filozofii nauki na uwagę zasługuje przede wszystkim monograficzny zeszyt „Critica Marxista Quaderni" z 1972 r. pt. *O marksizmie i naukach* (*Sul marxismo e le scienze*), w którym m.in. zostały zamieszczone następujące rozprawy: Giuseppe Prestipino: *Momenty i „modele" marksistowskiej dialektyki* (*Momenti e „modelli" della dialectica marxista*, s. 7 - 23), Ludovico Geymonat: *Metodologia neopozytywistyczna a materializm dialektyczny* (*Metodologia neopositivistica e materialismo dialettico*, s. 24 - 40), Silvano Tagliagambe: *O materialistycznym ro-*

zumieniu nauk przyrodniczych (*Sulla concezione materialistica delle scienze della natura*, s. 41 - 62), Sandro Petruccioli i Carlo Tarsitani: *„Nie-neutralność" nauki i zaangażowanie badacza* (*„Non neutralità della scienza e impegno del ricercatore*, s. 65 - 89), Bruno Cermignani: *„Dialektyka naukowa" a dialektyka nauki. Problemy marksistowskiej krytyki nauki* (*„Dialettica scientifica" e dialettica della scienza. Problemi della critica marxista della scienza*, s. 90 - 119), Franco Selleri: *O ideologii w fizyce współczesnej* (*Sull'ideologia nella fisica contemporanea*, s. 120 - 150), Ugo Giacomini: *Aspekty i problemy teorii względności* (*Aspetti e problemi della teoria della relatività*, s. 193 - 205), Vittorio Somenzi: *Cybernetyka a materializm dialektyczny* (*Cibernetica e materialismo dialettico*, s. 209 - 219), Franco Graziosi: *Chemia i historia w żywych organizmach* (*Chimica e storia negli organismi viventi*, s. 220 - 240), Giuseppe Di Siena: *Biologia, darwinizm społeczny i marksizm* (*Biologia, darwinismo sociale e marxismo*, s. 241 - 253).

Z pozycji „marksizmu fenomenologicznego" pozornie filozofią nauk przyrodniczych, a w rzeczywistości tendencyjną i powierzchowną krytyką materializmu dialektycznego i stosunków panujących w krajach socjalistycznych zajmuje się Giuseppe Semerari. Zamieszczamy tu jego tekst pt. *Materializm a przyrodoznawstwo*. Drugim tekstem naszego wyboru jest praca marksisty Giuseppe Prestipino: *Nauki przyrodnicze i metoda nauki w ogóle*. Autorem następnego tekstu jest również marksista, Mario Rossi; zamieszczamy tu jego uwagi na temat unifikacji nauk.

Ogólną charakterystykę włoskiej filozofii nauki można znaleźć w następujących pracach:

V. Somenzi: *Scritti italiani di filosofia della scienza, 1939 - 1948, 1949 - 1953, Appendice 1939 - 1953*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia" 1953, nr 6, 1954, nr 5 i 6.

V. Somenzi: *La filosofia e la metodologia della scienza oggi in Italia*, „Man and World", 1969, nr 2, s. 285 - 295.

F. Rossi-Landi i V. Somenzi: *La filosofia della scienza in Italia*, w: *La filosofia contemporanea in Italia*, t. 1, Asti 1958, s. 407 - 432.

GIUSEPPE SEMERARI

Materializm a przyrodoznawstwo (1972)

Przekład fragmentów artykułu *Materialismo e scienza naturale*, zamieszczonego w monotematycznym zeszycie dwumiesięcznika „Aut Aut" (1972, nr 129 - 130) pt. *Dialektyka przyrody a materializm* (s. 118 - 123, 135 - 136).

[...] Jaki sens ma idealizm z materialistycznego punktu widzenia, to sprawa dobrze znana. Mimo to nie zastanawiano się dotąd w sposób dostateczny nad funkcją ideologiczną idealistycznej filozofii historii (Hegla i epigonów Hegla), polegającą na usprawiedliwianiu i konsolidowaniu władzy klas panujących, których mechanizmy zostały chytrze zamaskowane niesprawdzalnymi strukturami Ducha lub Historii, podczas gdy deklarowana redukcja „pragnień, interesów i działań" wszystkich ludzi do roli „narzędzi i środków, którymi duch świata dysponuje do osiągania swojego celu" [1], stanowi teoretyczną przesłonę faktycznej instrumentalizacji, czyli przekształcania we własne narzędzie większości przez mniejszość, która zagarnęła władzę, i „której

---

[1] Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1947, t. 1, s. 76. Por. *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. 1, s. 56.

własne, partykularne interesy zawierają to, co istotne, mianowicie wolę ducha świata" [2]. W pojęciach logiki heglowskiej ulegają metafizycznej (teologicznej) transfiguracji ramy społeczne (uniwersalne, ponieważ społeczne), w obrębie których są unifikowane i dyscyplinowane, według teleologii określonych stosunków władzy, różne przejawy egzystencji ludzkiej. [...]

Można w ten sposób wyjaśnić, dlaczego w historii ruchu komunistycznego powracają, na płaszczyźnie teoretycznej, próby heglizacji marksizmu (podstawowość stosunku Hegel-Marks jako stosunku ciągłości, *Logika* Hegla jako klucz do zrozumienia *Kapitału*, historia jako „historia bez podmiotu" itd.). Wszystko to pojawia się, faktycznie, odpowiednio do praktycznej (i apologetycznej) konieczności ratyfikowania i teoretycznego zagwarantowania, *post festum*, pewnych struktur i organizacji samego ruchu, dla których, w jego obrębie, stosunki są kształtowane jeszcze według modelu kapitalistycznego panowania i poddaństwa zamiast komunistycznego modelu wzajemności i dla których, w związku z tym, powtarza się, również na terenie działalności komunistycznej, sytuacja „władzy obiektywnej, która znajduje się ponad nami, która wzrasta tak, że wymyka się spod naszej kontroli" i staje się „czymś obcym i obiektywnym wobec jednostek; nie jako ich wzajemne stosunki, ale jako ich podporządkowanie stosunkom, które istnieją niezależnie od nich i rodzą się ze zderzenia jednostek wzajemnie sobie obojętnych" [3].

---

[2] Tamże, s. 79. *Wykłady* ... cyt. wyd., s. 45.

[3] K. Marks: *Grundrisse*... przekład włoski: *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1970, t. 1, s. 98. Wywody Semerariego i innych „marksistów feno-

Zdając sobie sprawę z tego, że heglizacja przybiera pozór materialistycznej lektury Hegla, a w rzeczywistości stanowi idealistyczną neutralizację materializmu, trzeba także dodać, że odrzucanie interpretacji heglizującej nie prowadzi w sposób konieczny do restaurowania kombinatu: Kant-Marks-pozytywizm [4]. Prawdziwą alternatywą [dla heglizacji marksizmu] jest [co innego, mianowicie] ujmowanie materializmu historyczno-dialektycznego w jego specyficznej oryginalności i teoretyczno-praktycznej nowości, ponieważ tylko z perspektywy tej oryginalności i nowości można zrozumieć, do jakiego stopnia i w jakiej mierze jest uprawnione, a nie deformujące marksizm, powoływanie się na Hegla czy na Kanta itd [5]. Nie pretendując tu do wyczerpania kwestii zasługujących na znacznie dłuższe rozważania, należy zauważyć, że poza pewnym obszarem, dość szczupłym zresztą, jest czymś całkowicie błędnym wyprowadzanie Marksa z Kanta i Hegla. Gdy u Kanta i Hegla chodzi jedynie o opis istniejącego porządku zjawisk, bądź dlatego, że opisywanie absolutu uważa się za niemożliwe (Kant), bądź też dlatego, że to, co istnieje w postaci zjawiskowej, jest aktualizowaniem się absolutu (Hegel), u Marksa przeciwnie, chodzi o krytykowanie tego, co istnieje, ponieważ jedynie praktyczne zniesienie istniejącego stanu rzeczy umożliwia ten nowy porządek, jaki jest wymagany przez samą zaprzeczającą sobie samej rze-

---

menologicznych" poddaję krytyce w pracy: A. Nowicki: *Marksizm a fenomenologia we współczesnej filozofii włoskiej*, „Studia Filozoficzne" 1975, nr 3 (112), s. 23 - 48 (przekład angielski w „Dialectics and Humanism", 1975, nr 2, s. 157 - 175).

[4] Por. N. Badaloni: *Per il comunismo*, Torino 1972, s. 13.

[5] Tamże, s. 79.

czywistość istniejącego porządku. W przeciwieństwie do Kanta i Hegla, „Marks prowadzi filozofię do zderzenia z istniejącym porządkiem społecznym i czyni ją zdolną do zauważenia jego ograniczoności" [6]. Przez to materialistyczna filozofia historii znajduje się na antypodach idealistycznej filozofii historii (i logiki, która ją podtrzymuje), ponieważ materializm nie ogranicza się do przedstawiania całości struktury społecznej, ale wydobywa tkwiące w niej konflikty i wewnętrzne napięcia [7]. [...] Konsekwentnie, właśnie dlatego, że według Marksa struktura światowego kapitalizmu, będąca rzeczywistą formacją historyczną, a nie tylko strukturą pojęciową, dochodzi do swej krytycznej granicy, nauka i teoria w materializmie historyczno-dialektycznym nie mają jedynie — na sposób idealistyczny — zadań deskryptywnych i retrospektywnych, ale stają się przede wszystkim krytyką istniejącego stanu rzeczy w celu przekształcenia go [...] Tym, co dominuje w kapitalizmie, jest refleksja historyzmu nad tym, co się już dokonało [8] [...], gdy w komunizmie dominuje projektowanie, antycypowanie przyszłości w teraźniejszości, wydobywanie tego, co możliwe, z tego, co realne, w tym sensie, w jakim Ernst Bloch mówi o związku materii z dialektyką i utopii z materią [9]. Dlatego właśnie każdy powrót do kategorii heglowskich i do posługiwania się nimi (albo do kategorii jakiegoś innego autora) na terenie materialistycznym implikuje rady-

---

[6] Tamże, s. 63.

[7] Tamże, s. 68, 163.

[8] Por. J. P. Sartre: *Critica della ragione dialettica*, Milano 1963, t. 1, s. 150.

[9] Por. E. Bloch: *L'arco utopia-materia*, „Aut Aut", 1971, nr 125, s. 18.

kalne przewartościowanie ich sensu i znaczenia w związku z radykalną zmianą perspektywy, jaka dzieli materializm od idealizmu.

Jeżeli takie są podstawowe motywy ściśle teoretyczne koniecznej nieufności wobec heglizacji materializmu, nie mniej doniosłe znaczenie mają motywy praktyczne, o których już wspomniałem, a które dotyczą relacji w obrębie ruchu komunistycznego. [...]

Dialektyka pomiędzy organicznymi relacjami człowieka z naturą i człowieka z drugim człowiekiem znajduje swoją nowoczesną determinację w dialektyce światowego rynku i komunizmu, na której fundamencie materializm wznosi się jako krytyka istniejącego stanu rzeczy w celu przekształcenia go [...] Być może warto w tym punkcie powiedzieć, że f i l o z o f i a p r z y r o d y [10] jest tym obszarem teoretycznym, na którym dziś, lepiej niż na jakimkolwiek innym obszarze, można zweryfikować zarówno a) walkę partyjną pomiędzy idealizmem a materializmem, jak b) skomplikowanie stosunku pomiędzy filozofią a naukami. Obie kwestie są ściśle ze sobą splecione i opowiedzenie się za materializmem stwarza pomiędzy filozofią a naukami inny stosunek niż ten, który jest ustanawiany przez opowiedzenie się za idealizmem. Oczywiście wybór jednego lub drugiego stanowiska to nie jest wcale zajęcie akademickie, ale wyraz teoretyczny praktycznych stanowisk w walce klasowej w obrębie pełnej sprzeczności jedności światowego rynku: stanowiska akceptującego logikę rynku i stanowiska dążącego do jej obalenia w komunizmie [...]

Jak istnieje obiektywna funkcja klasowa idealizmu

---

[10] Podkreślenie tłumacza.

w terminach techniki maskowania rzeczywistości, tak istnieje również funkcja klasowa materializmu w terminach techniki jej odsłaniania. Właśnie dlatego, że wychodzi „od dołu", materializm wymaga, aby wyjaśnianie „wewnętrzne" i „autonomiczne" nauki zostało podporządkowane „zewnętrznemu" i „heteronomicznemu" ujawnieniu jej początku, przyczyny jej ukonstytuowania się, siły społecznej, której jest źródłem i wytworem [...]

To, że materializm jest właściwym kierunkiem, który należy obrać, jeśli się chce zrozumieć, zgodnie z prawdą, dzisiejszy stan i sens przyrodoznawstwa, jest także udowodnione przez materialistyczny zwrot, jaki dokonał się w łonie fenomenologii Husserla, która przedtem była uważana za jeden z najbardziej reprezentatywnych wariantów współczesnej, idealistycznej metanauki. *Kryzys nauk europejskich* stanowi odwrócenie stanowiska *Badań logicznych*. Praca filozofii nie rozpoczyna się już „na górze", na płaszczyźnie pierwszych kategorii nauki pozytywnej, ale „na dole", na płaszczyźnie „świata życia", czyli tego, co przedkategorialne, na płaszczyźnie rzeczywistego świata, który jest światem praktycznych potrzeb, w których tkwią korzenie idealizacji i formalizacji nauki pozytywnej, konstruowanych przez intencjonalne operacje ludzkie [...]

Pewne fundamentalne analogie i konwergencje pomiędzy fenomenologią *Kryzysu nauk europejskich* a materializmem historycznym i dialektycznym były już pokazywane w ciągu ostatnich dziesięciu lat [11]. Ale

---

[11] Por. E. Paci: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, tegoż: *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, „Aut Aut", 1963, nr 73 [fragmenty przekładu tego tekstu zostały zamieszczone w niniejszym wybo-

nawet, jeśli uwzględnić różnice, to i tak pozostaje faktem, że wraz z *Kryzysem* i innymi pismami Husserla, które przygotowują tę książkę albo ją obudowują — od *Idei II* do *Logiki formalnej i transcendentalnej* i do *Doświadczenia i sądu* — przeprowadzana jest najpoważniejsza samokrytyka w sensie materialistycznym nowożytnej filozofii burżuazyjnej. [...]

---

rze — przypis tłumacza], tegoż: *Fenomenologia e dialettica. La fenomenologia e la fondazione dell'economia politica*, „Aut Aut", 1970, nr 116, G. Semerari: *La lotta per la scienza*, Milano 1965 i tegoż: *L'alternativa fenomenologica*, 1970, nr 119 - 120.

GIUSEPPE PRESTIPINO

Nauki „przyrodnicze" a metoda nauki w ogóle (1973)

Przekład fragmentów rozdz. 12 — *Le scienze „naturali" e il metodo della scienza in generale*, książki *Natura e società. Per una nuova lettura di Engels*, Roma 1973, s. 202 - 203, 205 - - 206, 210 - 211.

[...] W rozważaniach Engelsa jest, być może, zawarta *implicite* odpowiedź na pytania, które pojawiły się w dyskusji, jaka miała miejsce w 1962 r. pomiędzy zwolennikami „koła" konkret-abstrakt-konkret a zwolennikami metody poruszającej się od abstrakcji do konkretu. Z jednej strony ogólnikowo gnoseologiczny punkt widzenia, twierdzenie o kole konkret-abstrakt--konkret (Galvano Della Volpe i jego szkoła) wydaje się oczywiście uzasadnione, ale z punktu widzenia ściśle epistemologicznego (a to jest właśnie punkt widzenia przyjęty przez Marksa i Engelsa w ich wypowiedziach na temat metody naukowej) jedynym prawidłowym sposobem jest postępowanie od abstrakcji do konkretu, zgodnie z interpretacją proponowaną wówczas przez Luporiniego [1]. [...]

[1] Dyskusja toczyła się na łamach tygodnika „Rinascita" w lecie 1962 r. i wzięli w niej udział, można powiedzieć, wszyscy włoscy filozofowie marksiści. Wypowiedź C. Lupo-

Brak ścisłej równoległości metodologicznej pomiędzy badaniem naukowym a wynalazczością techniczną (*lo scarto metodologico*) powoduje, że badania naukowe są tym bardziej płodne w pożyteczne zastosowania, im większy obszar „bezinteresowności" pozostawiony jest momentowi teoretycznemu; w tym właśnie wyraża się dialektyka tych dwóch momentów: teoretycznego i praktycznego.

Jest to równoważne z twierdzeniem, zgodnym ze stanowiskiem Einsteina i Darwina (a także Engelsa, któremu Popper nie przypisuje żadnej zasługi [2]), że nie istnieje żadna nauka indukcyjna, jeśli przez indukcję rozumie się budowę teorii na podstawie pewnej liczby obserwacji, a nie wstępną, zwykłą funkcję gnoseologiczną praktycznego doświadczenia. W działalności naukowej, we właściwym znaczeniu tego słowa, obserwacje — jak to widzieliśmy — wynikają z teorii, są planowane i kierowane przez teorie [3]. [...]

---

riniego ukazała się w numerze z 23 czerwca, N. Badaloniego — 28 lipca. Wypowiedź G. Della Volpego została przedrukowana w jego książce: *Logica come scienza storica* (wyd. 2, Roma 1973, s. 271, 286). Co się tyczy metody *Kapitału*, E. Fiorani (autorka książki *Friedrich Engels e il materialismo dialettico*, Milano 1971) przyłącza się do stanowiska tych, którzy preferują postępowanie „od abstrakcji do konkretu". [...]

[2] Por. K. R. Popper: *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, Torino 1969, s. 139 - 141 [w dalszym ciągu tego przypisu Prestipino powołuje się na dwie rumuńskie prace o Engelsie — przypis tłumacza].

[3] W obszernym przypisie Prestipino przytacza poglądy takich autorów, jak E. Nagel, C. Hempel, K. R. Popper, G. Bachelard, N. R. Hanson i in. zgodnych co do tego, że nasze obserwacje zakładają uprzednio jakąś teorię (przypis tłumacza).

Czynnikiem historyczno-kulturalnym, z którym musiał się liczyć Lukács z *Historii i świadomości klasowej*, Korsch, i oczywiście szkoła frankfurcka i A. Schmidt, a także Gramsci (i odrodzenie marksizmu we Włoszech, zarówno w kręgu problematyki Gramsciego, jak i poza nią) jest neoidealizm w swoich rozmaitych wariantach narodowych i odnośnych implikacjach gnoseologicznych: a więc niemiecki, witalistyczny (mamy tu na myśli wpływ na pierwsze ujęcie „całości" przez Lukácsa oraz na fenomenologię Banfiego [4]) lub związany z historyzmem i towarzyszącymi mu teoretyzacjami o konotacji indywidualnej i epistemologicznie niepowtarzalnej, każdej epoki historycznej oraz o radykalnej odmienności metod nauk przyrodniczych i nauk o kulturze [5], oraz neoidealizm włoski, aktualistyczny i croceański (ten ostatni związany także z instrumentalistyczną deprecjacją nauki i z bergsonizmem).

Przekład na język marksistowski neokantowskich, neoidealistycznych, instrumentalistycznych, pragmatystycznych, operacjonistycznych koncepcji nauki oznacza próbę asymilowania w sposób bezpośredni pojęcia nauki przez pojęcie „pracy". Próbę tę widać u A. Schmidta, kiedy stawia zarzuty Engelsowi [...] czy kiedy cytuje Marksa [...].

Ale nauki nie można włączać do pojęcia pracy, chy-

---

[4] Por. zwłaszcza pracę zbiorową: *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del convegno di studi banfiani* (Reggio Emilia, 13 - 14 maja 1967 r.), Firenze 1969 i L. Sichirollo: *Il marxismo in Banfi*, „Critica Marxista", 1967, nr 3.

[5] O historyzmie niemieckim por. G. Rocci: *Idealismo, realismo e conoscenza scientifica*, „De Homine", 1967, nr 21.

ba że mowa o jej pochodzeniu (co oczywiście nie jest rzeczą błahą); i związek genetyczny pomiędzy pracą a nauką nie może być sprowadzany do związku pomiędzy materią (czy przyrodą) a pracą, który oczywiście stanowi jego przesłankę, ponieważ w związku pomiędzy pracą a nauką ulegają dokładnemu odwróceniu terminy stosunku pomiędzy pracą a „materią pierwszą". Gdy bowiem faktycznie specyficzną funkcją pracy jest, jak o tym już mówiliśmy, niszczenie materii pierwszej, a więc niszczenie przyrody samej w sobie, żeby przekształcić ją w wartości użytkowe, mniej lub bardziej efemeryczne, przeznaczone do pochłonięcia w nieustannym procesie spożywania, to nauka, przeciwnie, ucieleśnia w systemie stałych odnoszących się do „materii pierwszej" sam zmienny los jej możliwych wykorzystywań, dążąc do odkrycia (i do „zabezpieczenia") materiału obiektywnego (a więc na przykład do zachowania w postaci nienaruszonej okruchów globu księżycowego), podporządkowując jej swoje własne subiektywne narzędzia i aparaturę techniczną (albo „formy używania") swojego konkretnego podejścia, oczywiście historycznie uwarunkowanego, do tego materiału. Jeżeli później z takiej „bezinteresowności" wyrasta jeszcze szerszy wachlarz możliwych sposobów wykorzystywania i spożywania, a więc „niszczenia" przedmiotu naturalnego czy w ogóle rzeczywistego, to te późniejsze skutki [badań naukowych] stanowią właśnie „dialektyczną sprzeczność", na mocy której, na pewnym szczeblu rozwoju, jak mówił Marks, proces wytwarzania staje się sferą zastosowań nauki, czyli z pierwotnego warunku przekształca się w technologiczne odgałęzienie nauki.

I to jest właśnie racja, dla której wśród nas, marksistów, nie budzi żadnego niepokoju fakt, że nauka zajmuje się organizowaniem lotów na Księżyc: wcześniej czy później zaowocują one wzmocnieniem zdolności pracy ludzkiej do zaspokajania bezpośrednich potrzeb samych ludzi. [...]

M A R I O R O S S I

Problem unifikacji nauk (1974)

Przekład fragmentów książki *Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 400, 512 - 513.

[...] Cechą charakterystyczną, która najbardziej odróżnia „dwie kultury" [humanistyczną i scjentystyczną] i przez którą mówienie o dwóch kulturach wydaje się uzasadnione do tego stopnia, że aż może budzić niepokój, nie jest bynajmniej to, że są one od siebie oddzielone jako [dwa odrębne] sektory, w tym sensie, że humaniści [rzekomo] nie interesują się naukami [przyrodniczymi], a uczeni [rzekomo] nie interesują się literaturą, sztuką czy filozofią, co nawet gdyby było prawdą — a wcale nią nie jest [1] — stanowiłoby tylko problem indywidualnych zachowań na średnim poziomie. [...]

Rzecz w tym, że jest właśnie przeciwnie; zjawisko „dwóch kultur" nie polega na ich separacji, ale na tym, że przeciwstawiają się sobie w taki sposób, że

---

[1] Zauważył to również Giulio Preti: *Retorica e logica*, Torino 1968; pierwsza część tej książki poświęcona jest właśnie polemice dotyczącej „dwóch kultur".

każda z nich chce właśnie wytworzyć pewną unifikację wiedzy jako encyklopedię nauk na swój własny rachunek, a więc na bazie swoich własnych tradycji historycznych i swoich własnych podstawowych pojęć, zgodnie z kierunkiem własnych metod operacyjnych, starając się wchłonąć i sprowadzić do własnych pojęcia i metody kultury przeciwstawnej. [...]

Jaką postawę materializm historyczny może i powinien zająć wobec problemu unifikacji wiedzy jako encyklopedii nauk? [...] Odpowiedź materialistyczna jest wyraźnie negatywna wobec takiej unifikacji, która byłaby tylko unifikacją wiedzy, czyli dotyczyła wyłącznie obszaru nadbudowy; ta unifikacja, do której dąży materializm historyczny, jest zadaniem znacznie bardziej ambitnym: dotyczy bowiem zarówno bazy jak nadbudowy, które Marks chce widzieć jako jedność bez sprzeczności w warunkach historycznych, usytuowanych bynajmniej nie na kresie czasów, ale po prostu po kresie epoki burżuazyjno-kapitalistycznej. [...]

Żeby uczynić to, materializm historyczny powinien widzieć całość obszarów produkcyjnych i u r z e c z y w i s t n i a ć — to właściwsze słowo, niż „podtrzymywać" czy „pragnąć" — encyklopedię tych nauk, które służą do analizowania tych obszarów i których kompetencjom nie jest obca żadna ludzka działalność produkcyjna, zarówno ekonomiczna czy społeczna, jak polityczna, prawna czy kulturalna; encyklopedię, która nie będzie polegała na spokojnym zbieraniu rezultatów tych działań i tych nauk, ale musi badać wszystkie stosunki i powiązania pomiędzy nimi, aby wykrywać wszystkie sprzeczności, które pojawiają się między treścią a metodami poszczególnych nauk, jako odpowiednik ogólnej sprzeczności pomiędzy bazą a nadbudową.

Krótko mówiąc, w swoim momencie krytycznym materializm historyczny musi właśnie realizować encyklopedię krytyczną i historyczno-funkcjonalną nauk i ich treści, które, w ostatecznej instancji, odnoszą się do problemów bazy.

Ta postawa krytyczna jest z pewnością w całości zawarta w momencie teoretycznym koncepcji materialistycznej. W ten sposób powstaje problem jej stosunku do praktyki i działalności rewolucyjnej, problem, który dziś przedstawia się dla nas w terminach częściowo różnych od tych, w jakich przedstawiał się Marksowi, a to z tego prostego powodu, że posiadamy doświadczenia, których Marks nie miał, doświadczenia wielu rewolucji socjalistycznych i różnych prób wprowadzania socjalizmu, a także drugiego stulecia walk partii robotniczych przeciwko państwom burżuazyjnym.

Część siódma

SPÓR O HISTORYZM I DIALEKTYKĘ. INTERPRETACJE MARKSIZMU

Przekłady fragmentów prac zamieszczonych w tej siódmej i ostatniej części naszego wyboru pochodzą w połowie z lat sześćdziesiątych, w połowie z lat siedemdziesiątych i ukazują — wprawdzie tylko w jednej, ale filozoficznie doniosłej kwestii — zróżnicowanie w obrębie włoskiego marksizmu.

Kwestię tę można nazywać rozmaicie: „sporem o Hegla" albo „sporem o Engelsa", „sporem o historyzm" albo „sporem o dialektykę" lub szerzej „sporem o metodę". Można tu widzieć także wariant tej kwestii, którą zajmowaliśmy się w pierwszej części wyboru; nazwać ją „sporem o istotę marksizmu", sporem o to, czym jest właściwie marksizm: filozofią czy nauką? teorią czy praktyką?

Każda z tych nazw podkreśla inny aspekt tego samego sporu, a żadna nie oddaje istoty sprawy, ponieważ wszystkie one dotyczą filozoficznej f o r m y wspomnianego zróżnicowania stanowisk, a nie t r e ś c i politycznej, która się pod nią kryje. Akcentowana w pierwszej części wyboru „polityczność" filozofii, w tej części jest absolutnie niewątpliwa i podkreślana niekiedy gwałtownym tonem i ostrością sformułowań, za którą oczywiście nie może ponosić odpowiedzialności autor wyboru, ponieważ nie było bynajmniej jego zadaniem przyciszanie — toczonej we Włoszech — polemiki i takie wybieranie i okrawanie tekstów, aby mówiły tylko to, co pragniemy usłyszeć, a więc były dostosowane do n a s z e j interpretacji marksizmu jako materalizmu dialektycznego.

Mario Dal Pra w książce o dialektyce u Marksa pokazuje, jak Marks „nawiązuje" do Hegla i „odrywa się" od Hegla

(s. 426), Cleto Carbonara pokazuje różnice pomiędzy marksowskim a heglowskim pojęciem wolności (s. 433). Obaj autorzy są filozofami akademickimi, rozpatrującymi te problemy przede wszystkim z punktu widzenia historii filozofii.

Nicola Badaloni jest nie tylko historykiem filozofii, ale także i przede wszystkim działaczem politycznym, komunistą, którego rozważania filozoficzne są nierozerwalnie splecione z zagadnieniami politycznej strategii Partii. Jego książka z 1962 r., której fragmenty weszły do niniejszego wyboru, sygnalizuje swoim tytułem *Marksizm jako historyzm* typ interpretacji nawiązujący do historyzmu Gramsciego (s. 441).

Galvano Della Volpe był przedstawicielem całkowicie odmiennej interpretacji marksizmu. Wyrastała ona z wypracowanej przez niego jeszcze w latach dwudziestych interpretacji Hegla, podkreślającej jednostronnie jego antyempiryzm, irracjonalizm, romantyzm, teologię. Warto w tym miejscu przypomnieć, że o tej interpretacji mówił, oceniając ją bardzo krytycznie — i to już w 1931 r. — marksista polski, Stefan Rudniański (odczyt z 14 XII 1931 r. pt. *Losy dziejowe heglizmu*, wygłoszony w Warszawskim Towarzystwie Filozoficznym, por. „Ruch Filozoficzny", t. 12, 1930 - 1931, nr 1 - 10, s. 227). Marksizmowi „heglizującemu" Della Volpe przeciwstawiał scjentystyczną interpretację marksizmu, według której marksizm nie posiada żadnej własnej oryginalnej metody, ale posługuje się — w naukach społecznych — taką samą metodą jak wszystkie nauki, tzn. od konkretu przez abstrakcję do konkretu (s. 457).

Lucio Colletti — podobnie jak Della Volpe — odcina marksizm nie tylko od Hegla, ale również od dialektyki. Początkowo zamierzaliśmy dać w naszym wyborze obszerne fragmenty z jego książki *Marksizm a Hegel* (1969), ale w 1974 r. ukazał się głośny *Wywiad polityczno-filozoficzny*, w którym Colletti wycofał się z wielu poprzednich sformułowań, a w pracy z tego samego roku pt. *Marksizm a dialektyka* wyraził swoje obecne stanowisko, w którym myśl o „kryzysie marksizmu" nie powinna nas dziwić, ponieważ stanowi zwykłą psychologiczną konsekwencję opuszczenia przez Collettiego szeregów Partii (s. 462).

Komunista Giuseppe Vacca należy do tych marksistów włos-

kich, którzy z całą powagą odnieśli się do tych propozycji interpretacyjnych, jakie wysunął Galvano Della Volpe i starali się dać dokładnie wyważoną ocenę dellavolpizmu: krytyczną, ale taką, żeby nie uronić tego, co było w nim cenne (s. 466).

Luciano Gruppi, wyrażający w swoich pracach oficjalne stanowisko Włoskiej Partii Komunistycznej, precyzuje w wybranym przez nas tekście stosunek marksizmu do niemarksistowskich kierunków filozoficznych (s. 474).

Enzo Paci daje nową interpretację marksizmu: nie heglizującą, nie scjentystyczną, ale fenomenologiczną. Zamiast relacji pomiędzy Marksem a Heglem rozważana tu jest — jako problem centralny — relacja pomiędzy Marksem a Husserlem (s. 478). W tym miejscu proponuje się czytelnikowi przerwanie lektury i powrót do części szóstej, w której zamieściliśmy pewien tekst (Giuseppe Semerari: *Materializm a przyrodoznawstwo*), pisany również z tych samych pozycji „marksizmu fenomenologicznego" i tylko pozornie należący do problematyki sugerowanej tytułem, a w rzeczywistości będący głosem w dyskusji na temat interpretacji marksizmu. Należy więc przeczytać ten tekst jeszcze raz, traktując go tym razem jako integralny składnik tej części naszego wyboru.

Po Pacim i Semerarim przechodzimy do ich mistrza, Antonia Banfiego, który — jak o tym już była mowa we wstępie — wprowadził w okresie międzywojennym do Włoch fenomenologię, a po wojnie, jako marksista i komunista wypowiadał się w swojej interpretacji marksizmu przeciwko modnej w latach czterdziestych i pięćdziesiątych (we Francji i we Włoszech) redukcji marksizmu do egzystencjalistycznej antropologii. Zamiast Banfiego przemawia do nas jednak w tym wyborze jego uczeń, Fulvio Papi, autor obszernej monografii o Banfim, z której wybraliśmy fragment skierowany przeciwko przekładaniu marksizmu na język egzystencjalistyczny (s. 496).

Podobnie jak Badaloni, również jego mistrz, Cesare Luporini jest nie tylko historykiem filozofii, ale również działaczem politycznym (był senatorem z ramienia Włoskiej Partii Komunistycznej i członkiem Komitetu Centralnego). W jego pracy *Marks według Marksa* (1972), z której tu zamieszczamy obszerny fragment, na uwagę zasługuje przede wszystkim

„wgryzanie się" w niemiecki oryginał najtrudniejszych tekstów Marksa i Engelsa, ilustrujące wysoki jakościowo poziom współczesnej włoskiej marksologii i engelsologii. W pracy tej Luporini, który niegdyś — przeciwko dellavolpistom — bronił dialektyki i historyzmu, teraz wystąpił jako skrajny przeciwnik historyzmu (s. 502).

Tekst Luporiniego przeciwstawia — w sposób drastyczny — Marksa, jako zwolennika metody „logicznej", Engelsowi, jako zwolennikowi pozytywistycznej metody „historycznej", bagatelizującemu różnice pomiędzy „sposobem historycznym" a „sposobem logicznym" i „nie rozumiejącemu" ani faktycznej relacji zachodzącej pomiędzy Marksem a Heglem, ani „metody" faktycznie stosowanej przez Marksa. Stanowisko takie budzi nie tylko nasz sprzeciw. Na przykład, bliski Badaloniemu komunista, członek redakcji czasopisma „Critica Marxista", Giuseppe Prestipino, w swojej książce z 1973 r. będącej zasadniczo słuszną „obroną Engelsa" przed gwałtownymi atakami ze strony wielu włoskich marksistów polemizuje z Luporinim, stawiając pytanie: *„Czy aby na pewno Engels nie zrozumiał Marksa?"* (s. 523).

Na kilka lat przed Prestipinem z pryncypialną „obroną Engelsa" wystąpił Sebastiano Timpanaro, pokazując wielki wkład tego współtwórcy marksizmu do materialistycznej filozofii kultury (s. 530). Marksistowską filozofię kultury rozwija także Mario Rossi, ujmując w nowy, niezmiernie interesujący sposób relację pomiędzy kulturą a rewolucją, w oparciu o autentycznie marksistowską myśl, że zarówno kulturą jak rewolucją jesteśmy my sami (s. 544).

Współczesna filozofia włoska, a zwłaszcza filozofia marksistowska, jest znacznie bogatsza w postacie i problemy, niż o tym można by sądzić na podstawie niniejszego wyboru.

Dla głębszego wniknięcia w problemy współczesnej filozofii marksistowskiej we Włoszech należałoby przede wszystkim sięgnąć do kompletów takich czasopism jak „Critica Marxista", „Rinascita", „Aut Aut", „Quaderni Piacentini", „Ideologie". Z ogólnych opracowań na uwagę zasługują zwłaszcza trzy wybory tekstów:

N. Badaloni: *Il marxismo italiano degli anni sessanta,* Roma 1971,

G. Vacca: *Politica e teoria nel marxismo italiano 1959 - 1969,* Bari 1972,

F. Cassano: *Marxismo e filosofia in Italia 1958 - 1971,* Bari 1973,

oraz takie prace ze współczesnej historii włoskiego marksizmu jak:

V. Gerratana: *Ricerche di storia del marxismo,* Roma 1972,

A. Zanardo: *Filosofia e socialismo,* Roma 1974.

M A R I O D A L P R A

Dialektyka u Marksa (1965)

Przekład fragmentów książki *La dialettica in Marx*, Bari 1965, s. 7 - 9, 14 - 15, 186 - 190.

[Norberto] Bobbio [w artykule z 1958 r. pt. *Dialektyka u Marksa*] pisze, że jakkolwiek jest prawdą to, że w *Nędzy filozofii* „jest kilka stron poświęconych krytyce doktryny heglowskiej" i że sam Proudhon „został postawiony pod pręgierzem za to, że wpadł w sidła Hegla, to znaczy w czystą dialektykę idej", to przecież jest również prawdą, że „tym, co Marks krytykuje u Hegla, nie jest dialektyka jako taka, ale zawsze spekulatywne posługiwanie się dialektyką, któremu Marks przeciwstawia dialektykę naukową" [...] „Niezależnie zresztą od tego — kończy swoje wywody Bobbio — co sam Marks myślał o dialektyce, jest rzeczą pewną, że jego pojmowanie historii jest koncepcją dialektyczną i że już w jego pierwszych pismach filozoficznych widać stosowanie dialektyki", że problem dialektyki był dla niego „zawsze żywym problemem" i że na bardzo słabym fundamencie oparte jest twierdzenie, jakoby do pełnego zrozumienia dialektyki Marks doszedł dopiero w późnych latach dojrzałości. Liczne prace, które ostatnio były poświęcone myśli

Marksa [przypomnijmy zwłaszcza takich autorów jak G. Lukàcs, H. Popitz, J. Y. Calvez, A. Cornu, J. Hyppolite, E. Thier, M. Rossi] przynoszą szerokie potwierdzenie faktu, że wątek dialektyki jest obecny w myśli Marksa w formie daleko bardziej rozległej i przez znacznie dłuższy okres czasu, niż to sądził H. Lefebvre [w szkicu z 1947 r. pt. *Materializm dialektyczny*]. W każdym razie wydało nam się rzeczą potrzebną podjęcie analitycznego badania dzieł Marksa z punktu widzenia obecności w nich dialektyki, aby ustalić, w jaki sposób rozwijała się i określała jego postawa wobec dialektyki; bo chociaż nie można się zgodzić z Lefebvre'em wówczas, kiedy w sposób zbyt drastyczny oddziela od siebie dwa okresy w działalności Marksa, z których, jego zdaniem, wyłącznie ten drugi, a więc z radykalnym wyłączeniem okresu młodzieńczego, miałby się charakteryzować zbudowaniem doktryny dialektycznej, to przecież trzeba się z nim zgodzić co do tego, że w każdym z dzieł Marksa stosunek wobec dialektyki jest nieco inny i że to zróżnicowanie zasługuje na dokładniejszą analizę. Rozwój myśli Marksa nie jest monolinearny i jednoznaczny, również jeśli chodzi o wątek dialektyki; i chociaż jest ona obecna zawsze na kartach jego prac od tez pracy doktorskiej do *Kapitału*, nie wszędzie jest obecna w taki sam sposób i w tych samych sformułowaniach [...]

Co się tyczy stosunków pomiędzy Marksem a Heglem, jesteśmy już dalecy od czasu, w którym, pod wpływem kultury pozytywistycznej, tracono z oczu pochodzenie myśli Marksa od filozofii heglowskiej i czyniono liczne wysiłki, żeby włączyć, autonomicznie rozważaną, doktrynę marksowską w kontekst ewolucjonizmu i determinizmu pozytywistycznego; później

ściślejsza więź Marksa z filozofią heglowską była podkreślana najpierw przez kierunki neoidealistyczne, zwłaszcza przez Gentilego, a później również przez kierunki bliższe marksizmowi; wiadomo, że batalia, którą Lukács w swojej *Historii i świadomości klasowej* z 1923 r. prowadził przeciwko rewizjonistom, odbywała się pod sztandarem rewaloryzacji marksowskiej metody dialektycznej oraz związków łączących Marksa z Heglem; w ostatnich czasach doszło do wydobycia niektórych takich aspektów doktryny heglowskiej, które ukazywały się — z punktu widzenia wznowionych rozważań nad związkami Hegla z Marksem — w nowym świetle; doszło więc do tego, że zamiast mówić o Marksie jako spadkobiercy Hegla, zaczęło się mówić o Heglu jako prekursorze Marksa. Takiemu ujęciu przeważnie sprzeciwiała się kultura radziecka, zasadniczo niechętna zbytniemu zbliżaniu Marksa do Hegla, mimo stałego przywiązywania wagi do problemów dialektyki; również w obrębie kultury zachodniej, a w szczególności włoskiej zarysowała się ostatnio tendencja do zwrotu w badaniach nad powiązaniami myśli Marksa z myślą Hegla, polegającego na uwypuklaniu uporczywej i stałej krytyki, której Marks poddawał spekulatywną filozofię heglowską, a zwłaszcza jej metodę dialektyczną [Galvano Della Volpe i jego szkoła, w szczególności Mario Rossi].

*

[...] Nie ulega wątpliwości, że Marks bierze z Hegla niektóre formalne elementy własnej analizy pracy wyalienowanej; przede wszystkim typowo heglowska jest jego troska o pojęciowe powiązanie *(concatenazione)*

odpowiadające dialektycznemu ruchowi rzeczywistości; rygor, z jakim jedna pozycja jest wydobywana z drugiej, nie jest niczym innym, jak właśnie samą koniecznością ruchu dialektycznego; nie chodzi tu o pokazanie przypadkowej czy szczególnej ewolucji, ale o odkrycie typowej struktury zdolnej do oświetlenia, w swojej ogólności, wielu szczególnych przypadków. Założywszy, że rzeczywistość znajduje się w rozwoju, chodzi o uchwycenie idealnej formuły, istotnego schematu, który z jednej strony jest w stanie wyjaśnić poszczególne wyrazy rozwoju, a z drugiej ustala ich obiektywną konieczność i trwałą ogólność. Ten schemat wiedzy naukowej, który Hegel kodyfikuje w *Fenomenologii*, jest także schematem, którego trzyma się Marks w swojej analizie pracy wyalienowanej; z tego punktu widzenia analizę tę można nazwać fenomenologią pracy wyalienowanej. Ale od Hegla są wzięte również niektóre treści rozwoju, który jest wyjaśniany przez alienację; wiadomo, na przykład, że Hegel zwracał należytą uwagę na więź pomiędzy człowiekiem a przyrodą i że ujmował tę więź jako relację pomiędzy pracą ludzką a wytworami tej pracy; otóż skoro alienacja pracy ukazuje się przede wszystkim jako alienacja wytworów pracy, a więc jako alienowanie się natury od człowieka, to mamy tu wątek, w którym Marks mógł wykorzystać wskazówki Hegla. To samo można także powiedzieć, w szczególności, o sposobie, w jaki Marks ujmuje alienację pracy jako czynnik działający w stosunkach między ludźmi; wystarczy przypomnieć jak Hegel, w dialektyce stosunków pomiędzy panem a niewolnikiem, podkreślał doniosłość, jaką stosunki utrzymywane przez człowieka z innymi ludźmi mają dla aktywności ludzkiej. Stąd można przejść także do re-

lacji pomiędzy człowiekiem a gatunkiem, czyli zbiorem wszystkich ludzi i z ich kompleksowym rozwojem; to prawda, że w tej szczególnej kwestii bliższe Marksowi są być może sugestie Feuerbacha, ale nie powinno się zapominać o tym, z jaką uporczywością Hegel umieszcza rozwój jednostki w kontekście rozwoju całej ludzkości. Nie jest więc zbyt ryzykownym twierdzenie, że Marks mógł znaleźć w swojej znajomości tekstów heglowskich nie tylko przykład formalnego stosowania poznania fenomenologicznego, ale również wskazanie najważniejszych związków, w które artykułuje się rozwój człowieka, czyli tych splotów, które łączą człowieka bądź to z przyrodą, bądź z własną aktywnością, bądź z innymi ludźmi czy z całością gatunku ludzkiego w jego uniwersalności.

Z drugiej strony, niezaprzeczone nawiązywanie do wymienionych wyżej wątków heglowskich nie powinno prowadzić do utracenia z pola widzenia tego faktu, że Marks przyjął centralny punkt widzenia na alienację pracy, który go wyraźnie odcina od pozycji heglowskich. Bo wprawdzie Hegel, w § 243 swoich *Zarysów filozofii prawa* podkreślał, że „wraz z generalizacją powiązań między ludźmi, za pośrednictwem ich potrzeb i sposobów zdobywania środków do zaspokajania tych potrzeb, wzrasta, z jednej strony, akumulacja bogactw, a z drugiej podział pracy i ograniczoność poszczególnych rodzajów pracy, a w ślad za tym zależność i konieczność klasowa, związana z tą pracą", a w § 244 tejże książki podkreślał, że „popadnięcie wielkiej masy ludzi w stan poniżej pewnego minimum środków do życia, a co za tym idzie, utrata poczucia prawa, sprawiedliwości i godności, poprzez wykonywanie działań i prac cząstkowych, powoduje wytwarzanie się

plebsu, a z drugiej strony wytwarza wielką łatwość koncentrowania się w niewielu rękach nieproporcjonalnie wielkich bogactw". Jak z tego widać, nie chodzi wcale o to, że Hegel takich zjawisk nie zauważał, lecz o to, że Marks zupełnie inne znaczenie przypisuje strukturze fenomenologicznej, w wyniku której — mówiąc słowami Hegla — człowiek „traci poczucie prawa, sprawiedliwości i godności, przez wykonywanie działań i prac cząstkowych". Przede wszystkim alienacja marksowska nie ma wcale tego charakteru duchowego, który przybiera u Hegla i w wyniku którego jest jedną z wielu przejściowych form, prowadzących świadomość do zdobycia samoświadomości; jeżeli z jednej strony Hegel, wskazując na przejściowość sytuacji alienacyjnej, otwiera przed oczyma Marksa perspektywę jej przezwyciężenia, czyli wyzwolenia człowieka, to z drugiej, będąc pewnym, że rozwój duchowy zmierza ku samoświadomości, odbiera warunkom pracy wyalienowanej ich brutalność i nawet częściowo ich realność; otóż Marks, wraz z odrzuceniem przekonania, jakoby Idea była podmiotem historii i wobec tego także przekonania o triumfie wyzwolenia ludzkiego jako rezultatu działania jakiegoś demiurga, ujmuje ze znacznie większym realizmem warunki, w których zachodzi alienacja. Dlatego właśnie Marks sięga do prac ekonomistów, którzy, wprawdzie w sposób ograniczony, analizują warunki rzeczywistego życia. Można powiedzieć, że oderwanie się Marksa od Hegla oznaczało odrzucenie przez niego rozpatrywania fenomenologicznych figur tego, co skończone, jako drugorzędnych wobec rozwiązania zachodzącego w nieskończoności, które zajmuje centralne miejsce w doktrynie heglowskiej; dlatego właśnie Marks oddziela od siebie eksterioryzację (*og-*

gettivazione) i alienację; w przeciwieństwie do Hegla, który rozpatrując je z punktu widzenia rozwiązania w nieskończoności, ujmuje je w jednej i tej samej perspektywie, świadomości, która się wyraża w przedmiocie i w negacji samej siebie, po to, żeby się odzyskać i uwolnić od tego, co obce, Marks, przymierzywszy je do rzeczywistej kondycji ludzkiej, odróżnia je, ponieważ czymś innym jest to, że człowiek pracuje i wyraża w przedmiotach naturalnych rezultat własnej aktywności, a czym innym jest to, że w takim wyrażaniu traci stopniowo i proporcjonalnie swoją godność i wartość. Również i tu Marks chwyta pewien szczególny moment fenomenologii heglowskiej, moment rozwoju dialektycznego oświetlony przez Hegla; ale odrywa go od całej reszty, żeby wyposażyć go w rzeczywisty walor; punktem odniesienia nie jest już aktywność Idei, ale konkretna sytuacja człowieka; dialektyka zostaje przez to sprowadzona z nieba na ziemię; w każdym razie Marks utrzymuje, że sytuacja człowieka, taka jaka historycznie pojawia się przed jego oczyma, może być zrozumiana właśnie dzięki światłu rzucanemu na nią przez fenomenologiczną figurę alienacji [...] Nie ulega wątpliwości, że w ten sposób Marks czyni decydujący i oryginalny krok, właśnie przez to, że stara się wykorzystać na terenie naukowym tę procedurę fenomenologiczną, którą Hegel jako pierwszy zastosował, ale na takim jednolitym i wszechobejmującym tle, które nadawało jej sens dwuznaczny [...] Marks humanizuje fenomenologię heglowską, uwalnia ją od wszelkich reminiscencji teologicznych i nadaje jej wyraźny, realistyczny sens [...]

C L E T O C A R B O N A R A

Pojęcie wolności w heglizmie i w materializmie dialektycznym (1967)

Przekład fragmentu książki *Hegel e Marx nella polemica del diritto pubblico*, Napoli 1967, s. 139 - 145.

[...] Rozważania o wolności to moment centralny zarówno w heglizmie, jak w doktrynie materializmu dialektycznego. Wiemy, czym jest wolność u Hegla: brak uwarunkowań jako duch absolutny, realność uniwersalnego w sobie i dla siebie, samoświadomość jako samorefleksja obiektywnej realności.

Dla materializmu dialektycznego sprawy te przedstawiają się zupełnie inaczej. Tu wolność ma znaczenie pozytywne, związane z formami zbudowanego uspołecznienia i z warunkami życia materialnego. To znaczenie artykułuje się w różne momenty.

Należy więc uwypuklić przede wszystkim dialektyczny, engelsowski sens wolności jako pojawienie się rzeczywistości ludzkiej ponad przyrodą nieorganiczną i ponad innymi żyjącymi istotami; jest to znaczenie, które ociera się o granice metafizyki (bytem jest dla Engelsa przyroda, która posiada swoją dialektykę!) i które jest inne niż u Marksa, zwłaszcza z jego okresu młodzieńczego.

Następnie jest sens wolności jako rozwijanie praktyki: budowa świata stosunków społecznych i historii; panowanie człowieka nad siłami przyrody i modyfikowanie środowiska, w którym człowiek spędza swoje życie.

Wreszcie wolność jako wyzwolenie: wyzwolenie od wszelkich form alienacji: w dziedzinie społeczno-ekonomicznej; w dziedzinie pracy; w dziedzinie ideologii i myśli. To jest właśnie znaczenie związane z najbardziej autentycznym sensem myśli Marksa.

Alienacja społeczna i ekonomiczna, rodząca się z podziału społeczeństwa na klasy i z istnienia prywatnej własności, jest fundamentalną formą alienacji, z której wywodzą się wszystkie inne, ponieważ człowiek — a w szczególności, w myśli Marksa, robotnik — nie należy przez tę alienację do siebie, nie urzeczywistnia swojej świadomości w pełnej autonomii swoich funkcji. Obalenie tej alienacji prowadzi do wyzwolenia człowieka także z innych rodzajów niewoli: praca znów staje się istotą tego, który ją wykonuje i rozwija się dla jego dobra; osoba ludzka zaczyna należeć do samej siebie, również w dziedzinie spekulatywnej i religijnej. W momencie alienacji człowiek zaczyna należeć do kogoś innego, a więc dla wiary religijnej jest stworzeniem należącym do Boga. Po wyzwoleniu od alienacji, kiedy odzyskuje własną wolność, zaczyna dochodzić do przekonania — idąc śladami Feuerbacha — że człowiek należy do samego siebie, a Bóg jest tylko tworem człowieka. [...]

Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy alienacją religijną a alienacją społeczno-ekonomiczną: ta pierwsza jest faktem dotyczącym wnętrza człowieka, zachodzi tylko w sferze jego świadomości, ta druga na-

tomiast zachodzi w rzeczywistym życiu; znosząc własność prywatną człowiek wyzwala się, staje się znów swoją własnością, przywraca sobie swoją egzystencję ludzką, to znaczy społeczną [...]

Likwidacja własności prywatnej — powiedzą później Marks i Engels — nie jest likwidacją osoby ludzkiej, ale tylko likwidacją osobowości burżuazyjnej, likwidacją osoby burżuazyjnego właściciela, który uzurpuje sobie prawo do przywłaszczania produktów społecznych i do wyzyskiwania cudzej pracy.

Wraz z własnością prywatną i z podziałem społeczeństwa na klasy, wolność istnieje tylko dla klasy panującej (dla burżuazji), posiada ona nad resztą społeczeństwa władzę zarówno ekonomiczną, jak ideologiczną. Stąd konieczność, aby wyzwolenie dokonane zostało nie tylko na płaszczyźnie aktywności ekonomicznej i produkcyjnej, ale także na płaszczyźnie myśli; i żeby dokonane zostało drogą rewolucji, czyli obalenia panowania materialnego i duchowego burżuazji przez działalność klasy rewolucyjnej, która właśnie dlatego, że dąży do obalenia władzy jednej z klas, staje się przedstawicielem całego społeczeństwa.

Chwila na rewolucję przychodzi wtedy, kiedy klasa panująca (burżuazja) okazuje się niezdolna do kierowania losami społeczeństwa ludzkiego, do zapewnienia robotnikowi przekształconemu w niewolnika egzystencji w granicach jego niewoli. Przeprowadzenie rewolucji jest możliwe wtedy, kiedy jednostka staje się zdolna do wystąpienia jako człowiek (jako gatunek i podmiot), wyzwalający się z materialnej i duchowej, alienującej niewoli i zdobywający pełne panowanie nad sobą. To stawanie się podmiotem, to reprezentowanie sobą gatunku (to znaczy ludzkości jako takiej,

ogółu, uniwersalności) oznacza, że siły wytwórcze rozwinęły się w taki sposób, że tworzą teraz całość mogącą istnieć tylko w ramach relacji uniwersalnych: wraz ze zmianą sposobu produkcji zmienia się również jednostka, w której zaczyna się rozwijać „całość jej władz". Tylko na tej drodze mogą powstać w społeczeństwie jednostki uniwersalne, „indywidualności kompletne", zdolne do przekształcenia się, w swojej zbiorowości, z sumy jednostek w żywy społeczny organizm, czyli we wszystkich, zarówno w aktywności produkcyjnej, jak w korzystaniu z wyprodukowanych dóbr. Ta głęboka przemiana zarówno struktur jednostek, jak społeczeństwa oznaczać będzie całkowite wyzwolenie, ufundowanie „stosunków uniwersalnych" i wreszcie komunizm: zniesienie prywatnej własności, zniesienie społeczeństwa klasowego. Wraz z rewolucją komunistyczną robotnik z jednej strony wyzwoli swoją osobowość w uniwersalności stosunków (nie będzie więc już — jako osoba odtąd uniwersalna — zwykłym narzędziem produkcji); z drugiej strony władza publiczna straci charakter polityczny: zaniknie państwo jako „władza klasy zorganizowanej dla uciskania drugiej klasy". Po likwidacji partykularnych stosunków produkcji, po likwidacji antagonizmu klasowego, powstanie „społeczeństwo, w którym swobodny rozwój każdego będzie warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich". Uniwersalne i wspólnotowe zrzeszenie ludzi pracy zajmie miejsce państwa jako organizmu politycznego.

W tym momencie, dla przeprowadzenia konfrontacji pomiędzy stanowiskiem Hegla a stanowiskiem Marksa, należy przede wszystkim zauważyć następującą różnicę: społeczeństwo ludzkie i jego organizacja mają u Hegla

podstawę naturalną — w ostatniej instancji ideę jako racjonalność obecną w historii — natomiast, według Marksa, mają one swój początek w faktycznych sytuacjach historycznych i wraz z nimi zmieniają się. W szczególności, przewidywany w perspektywie przyszłości zanik państwa oznacza, że przyczyną jego powstania nie był obiektywny cel absolutnej etyczności, ale pewien kompleks okoliczności, a w szczególności przemoc jednej z klas, która wykorzystując swoje uprzywilejowane położenie, wynikające z empirycznego faktu podziału pracy, odpowiednio zorganizowała się, żeby sprawować władzę nad innymi klasami. Empiryczny, historyczny początek władzy demityzuje jej ideę, ściągając ją na płaszczyznę spraw ludzkich, ich woli, ich aktywności, ich pracy, natomiast dla Hegla władza [państwowa] była pochodem Boga przez świat.

Trzecia forma wolności jako wyzwolenia zachodzi, według Marksa, po jej urzeczywistnieniu się na płaszczyźnie ekonomiczno-społecznej i na płaszczyźnie pracy, na polu ideologii. Wszystkie te trzy formy są połączone jednością fundamentu, który je warunkuje, a którym jest życie materialne, potrzeby człowieka konkretnego, którego istotą jest cielesność a nie idea, która w swoim procesie dialektycznym, u Hegla, staje się przyrodą i duchem, podmiotem empirycznym i podmiotem absolutnym.

Wyzwolenie w dziedzinie ideologicznej nie jest tylko — tak jak u Feuerbacha — wyzwoleniem od wiary w Boga stwórcę (teraz bowiem człowiek dochodzi do przekonania, że jest stwórcą Boga, odwracając tradycyjny, mityczny stosunek ontologiczny), ale jest także i przede wszystkim demityzacją samej ideologii, która — u Hegla i w atmosferze wytworzonej przez he-

glizm — pretendowała do tego, że porusza i zmienia świat samą czystą (a Marks dodałby także: abstrakcyjną) siłą idej.

Trzeba w tym miejscu odróżnić idealizm heglowski od „ideologii niemieckiej", której Marks i Engels, inspirowani przez nią, poświęcili sławne dzieło krytyczne, wymieniające ją w tytule. Ideologowie niemieccy krytykowali Hegla, ale ich polemika polegała tylko na tym, że brali jakiś jeden aspekt heglizmu, jedną czy drugą kategorię i czynili z niej broń przeciwko całemu systemowi, natomiast w zgodzie z Heglem zachowywali zasadę, że idea porusza historią, chociaż nadawali tej idei inne miana, jak substancja, samoświadomość, gatunek, jedyny, człowiek i tak dalej. Jest więc jasne, że Marks i Engels, występując przeciwko ideologom, polemizują w ostatecznej instancji z samym Heglem, krytykując u niego przede wszystkim to, że uznał ideę za istotę rzeczywistości i zasadę historii.

Dla Marksa i dla Engelsa „pierwszą przesłanką całej historii jest istnienie żywych ludzkich osobników": ludzie mają ciało i w związku z tym wchodzą w stosunki z materialną przyrodą i oddziałują na nią aktywnie i przekształcają ją. A więc żeby dać racjonalne wyjaśnienie świata, trzeba pójść w przeciwnym kierunku niż Hegel i hegliści, a więc nie od nieba do ziemi, ale od ziemi do nieba: trzeba wychodzić nie od tego, co się myśli, przedstawia, wyobraża, aby dojść do żywych ludzi, a więc nie należy zakładać autonomii moralności, religii, metafizyki i odpowiadających im form świadomości, ale trzeba za podstawę wziąć ludzi konkretnych, którzy rozwijają produkcję materialną i materialne stosunki, przekształcając wraz z tą rzeczywistością „również własne myśli i produkty tych myśli".

„To nie świadomość określa życie, ale życie określa świadomość".

Uwolnienie się od ideologicznego abstrakcjonizmu oznacza dla Marksa ulokowanie się na planie spekulacyjnym zupełnie innym niż plan Hegla. Charakteryzują go następujące momenty:

To nie idea porusza świat i nie duch zamyka system rzeczywistości: miejsce poznania absolutnego zajmuje poznanie historyczne, właściwe dla danego czasu i okoliczności. Z tego nowego punktu widzenia, filozofia nie utożsamia się z pozaczasowym aktem autorefleksji, ale przedstawia się jako doktryna praktyki, doktryna wyzwolenia człowieka historycznie konkretnego, doktryna odwrócenia, czyli rewolucji. Myślenie towarzyszy praktyce: wyprzedza ją i idzie w ślad za nią (w świadomości filozofa odbija się kryzys, wynikający ze społecznych napięć epoki, a z tej świadomości rodzi się pozytywna działalność) i w każdym przypadku jest z nią związane (a nie ustanowione ponad nią jako [rzekomy] rozwój dialektyczny uniwersalnej racjonalności).

Universale (powszechnik) nie jest — na sposób platoński — ideą realną samą w sobie, według której powinien przebiegać tok wydarzeń, ani nie znajduje się w świadomości jako idea wrodzona (dowód ontologiczny jest niemożliwy, natomiast Hegel, jak wiemy, opowiada się za tym dowodem), ale rodzi się w umysłach ludzkich w kontakcie z istniejącą rzeczywistością; na miejsce średniowiecznego realizmu przychodzi konceptualizm, którego przesłanką jest doświadczenie szczególnego. To nie idea gruszki sprawia, że drzewo rodzi owoce, ale obserwacja dojrzewania owoców sprawia, że w moim umyśle powstają odpowiednie pojęcia.

Tok rzeczywistych wydarzeń nie przeistacza się w pozaczasowy proces dialektyczny, zmierzający do roztopienia się w absolutnej samoświadomości, w akcie czysto kontemplatywnym; ani filozofia nie jest zmuszona do wylatywania, jak ptak Minerwy, tylko nocą, kiedy wszystko jest już zakończone (a rzeczywistość, w swoich idealnych formach, które dla Hegla są właściwą rzeczywistością, jest już cała, w wieczności, gotowa, zakończona!); tym, co istotne, jest praktyka, myśl, która rodzi się z działania i przekształca w działanie.

Myśl nie jest ani pozaczasowa, ani oparta na obecności ducha absolutnego w sobie dla siebie, ale rodzi się w mózgu żywego człowieka, filozofa, który myśli nie dlatego, że uczestniczy w absolucie, ale tylko dlatego, że jest istotą żywą i znajduje się w stałym kontakcie z materialnością świata cielesnego.

Cóż więc wspólnego, żeby zakończyć te rozważania, mają ze sobą Marks i Hegel?

Racjonalność rzeczywistości: ale dla Hegla jest to racjonalność absolutna, natomiast dla Marksa względna i historycznie uwarunkowana, co oznacza stanowiska głęboko różne.

Następnie, metoda dialektyczna, która zachodzi przez negacje i negacje negacji: ale dla Hegla to idea rozwija się według tego rytmu swojego wewnętrznego trudu (już rozwiązanego w absolutności ostatecznego kresu, który jednocześnie jest przesłanką, z której się wychodzi); dla Marksa, praca oraz forma produkcji i przywłaszczania decyduje o różnicowaniu się kolejnych epok i ich charakterystyce ideologicznej.

W ten sposób w ciągłości historycznej stosunku, w przejściu od Hegla do Marksa, idealizm obiektywny ulega radykalnemu przeistoczeniu.

NICOLA BADALONI

Marksizm jako historyzm (1962)

Przekład fragmentów książki *Marxismo come storicismo*, Milano 1962, s. 189 - 198, 230 - 232, 239, 241 - 242.

[...] Druga sprawa dotyczy ściślej terenu logiki: abstrakcje logiczne w ogóle mogą być uważane jako niezbędne środki dla poznania rzeczywistości. Pisze o tym Lenin: „Myślenie, wznosząc się od konkretu do abstraktu, nie oddala się, jeśli jest poprawne [...] od prawdy, ale się do niej przybliża. Abstrakcja materii, prawa przyrody, abstrakcja wartości itd., słowem, wszystkie abstrakcje naukowe (poprawne, poważne, nie niedorzeczne) odzwierciedlają przyrodę głębiej, wierniej, w sposób bardziej wyczerpujący. Od żywego oglądu do myślenia abstrakcyjnego i od niego do praktyki — taka jest dialektyczna droga poznania prawdy, poznania realności obiektywnej" [1].

Odniesienie do praktyki (to znaczy do żywego doświadczenia, a więc do historii) jest wewnętrznym elementem procesu, którego rezultatem jest przekład ogląd-

---

[1] W. I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 144 - 145.

du na obraz logiczny, który ją charakteryzuje w jej żywej całości, dokonując abstrakcji od tych stosunków, które — choć obecne w żywym oglądzie — nie są istotne dla zrozumienia zjawiska. Jeżeli jednak praktyka jest wewnętrznym elementem refleksji poznawczej, to tej ostatniej nie można uznać za zakończoną na szczeblu abstrakcji. Również człowiek interesów, który włącza się w proces kapitalizmu swoimi praktycznymi decyzjami, potrzebuje abstrakcji; pierwszym krokiem poznania logicznego jest świadomość, że ta abstrakcja nie jest odbiciem jakiejś rzeczywistości wiecznej, ale jest odbiciem jakiegoś momentu historycznego. Tego rodzaju świadomość nie jest jednak jeszcze rzeczywistym poznaniem tego typu społeczeństwa, którę odbija się w tym abstrakcyjnym pojęciu. Żeby dojść do tego drugiego rezultatu, poziom abstrakcji musi zostać przezwyciężony przez integralny albo typowy wykład sposobu, w jaki rzeczywiste instytucje społeczeństwa są rozmieszczone w ich wzajemnym powiązaniu, dając nam w ten sposób możliwość zrekonstruowania określonego stadium rozwoju wyodrębniającego się jakościowo z historii społeczeństwa ludzkiego.

Oznacza to, że trzeba odróżniać od siebie stadium abstrakcji (nawet jeżeli towarzyszy mu świadomość, że odbija ona określoną rzeczywistość historyczną) i stadium konstruowania modelu takiego społeczeństwa, które implikuje nie tylko obecność historyczną, ale również kompletne przenikanie poznawcze jej istoty, a więc tych typowych elementów określonego szczebla rozwoju, które wyciskają swoje decydujące piętno również na reliktach przeszłości.

Rezultat ten może być potwierdzony przez uważną

lekturę tych tekstów marksowskich, w których owo pojęcie powraca [...]

Z tekstów, które przytaczaliśmy, można wydobyć myśl, że termin abstrakcja historyczna, który został użyty przez Marksa, odsyła do wyraźnie sprecyzowanego, rzeczywistego świata historycznego, jako jego źródła; istotnie bowiem jest rzeczą oczywistą, że sformułowane przez Ricarda prawo wartości nie mogło powstać wcześniej niż na określonym szczeblu rozwoju produkcji burżuazyjnej. Nie oznacza to jednak, że to samo prawo zawiera już rzeczywiste elementy historyczne, które je potwierdzają, ponieważ u Ricarda brak jest istotnego elementu (nadwartości), który mógłby pozwolić mu faktycznie (w praktyce) potwierdzić prawo wartości i stworzyć kompletny model społeczeństwa, kompletny również ze względu na swoją wewnętrzną sprzeczność. Konstruowanie modelu jest więc następnym momentem logicznym, w którym wchodzi w grę nie tylko świadomość istniejącego stosunku z określonym typem społeczeństwa, ale również jego wyczerpujący opis, dokonany na podstawie jego typowych elementów.

Można więc wyciągnąć wniosek, że Marks chce zbadać „organiczny związek" stosunków ekonomicznych „w obrębie współczesnego społeczeństwa burżuazyjnego". W abstrakcji rozważanej w sobie jest tylko odbicie określonych warunków historycznych. Te warunki nie są zawarte *explicite* w abstrakcji i nie mogą być z niej wydedukowane; prawdą jest tylko to, że określony poziom abstrakcji staje się możliwy dopiero w określonych warunkach historycznych i że osiągnięcie tego poziomu odsyła faktycznie do tego typu społeczeństwa, którego jest odbiciem. Ale to nie oznacza

jeszcze, że model tego społeczeństwa jest już *explicite* naszkicowany; oznacza tylko, że pojęciowe potwierdzenie odsyła do pracy analizy historycznej, w toku której należy wydobyć ten typ społeczeństwa, który umożliwił tę abstrakcję. Określoność jest więc tylko biernym charakterem abstrakcji i dopiero implikuje pracę poznawczej penetracji tych wzajemnych związków, które dają pełny opis badanego stadium rozwoju społecznego, włącznie z elementami jego sprzeczności.

Czy ta ostatnia uwaga jest tylko natury terminologicznej? Odpowiedź na to pytanie odsyła do niektórych niedawnych dyskusji na ten temat, których tu nie możemy pominąć.

Chodzi przede wszystkim o piękną książkę Ewalda Wasiliewicza Ilienkowa *Dialektyka abstrakcji i konkretu w Kapitale Marksa* oraz o wnikliwą przedmowę pt. *Dialektyka naukowa a teoria wartości,* którą Lucio Colletti poprzedził wspomnianą książkę. Istnieje tyle punktów kontaktu i aprobaty, którą wzbudza dążenie do uwolnienia marksizmu od jego dogmatycznych inkrustacji, że biorąc ogólnie publikacja ta musi być przyjęta z życzliwością. Tu natomiast naszym zamiarem jest podkreślenie kilku punktów, na które nie możemy się zgodzić, a które wydają nam się szczególnie ważne, i to nie tyle, jeśli chodzi o kwestię teoretyczną samą w sobie (marksistowski kierunek w filozofii rozszerza wciąż swój wpływ, a różnice w poglądach mogą być płodne i pobudzające), lecz ze względu na kierunki pracy, które stąd wynikają właśnie w dziedzinie badań historycznych.

Najsłabszą częścią książki Ilienkowa wydaje się rozdział poświęcony problematyce historyzmu. Kluczem

do całej kwestii może być następujące pytanie: czy jest rzeczą uprawnioną mówić o historyzmie marksistowskim? Jeżeli tak, to wówczas cały kompleks krytyk kierowanych pod adresem historyzmu przez Ilienkowa upada, ponieważ godzą one jedynie w historyzm prymitywny, pozbawiony podstawowych narzędzi pojęciowych wypracowanych przez marksizm; jeżeli nie, wówczas wnioski, wynikające z tego, że propozycje badawcze Ilienkowa są suche i ubogie, obracają się z wielką szkodą przeciwko samemu marksizmowi.

Przyjrzyjmy się tej kwestii w sposób bardziej szczegółowy. Ilienkow twierdzi, że „nauka musi wychodzić z tego, z czego wychodzi rzeczywista historia. Logiczny rozwój teoretycznych determinacji musi więc wyrażać historyczny, konkretny proces stawania się i rozwoju przedmiotu. Dedukcja logiczna jest jedynie teoretycznym wyrazem rzeczywistego stawania się historycznego badanej konkretności"; „dedukcja, kiedy opiera się na świadomym historyzmie, staje się jedyną formą logiczną adekwatną do wizji interpretującej przedmiot nie jako dany odwiecznie, ale jako rezultat ruchu historycznego".

Ilienkow jest przekonany, że „analiza najwyższego stadium rozwoju może sama dać historyczne zrozumienie, bez potrzeby przeprowadzania szczegółowych badań nad przeszłością, badań, które w pewnych przypadkach okazują się niezwykle trudne, a w innych, jak na przykład w przypadku zjawisk kosmogonicznych, wręcz niemożliwe". Tej trudności jest zresztą dość łatwo zaradzić, wychodząc z założenia, że „zmiany w nauce są odbiciem znaczących zmian historycznych w strukturze samego przedmiotu. Rozwija się on dość szybko, a etapy historyczne jego rozwoju koin-

cydują z etapami rozwoju nauki i jej kategorii". Również i Marks posługuje się metodą logiczną przy badaniu kategorii wypracowanych przez jego poprzedników; taka metoda jest szczególnie właściwa, „ponieważ od samego początku pozostawia na boku wszystkie te momenty, które mają znaczenie tylko historyczne i które charakteryzują okoliczności mniej lub bardziej przypadkowe, w jakich realizował się rozwój przedmiotu".

Weźmy konkretny przykład badania historycznego; teorię Ricarda; Marks nie poddawał jej „krytycznej konfrontacji z tymi faktami, z których została ona wywiedziona, ale z faktami obserwowanymi na innym poziomie historycznego rozwoju przedmiotu, z tymi faktami, które sam mógł bezpośrednio obserwować". Przy pomocy tej samej metody „możemy poddać krytycznej analizie, na przykład, *Logikę* Hegla nie z punktu widzenia faktów naukowych j e g o epoki, ale z punktu widzenia faktów naukowych n a s z e j epoki, i jako rezultat otrzymamy, z jednej strony, dialektyczne wyjaśnienie tych faktów, a z drugiej, krytyczne, materialistyczne zrozumienie kategorii dialektyki heglowskiej, ich racjonalnego jądra".

Stawiając następnie pytanie ogólne, czy należy (jeśli się chce zrozumieć przedmiot z historycznego punktu widzenia) zaczynać od analizy historii, która mu dała życie, Ilienkow powiada, „że każdy przedmiot, który powstał historycznie, ma za sobą, jako swoją przeszłość, całą nieskończoną historię wszechświata. A więc próba historycznego zrozumienia zjawiska poprzez zbadanie wszystkich procesów i wszystkich przesłanek, które poprzedziły jego narodziny, prowadzi nieuchronnie do złej nieskończoności i w ten sposób nie pozwala

dojść do określonych i konkretnych rezultatów". Istotnie, w jakimś punkcie „jesteśmy zmuszeni zatrzymać się, żeby mieć początek", ale „historyzm abstrakcyjny nie może tu położyć żadnej granicy subiektywizmowi i dowolności". Jedynie metoda określana przez Ilienkowa mianem historyzmu konkretnego pozwala uniknąć tego, żeby „dane konkretne zjawisko historyczne przekształciło się w oczach teoretyka w zjawisko, jeśli nawet nie wieczne, to bardzo dawne, znacznie dłużej istniejące niż w rzeczywistości".

Wkład tak zwanego historyzmu konkretnego należy więc przede wszystkim wiązać z kwestią periodyzacji, albo jak się wyraża Ilienkow, z postulatem ustalenia w sposób ściśle obiektywny tego momentu, od którego rozpoczyna się rzeczywista historia badanego przedmiotu. A po zauważeniu raz jeszcze trudności związanych z uzyskaniem podobnego rezultatu „w morzu realnych faktów historii empirycznej [...] jako że oglądowi i bezpośredniemu przedstawieniu dana jest nie «czysta historia» danego konkretnego przedmiotu, ale niezwykle skomplikowane kłębowisko związanych ze sobą procesów rozwoju, które łączy stosunek wzajemnego oddziaływania na siebie i które przez to zmieniają własną formę przejawiania się", Ilienkow zauważa, że „rozwój logiczny, który koincyduje z historycznym procesem stawania się konkretnej całości, powinien w sposób ścisły określić punkt jej historycznego początku, a następnie śledzić dalszy rozwój w momentach istotnych i koniecznych. Trudność tkwi cała w tym" — kończy Ilienkow, nie ukrywając, że — „dzięki takiej metodzie badania, formacja kapitalistyczna przedstawia się jako system przesłanek historycznych dla narodzin nowego, wyższego systemu sto-

sunków społecznych, czyli socjalizmu, któremu system kapitalistyczny, pod naciskiem własnych wewnętrznych warunków, musi nieuchronnie ustąpić miejsca".

Już na samym początku zaznaczyłem, że ta część książki, w której Ilienkow zajmuje się historyzmem, jest najsłabsza i że inne części zawierają elementy o dużej przenikliwości i doniosłości. Natomiast ocena Collettiego w przedmowie do tej książki jest odmienna; powołuje się on właśnie na tę część, jako na tę, w której, przynajmniej w pewnych momentach, analiza rozwija się ze szczególną siłą i jasnością. W ocenie tej zawarte są elementy przyczyniające się do zafałszowania nowożytnej, aktywnej *(operante)* interpretacji marksizmu.

Spróbujmy, dla wygody czytelnika, wypunktować główne myśli rozważań Ilienkowa nad historyzmem: 1) odróżnianie metody logicznej i metody historycznej, której odbiciem jest odróżnienie historyzmu konkretnego i historyzmu abstrakcyjnego; 2) historyzmem konkretnym jest dla niego ten, który posługuje się dedukcją, integrowaną wprawdzie przez stałe odwoływanie się do empirii; 3) historyzmem konkretnym jest także ten, który potrafi *a priori* ustalić przedmiot badań i jego kontekst; 4) historyzmem abstrakcyjnym jest ten, który gubi się w wielkim morzu faktów, schodząc na manowce złej nieskończoności.

Należałoby przede wszystkim postawić pytanie, zasygnalizowane już na początku, czy historyzm abstrakcyjny jest kierunkiem znajdującym się w obrębie marksizmu, czy też poza nim. Zaczniemy na razie od założenia, że znajduje się w obrębie marksizmu. Abstrakcyjny marksistowski historyzm polega więc na tym, by rozpatrywać fakty w ich empirycznym poja-

wianiu się, aby w świetle posiadanych zasad metodologicznych wydobywać z tych faktów określone wskazówki i rezultaty. Ale skąd abstrakcyjny marksistowski historyzm wydobył owe zasady metodologiczne? Ze studiów nad marksistowską teorią, która staje się dla niego metodologią historii. Wie bowiem dobrze, że Marks postawił sobie w *Kapitale* zadanie przeanalizowania społeczeństwa burżuazyjnego w jego typowych cechach charakterystycznych, które z jednej strony można było obserwować w społeczeństwie angielskim, z drugiej zaś w teoretycznej refleksji klasycznej ekonomii politycznej, i ujawnił w świetle kompleksowych rozważań węzły, których wewnętrzną analizą społeczeństwa burżuazyjnego (opartej na wierze w jego wieczność albo przynajmniej w długie trwanie) nie można było rozwiązać; wie także, iż Marks, żeby dojść do takiego rezultatu przebadał olbrzymi materiał historyczny, analizując w sposób przenikliwy pojęcia, które zdawały się być ustalone z absolutną pewnością, i rozwiązał przy pomocy metody dialektycznej (czyli stwierdzając sprzeczność wówczas, kiedy pojawiała się ona w samej rzeczywistości, a nie jako błąd logiczny) trudności, które były zauważane, ale nie badane przez teoretyków burżuazyjnych. Abstrakcyjny historyk marksistowski wie jednak, że w *Kapitale* nie zostało wyczerpane badanie tego wszystkiego, co powinno być analizowane i badane, wie, że od *Kapitału* nie można wymagać, aby zawierał rozwiązanie problemów, których nie stawiał, i że dla potwierdzenia analizy, dla wzbogacenia jej i uzupełnienia nie ma innego sposobu jak konfrontowanie i sprawdzanie jej w konfrontacji z faktami empirycznymi. Lenin nie kierował swoich pytań wyłącznie pod adresem *Kapitału*, ale również

pod adresem splątanej analizy faktów wsi rosyjskiej, a Gramsci również pod adresem podobnie splątanej historii narodu włoskiego.

Z pewnością abstrakcyjny marksistowski historyzm nie będzie się zbliżał do faktów nieuzbrojony, jak jakiś nowy Savonarola; posiada bowiem za sobą nie tylko teorię wypracowaną przez Marksa, ale również egzemplifikację i wypracowanie teoretyczne, wskazujące na nowe kierunki badań. Najbardziej istotną i charakterystyczną cechą tego wypracowania teoretycznego jest wysunięcie na pierwszy plan aspektów metodologicznych marksizmu; to znaczy wykorzystywanie osiągniętych rezultatów teoretycznych jako metodologicznego narzędzia do nowych badań, które zdałyby sprawę ze szczególnych splotów faktów, które posłużyłyby do rekonstruowania teraźniejszych i przeszłych dziejów nie przez powtarzanie schematów teoretycznych już wyjaśnionych, lecz przez dopasowywanie ich do rzeczywistej historii i jej przebiegu. Jedynie taka transformacja metodologiczna mogłaby pozwolić na dostosowanie rezultatów teoretycznych do doświadczenia w takich przypadkach, gdyby okazało się, że nie są one już zgodne z żywym ruchem rzeczywistości.

Na linii takiej transformacji metodologicznej marksizmu znajdujemy już dzieła Fryderyka Engelsa. To, że myśl Engelsa, z punktu widzenia jej jakości, nie znajduje się na tym samym poziomie, co myśl Marksa, to kwestia wielokrotnie już i słusznie podkreślana; zupełnie inną kwestią jest sprawa słuszności transformacji kierunku, którą narzucała sama konieczność urzeczywistnienia w praktyce sprzeczności zauważonej przez Marksa. Otóż Engels widział z jasnością to, że marksiści powinni przejść do wykorzystywania

zdobyczy teoretycznych i dlatego starał się zachęcać do podejmowania nowych badań.

Metodologiczne wskazówki Engelsa, jeśli chodzi o badania historyczne, można streścić właśnie jako próbę wyeliminowania takiej filozofii historii, w której „na miejsce związku rzeczywistego, jeszcze nie znanego umieszczało się [...] nową tajemniczą opatrzność, nieświadomą, albo zaledwie uświadamianą sobie". Chodziło o to, żeby zamiast metafizycznej opatrzności „ustalić decydujące przyczyny, które w sposób jasny i mętny, w sposób bezpośredni i w formie ideologicznej, a nawet teologicznej, odzwierciedlają się już w umysłach działających mas i ich przywódców [...] jako motywy świadome [...]" Wynikało stąd, że „przynajmniej w historii nowożytnej wszystkie walki polityczne są walkami klasowymi", i w ogóle chodziło nie o to, żeby wymyślać związki w myśli, ale żeby wykrywać je w samych faktach.

Całe teoretyczne i polityczne dzieło ostatniego okresu Engelsa było nastawione na to, żeby wprowadzić do krążenia — w nowych badaniach — teoretyczne konkluzje Marksa, powodując takie metodologiczne otwarcie *(apertura)* marksizmu, które wywodziło się z przesłanki dokonanego odkrycia wewnętrznej dialektyki *Kapitału*. Gdy Marks w swoich pracach z ekonomii politycznej postawił przed sobą problem zrozumienia struktury społeczeństwa kapitalistycznego, Engels postawił teraz problem przechodzenia od jednej formy społeczeństwa do drugiej, sugerując wykorzystanie relacji pomiędzy ilością a jakością dla wyjaśnienia, w jaki sposób w procesie historycznym pojawiają się fakty nowe, przygotowane historycznie w ramach starego społeczeństwa, ale implikujące jego głębokie przeobra-

żenie, polegające akurat na zmianie tych istotnych elementów, które charakteryzowały stary system. Wraz z dialektyką przechodzenia ilości w jakość, metoda logiczna Marksa przekładała na perspektywę metodologiczną drugi ze swych istotnych elementów. Teoria stawała się zdolna do podtrzymywania konkretnych badań historycznych, do rzucania światła na plątaninę faktów empirycznych. W ten sposób upadał zarzut, że poza metodą logiczną nie ma możliwości ustalenia początku, od którego należy zaczynać badania, skoro właśnie badanie to stawało się zdolne do przenikania w głąb różnych poziomów historycznego istnienia ludzkości, czerpiąc inspirację *(mosse)* ze współczesności, która mogła dostarczać reguły metody do stosowania na żywo w badaniach.

Jest rzeczą oczywistą, że taka precyzacja metodologiczna była realną potrzebą powiązania marksizmu z nauką i konkretnym badaniem historycznym; to, że sposoby takiego przechodzenia nie zawsze osiągały te wyżyny teoretyczne, na które wzniósł się Marks, to zupełnie inna sprawa. Gramsci wystąpił z bardzo surową krytyką przekształcania metodologii w metafizykę, polegającą na dedukowaniu rezultatów z metody. Bucharin nigdy nie doszedł do tego, żeby stosować metodę do badań; ze strony niektórych epigonów podejmowane były próby wydobywania rezultatów empirycznych z metody. Trzeba więc było walczyć o metodologię, przeciwstawiając się zastępowaniu badań szkieletem metody. W tej sprawie Gramsci dał bardzo poważny wkład do teoretycznego marksizmu, wskazując na główny szlak badań, którym towarzyszy świadomość metodologiczna i teoretyczna [...]

*

[Norberto] Bobbio zwrócił uwagę na możliwość dwojakiego zdefiniowania marksistowskiej dialektyki: jako współobecności przeciwieństw lub jako przezwyciężania przeciwieństw. Istnienie tych dwóch znaczeń jest przyjmowane przez marksizm: w swoim pierwszym znaczeniu dialektyka jest analizą, odkrywaniem pola relacji i przeciwieństw, w drugim jest ona świadomością, że na formalnym planie logicznym sprzeczności przezwyciężyć nie można. W pierwszym znaczeniu jest ona stwierdzaniem kontrastu i stawia sobie jako zadanie odkrycie, jaka jest jego doniosłość na płaszczyźnie naukowej; w drugim znaczeniu świadomość sprzeczności jest równoznaczna z rozumieniem konieczności takiego przeobrażenia i rozwoju samych rzeczy, aby mogły one stanowić przezwyciężenie realnych stosunków wykrytych przez badanie naukowe. Szczególna doniosłość tego drugiego znaczenia polega na tym, że dostarcza nam ono miernika możliwości przyszłych przeobrażeń (rozumianych jako radykalna eliminacja warunków sprzeczności) już nie na bazie abstrakcji, ale w tej mierze, w jakiej służyła ona do oświetlenia realnego zachowania się badanych zjawisk, które oczywiście istniały również przedtem, zanim zostały przeanalizowane, ale teraz ukazują się w świetle nowej świadomości. Sama nauka staje się w ten sposób jednym z momentów historycznego postępu ludzkości; w szczególności każda stronica *Kapitału* Marksa jest przeniknięta przez taką świadomość, która jest logicznym wyrazem tego rewolucyjnego podłoża, dla którego rzeczywiste rozwiązanie sprzeczności wyraża się w propozycji jakościowego skoku, a więc w możliwości nowego społeczeństwa, w którym historycznie

ukształtowane sprzeczności będą mogły zostać przezwyciężone.

W jakim stopniu do odkrycia tego przełomu [...] przyczyniło się rewolucyjne wykorzystanie heglizmu, to problem historyczny otwarty; w każdym razie jest pewne, że skrajna ostrożność, z jaką niektórzy marksiści starają się obecnie ujmować relację Hegel — Marks, z taką samą jednostronnością i schematyzmem, z jakimi w sposób odmienny ujmowana była ona w przeszłości, każe się domyślać, że nie zrozumiano tego, iż czym innym jest polemika antyspekulatywna, a czym innym rewolucyjny oddech dialektyki. Ryzyko naukowości konstruowanej na bazie samej myśli podkreślał już Marks, czyniąc filozofii spekulatywnej zarzut, że swoim abstrakcyjnym rekonstruowaniem jedności świadczy ona o obecności znacznie głębszej alienacji, która tkwi w samych rzeczach. W każdym razie więc Marks przyznawał wyalienowanej dialektyce pozytywne znaczenie antycypowania w swojej idealnej tkaninie sensu „negacji jako momentu przedmiotowego, roztapiającego w sobie alienację". Nie należy zapominać o tym, że ta elementarna i ogólnikowa świadomość dialektyki przedstawia punkt wyjścia rozumienia współczesnego społeczeństwa dla wielu milionów ludzi, którzy nigdy nie słyszeli słowa „dialektyka". I właśnie na bazie tej elementarnej świadomości pojawia się następne pytanie: co właściwie powinno zostać zanegowane, usunięte? Gdzie w obrębie samej rzeczywistości znajduje się ów decydujący punkt pęknięcia *(rottura)*? Należy zauważyć, że odpowiedź na to pytanie implikuje konfrontację wszystkich poziomów rzeczywistości, żeby wykryć ów decydujący poziom, a następnie, wewnątrz tego poziomu, który w sposób

naukowy został wyodrębniony jako decydujący, wykryć aspekty, które wywierają wpływ na pozostałe. Kapitał wyraża się w serii niezwykle różnych relacji; spośród nich należy wydobyć aspekt istotny, który warunkuje wszystkie pozostałe, w taki sposób, aby zdobyć jednolity klucz dla zrozumienia całego systemu relacji. Ale kiedy ta praca zostanie wykonana, wówczas świadomość rewolucyjna, która w ten sposób osiągnęła dojrzałość, musi teraz wycisnąć własne piętno na wszystkich poziomach, bo bez tego nigdy by nie mógł powstać ten rzeczywisty ruch, który, jako jedyny, jest zdolny do rozwiązania w sposób ostateczny odkrytej sprzeczności. Ruchem tym jest świadoma praktyka ludzka.

Wydaje się więc, że można byłoby ująć dialektykę jako ekwiwalent rozumowania naukowego, do którego dołącza się świadomość, że nie można przezwyciężyć sprzeczności, jeżeli będzie się abstrahować od rzeczywistego węzła praktyki i od tych skoków jakościowych, które praktyka ta umożliwia. Z tego punktu widzenia nie powinny nas wprowadzać w błąd pewne nieprzemyślane interpretacje. *Kapitał* jest bowiem dziełem dialektycznym, czyli analizą rzeczywistości, opartą na takiej podstawowej zasadzie, że sprzeczność, która została odkryta, nie może zostać przezwyciężona w obrębie badanego przedmiotu (społeczeństwa kapitalistycznego) i że dla pogodzenia sprzeczności niezbędna jest praktyka ludzka, która jako jedyna posiada możliwość p r z e z w y c i ę ż e n i a *(superamento)*. Myliłby się więc głęboko ten, kto by twierdził, że *Kapitał* można zredukować do metody naukowej (abstrakcji i analizy), do której dołącza się świadomość historycznego zdeterminowania; do tych dwóch składników musi być do-

dany trzeci, który można streścić jako podstawową zasadę marksistowskiej dialektyki, dla której istniejąca sprzeczność może być przezwyciężona jedynie przez likwidację samego fundamentu sprzeczności; przezwyciężenie to jest historyczną koniecznością, ale nie samo w sobie, lecz wówczas, jeżeli pojawia się w o l a przywrócenia jedności i harmonii na badanym obszarze. [...]

Otwarcie *(apertura)* na praktykę chroni marksizm przed niebezpieczeństwem popadnięcia w dogmatyczne skostnienie; z tego punktu widzenia marksizm posiada swoją wewnętrzną historię, a więc również aspekty, które w swoim czasie posiadały historyczną doniosłość, ale następnie zostały teoretycznie przezwyciężone; wewnętrzne linie podziału wyznaczone są przez fakt, że marksizm jest przede wszystkim przewodnikiem dla działalności praktycznej i że wymagania tej działalności zmuszają do przekładania rozumowań naukowych na świadomość rzeczywistości, tak że układem odniesienia nie może być abstrakcyjna czystość metody, ale jej nadawanie się do posuwania naprzód konkretnego poznania [...]

Jest więc czymś charakterystycznym dla grup i klas społecznych zaangażowanych po stronie postępu, że to nauka sama staje się ich ideologią. Natomiast klasy umierające, przeciwnie, uciekają się do ideologii jako narzędzia maskowania i deformacji [...] Gramsci dał nam głęboką i przemyślaną lekcję tego, w jaki sposób na bazie naukowej wizji rzeczywistości i rozwoju społeczeństwa staje się rzeczą możliwą, aby z nauki uczynić nowy punkt widzenia, nową ideologię, która wchłania w siebie postępowe aspekty starych ideologii i tworzy światopogląd klas, które wkraczają w historię z rewolucyjną wolą [...]

GALVANO DELLA VOLPE

Logika (1958)

Przekład fragmentów rozdziału pt. *Logica* z autoprezentacji poglądów filozoficznych (*Schema del mio materialismo*), opublikowanej w pracy zbiorowej *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo,* Asti 1958, s. 195 - 201.

Przekonanie logiczne (w ścisłym sensie) o prawdzie materializmu historycznego zrodziło się w umyśle piszącego dzięki odkryciu marksowskiej materialistycznej krytyki nowożytnego aprioryzmu, a także z uzupełniającego je stwierdzenia o zasadniczej zgodności tej krytyki z poprzednimi pamiętnymi krytykami, mianowicie z krytyką przeprowadzoną przez Arystotelesa w stosunku do Platona jako autora czysto dialektycznej (tauto-heterologicznej) klasyfikacji bytów niższych, czyli empirycznych, oraz z krytyką przeprowadzoną przez Galileusza w stosunku do arystotelesowsko-scholastycznej fizyki jego czasów. Te zasadnicze zgodności wskazują na to, że marksowska krytyka aprioryzmu jest zakończeniem tego procesu antydogmatycznego myślenia, który rozwijał się przez całe dzieje logiki i filozofii [...]

Widać z tego, że: a) każda z tych krytyk aprioryzmu uderza w błędność gnoseologiczną, a więc istotną, a nie tylko logiczno-werbalną czy formalną, rozumowania

apriorycznego (w przypadku krytyki marksowskiej chodzi o pojęcie państwa z epoki Hegla, a w krytyce arystotelesowskiej i galileuszowskiej chodzi o władzę królewską i o geocentryczną fizykę); b) wspomniana błędność i bezpłodność poznawcza (gnoseologiczna) okazuje się błędnością i bezpłodnością epistematyczną (epistemologiczną), ponieważ to właśnie wykraczanie poza historię i w ogóle poza doświadczenie jest przyczyną błędności i bezpłodności procesu poznania; c) epistematyczność, czyli naukowość metody jest bezwzględnym imperatywem we wszystkich dziedzinach badań, zarówno moralnych, humanistycznych (krytyka marksowska i arystotelesowska), jak przyrodniczych (krytyka galileuszowska), ponieważ w przeciwnym przypadku rozumowania stają się błędne i bezpłodne. Ale przyjrzyjmy się bliżej materialistyczno-historycznej analizie błędnej struktury rozumowania apriorycznego na terenie moralnym, czyli humanistycznym (ekonomii politycznej). A więc na przykład, kiedy John Stuart Mill i inni przedstawiciele ekonomii klasycznej definiują własność burżuazyjną jako warunek produkcji, należy zauważyć nie tylko to, że w ten sposób definiują oni tę określoną, historyczną formę własności, jaką jest prywatna własność burżuazyjna, mówiąc, że o ile jest ona własnością (przywłaszczeniem), jest ona warunkiem produkcji (przywłaszczania) i wpadając w ten sposób w tautologię, czyli w realną, ontologiczną *petitio principii,* ale także i przede wszystkim to, że taka tautologiczna konkluzja będąca czymś poznawczo bezpłodnym jest tylko rezultatem-odwetem pewnej hipostazy, mianowicie tego, że — stosując metodę aprioryczną i metafizyczną — przypisuje się realność najbardziej ogólnemu pojęciu produkcji (jako przywłasz-

czanie sobie przyrody), tak aby ono obejmowało i wyczerpywało sobą również nowożytną produkcję burżuazyjną, pomijając specyficzne cechy produkcji burżuazyjnej; czyli, jak powiada Marks, dokonuje się interpolacji, czyli zastąpienia specyficznego charakteru burżuazyjnych stosunków produkcji przez pojęcie bardzo ogólne, uznane za naturalne, wieczne i niezmienne prawo społeczeństwa (*in abstracto*). Otóż ta właśnie aprioryczna interpolacja tego, co najbardziej ogólne, czyli najbardziej abstrakcyjne, podstawianego na miejsce tego, co specyficzne, czyli bardziej konkretne, okazuje się ową błędną, nieprawidłową strukturą rozumowań metafizycznych w ogóle, a rozumowań ekonomii klasycznej w szczególności: strukturą mistyfikującej dialektyki, która, redukując to, co specyficzne, czyli konkretne, do zwykłego, alegorycznego czy symbolicznego przejawiania się Idei, czyli tego, co ogólne, dochodzi do konkluzji będących tautologiami ontologicznymi, czyli tautologiami rzeczywistości, pomijającymi to, co specyficzne, a co nie zostało przetrawione, czyli zapośredniczone (bo zredukowane do zwykłej alegorii, odepchnięte przez aprioryzm). Wynika z tego, że owo rozwiewanie się pełnego, konkretnego przedstawienia w abstrakcyjną definicję, będące według Marksa rezultatem metody burżuazyjnej ekonomii politycznej (w szczególności) nie oznacza wcale, jak by się mogło wydawać, ulatniania się treści przedstawienia, ale uczynienie tej treści tak zmieszaną, niewyraźną, wyimaginowaną, nieprzetrawioną, że tym, co się w abstrakcyjnej, apriorycznej definicji rozwiewa, nie jest wcale treść, czyli materialna zawartość przedstawienia, ale tylko jego poznawcza wartość. [...]

Tak więc, prawidłowa struktura wszelkiego rozumo-

wania może być przedstawiona symbolicznie jedynie przez ruch kołowy od konkretu, czyli tego, co dane, do abstrakcji, czyli myśli i od niej z powrotem do konkretu; to jest koło poprawne i pozytywnie przeciwstawiające się temu kołu, które jest synonimem gnoseologicznej błędności, czyli kołu nieprawidłowemu i negatywnemu. Wynika stąd, że: a) koło metodyczne konkret-abstrakcja-konkret, czyli koło indukcji i dedukcji, sprowadza się w gruncie rzeczy do nieustannego, eksperymentalnego lub historycznego uściślania abstrakcji ekonomicznych, moralnych, logicznych i tym podobnych (a także fizycznych), dzięki czemu walor poznawczy (czyli prawdziwość) wszystkich tych abstrakcji jest odwrotnie proporcjonalny do uproszczenia, czyli abstrakcji apriorycznej, nieokreślonej, wymuszonej, jednostronnej odpowiadających im treści; b) konsekwentnie, abstrakcja określona (*astrazione determinata*), ścisła, niejednostronna, danej treści jest synonimem abstrakcji historycznej tej treści, w wyniku czego abstrakcje najogólniejsze są prawdziwe tylko wówczas, kiedy — jak mówi Marks — są wyciągane z takiej sytuacji, w której osiągnięty zostaje „poziom najbogatszego konkretnego rozwoju, a więc, gdzie charakterystyka łączy wielość zjawisk i chwyta to, co jest wspólne dla wszystkich": na przykład, w przypadku ekonomicznej abstrakcji pracy, kiedy nowożytne, historyczne charakteryzowanie określonego rodzaju działalności jako czegoś obojętnego „zakłada wysoko rozwiniętą całość realnych (historycznych) rodzajów pracy" bez dominacji jakiegoś jednego rodzaju pracy nad pozostałymi; to samo dotyczy drugiej podstawowej, ekonomicznej abstrakcji określonej, czyli marksistowskiego pojęcia kapitału [...]; c) koło metodycz-

ne, [...] okazuje się dialektyką abstrakcji określonych lub historycznych, to znaczy, jest ono właśnie dialektyką określoną, czyli naukową [...]

Wszystko to prowadzi do następujących wniosków: [...] nie do przyjęcia jest logika filozoficzna, która różniłaby się pod względem metody od logiki naukowej; bo wprawdzie zmieniają się — wraz ze zmianą doświadczeń i samej rzeczywistości — naukowe techniki badawcze, ale przyjmować można tylko jedną logikę, mianowicie materialistyczną logikę nauki nowożytnej (niezależnie od ukrytego platonizmu i teologizmu, stanowiącego filozoficzne tło fizyki od Galileusza do Einsteina), czyli, inaczej mówiąc, logikę galileizmu moralnego w przypadku logiki filozoficznej (lub dialektycznej) oraz innych dziedzin nazywanych dotąd jedynie w sposób metaforyczny „naukami moralnymi" (a termin „galileizm" służy właśnie do tego, żeby metodę materializmu historycznego odróżniać nie tylko od metody idealizmu z jego hipostazami, ale także od pozytywizmu z jego bałwochwalczym stosunkiem do faktów i z jego baconowską niechęcią do hipotez) [...]

L U C I O C O L L E T T I

Marksizm a dialektyka (1974)

Fragmenty szkicu *Marxismo e dialettica*, Bari 1974, według tekstu książki *Intervista politico-filosofica*, wyd. 3, Bari 1975, s. 76, 81 - 83, 112 - 113.

[...] Konflikty sił w przyrodzie i w rzeczywistości, jak przyciąganie i odpychanie w fizyce Newtona, walki przeciwstawnych tendencji, kontrasty wrogich sobie sił itd., wszystko to nie tylko nie podważa, ale wręcz potwierdza zasadę (nie)sprzeczności. Chodzi bowiem o opozycje, które właśnie dlatego, że są opozycjami rzeczywistymi, są „bez sprzeczności", a zatem nie mają nic wspólnego ze „sprzecznością dialektyczną". Bieguny tych opozycji — przypomnijmy Marksa — „nie mogą być zapośredniczone" i „nie potrzebują żadnego zapośredniczenia": „nie mają nic wspólnego ze sobą, nie potrzebują się wzajemnie i nie integrują się ze sobą". Upada więc, jeszcze raz, stary metafizyczny banał (chociaż chodzi tu o metafizykę, którą na swoim grzbiecie dźwiga ruch robotniczy), jakoby bez dialektyki nie mogło być walki ani ruchu, ale tylko bezwład i nieruchomość śmierci. [...]

To fakt — wydobyty z filologicznej analizy tekstów — że „dialektyka materii", dialektyka samych rzeczy

(która miała być czymś specyficznym dla marksizmu) jest już w całości zawarta w dziełach Hegla. I nie znajduje się w sprzeczności z jego idealizmem, ale stanowi jego narzędzie i środek. Sam Hegel wielokrotnie wskazywał na źródło tej „dialektyki samych rzeczy" w starożytnym sceptycyzmie, w pirronizmie, a schodząc jeszcze dalej, w *Parmenidesie* Platona (por. jego pracę z 1801 r. o *Stosunku sceptycyzmu do filozofii*, a także wszystkie prace z okresu dojrzałego). [...]

Otóż dramatem marksizmu jest to, że w pewnym momencie (i to przez całą serię powodów, których tu nie można nawet wymienić, chociaż o jednym z nich, ważnym, będzie dalej mowa) przejął on dosłownie (por. *Dialektykę przyrody* Engelsa) „dialektykę materii" Hegla, biorąc ją za jakąś wyższą formę materializmu. Postawi mi się zarzut, że to dotyczy nie tylko Engelsa, ale również i Marksa. Odpowiadam, że — jeżeli nawet jest to częściowo prawdą — nie widzę siły tego argumentu. Albo udowodni się, że diamat trzyma się mocno na nogach (a ciężar udowodnienia tego spada dziś całkowicie na Geymonata), albo się ryzykuje obciążeniem odpowiedzialnością za diamat obu współzałożycieli marksizmu.

Użyłem wyrażenia „dramat marksizmu". Nie ulega dla mnie wątpliwości, że przynajmniej częściowo dramat ten dotyczy dziś również stosunku marksizmu do n a u k i, zaczynając naturalnie od nauk przyrodniczych. To nie tylko jest problem teoretyczny, ale również polityczny i strategiczny. Nauka stanowi głębokie unerwienie współczesnego świata. I tu pojawiają się problemy rozwoju, stosunek do ideologii „trzeciego świata" i w ogóle cała potężna, choć chaotyczna, ma-

sa problemów praktycznych i etycznych, z którymi mamy do czynienia w ostatnich latach. Jaką postawę zajmuje wobec nich marksizm?

Często okrąża się te problemy czyniąc przedmiotem krytyki pozytywizm i scjentyzm. To właśnie czynią chętnie niektórzy „młodzi marksiści" z Bari. Ale argument nie jest wart suchej figi. Pozytywizm i nauka to dwie zupełnie różne rzeczy. A uderzać w scjentyzm bez wyjaśnienia, co właściwie myśli się o nauce, to polityka bardzo niebezpieczna. [...]

Spróbujmy podsumować całe nasze rozumowanie:

a) podstawową zasadą materializmu i nauki jest — jak to widzieliśmy — zasada niesprzeczności. Rzeczywistość nie zna sprzeczności dialektycznych, ale tylko realne opozycje, konflikty sił, stosunki przeciwieństwa. A to są opozycje, *ohne Widerspruch*, czyli nie-sprzeczności, a tym bardziej nie sprzeczności dialektyczne.

Nie mogę wyrzec się tych twierdzeń, ponieważ stanowią one zasadę nauki. A nauka jest jedynym sposobem poznawania rzeczywistości, jedynym sposobem poznawania świata. Nie może być dwóch (jakościowo różnych) form poznania. Filozofia, która chciałaby sobie dać jakiś statut, różniący się od statutu nauki, byłaby filozofią budującą, a więc (ledwie zamaskowaną) religią.

b) z drugiej strony, opozycje kapitalistyczne są, dla Marksa, sprzecznościami dialektycznymi, a nie opozycjami realnymi.

Widzieliśmy, że to nie wystarcza do rehabilitacji diamatu. Kapitalizm bowiem jest, dla Marksa, sprzeczny nie dlatego, że jest rzeczywistością, i nie dlatego, że wszystko, co rzeczywiste, jest wewnętrznie sprzecz-

ne, ale dlatego, że jest rzeczywistością odwróconą na opak (alienacją, fetyszyzmem).

c) W każdym razie, chociaż to nie rehabilituje diamatu, to trzeba przyznać, że potwierdza istnienie dwóch twarzy Marksa: twarzy uczonego i twarzy filozofa. [...]

G I U S E P P E V A C C A

Ocena dellavolpizmu (1970)

Przekład fragmentów książki *Scienza, stato e critica di classe. Galvano Della Volpe e il marxismo*, Bari 1970, s. 12 - 13, 40 - 41, 43 - 44, 46 - 47, 56 - 58.

[...] Pragnąc w tym szkicu zdać sprawę z myśli Della Volpego w jej marksistowskiej (i dojrzałej) fazie umieścimy w centrum naszych analiz przede wszystkim dwie jego książki: *Logika jako nauka historyczna (Logica come scienza storica,* wyd. 1, 1950) i *Rousseau i Marks* (wyd. 1, 1957), pozostawiając na uboczu jego *Krytykę smaku* (wyd. 1, 1960).

Jednakże warto tu w każdym razie zaznaczyć, że dążąc do prawidłowego odczytania marksizmu Della Volpego, które zdawałoby sprawę z jego wyjątkowości w klimacie marksistowskiej kultury filozoficznej, panującej we Włoszech i nie tylko we Włoszech aż do końca lat pięćdziesiątych, z jego długiego osamotnienia, z jego zasług gnoseologicznych i etycznych (tym bardziej wyjątkowych, gdy się pamiętać będzie o latach ukazywania się jego kolejnych prac i o pełnym udręki rozwoju jego odczytywania Marksa), nie można abstrahować od dokładnej rekonstrukcji całej jego biografii intelektualnej. Sięga ona swymi korzeniami do jego prac historiograficznych z lat 1929 - 1935, w których zaczynają przeważać zainteresowania teorio-

poznawcze oraz rysuje się perspektywa antyidealistyczna i anty-„mistyczna" dellavolpiańskiego sposobu odczytywania niektórych podstawowych węzłów historii nowożytnego racjonalizmu (*Hegel romantyk i mistyk, Spekulatywny mistycyzm Mistrza Eckharta; Filozofia doświadczenia Dawida Hume'a*); następnie przechodzi fazę „neokrytycyzmu" (jej podstawowymi świadectwami są: *Krytyczny kryzys estetyki romantycznej* z 1941 r. i *Krytyka zasad logicznych* z 1942 r.); dalej dochodzi do płodnego spotkania z niektórymi fundamentalnymi tekstami Marksa (*Krytyka heglowskiej filozofii prawa publicznego, Wstęp; Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.; Ideologia niemiecka*) w latach 1943 - 1946 (por. jego książki: *Marksistowska teoria wyzwolenia ludzkiego* i *Wolność komunistyczna*) i wreszcie w ostatniej fazie charakteryzuje się niemal obsesyjnym zainteresowaniem, trwającym ponad dwadzieścia lat, *Krytyką heglowskiej filozofii prawa publicznego, Wstępem* z 1857 r. oraz *Przyczynkiem do krytyki ekonomii politycznej,* których odczytywaniu towarzyszy formowanie się dwóch zasadniczych centrów *Logiki* dellavolpiańskiej: materialistycznej krytyki aprioryzmu logicznego (albo krytyki „błędnego" i hipostatycznego charakteru idealistycznego aprioryzmu) oraz teorii „abstrakcji określonej" jako naukowej logiki materializmu historycznego [...]

Z rekonstrukcji zarówno marksowskiej krytyki aprioryzmu logicznego w ogóle, jak zwłaszcza [marksowskiej] teorii abstrakcji określonej jako metodologii i epistemologii specyficznych dla krytyki ekonomii politycznej, Della Volpe wyciąga następujące uogólnienia:

„Logiczna, to znaczy gnoseologiczna, struktura marksistowskiego prawa ekonomicznego jest najlepiej symbolizowana przez metodologiczne koło konkretu, abstraktu, konkretu — albo koło wzajemnej funkcjonalności materii i rozumu (indukcji, która jest dedukcją i odwrotnie): taki jest właśnie sens abstrakcji określonej albo historycznej w ekonomii, która zajmuje miejsce abstrakcji nieokreślonej albo apriorycznej i błędnej, którą posługuje się ekonomia burżuazyjna. A to oznacza, z perspektywy logiki, metodę historyczno-socjologiczną ekonomii marksistowskiej, czyli k r y t y k ę ekonomii politycznej. Poza metaforą, struktura logiczna prawa ekonomicznego w marksistowskim rozumieniu [tego pojęcia] składa się z: a) konkretu, czyli danych sproblematyzowanych (instancja historyczno-materialna); b) z hipotezy, czyli ustanowienia średnich normatywnych nie-absolutnych poprzedników lub warunków tego, co dane (instancja historyczno-racjonalna); c) z kryterium praktyki, które umacnia, czyli weryfikuje hipotezę, przekształcając ją w prawo (instancja ostatnia wzajemnej funkcjonalności tego, co dane, i hipotezy, materii i rozumu, indukcji i dedukcji).

Ale to oznacza także, że trzy wymienione aspekty logiczne są faktycznie wspólne dla każdego poznania godnego tego miana, a więc dla każdego poznania, o ile jest ono nauką, a więc nie tylko zwykłą wiedzą czy kontemplacją; oznacza to wreszcie, że istnieje tylko j e d n a nauka, ponieważ istnieje tylko j e d n a metoda, czyli j e d n a logika: m a t e r i a l i s t y c z n a logika n a u k i eksperymentalnej, galileuszowska, czyli nowożytna" [1]. [...]

[1] G. Della Volpe: *Logica come scienza storica,* Roma 1969, s. 202 - 204.

*

Della Volpe wydaje się wpadać w niejedną aporię. Aby móc utrzymywać, że w świadomości (w tym przypadku w metodzie nauk) można osiągnąć unifikację społeczną zdolną do antycypowania rzeczywistości historycznej, odgrzebuje dokonywany przez historyzm przekład stosunku pomiędzy bytem a świadomością na terminy bazy i nadbudowy; z historyzmu pochodzi także ujmowanie materializmu historycznego jako teorii nie-odpowiadania sobie (*non corrispondenza*) instancji całości społecznej (bazy, nadbudowy, ideologii). W ten sposób materializm historyczny zarysowuje się jako odkrycie metody naukowej w ogóle, czyli jako unifikacja ludzka w nauce *a*) w tym sensie, że żyjemy w fazie historycznej przechodzenia do społeczeństwa zjednoczonego, *b*) i w tym sensie, że brak mechanicznej odpowiedniości pomiędzy bazą, nadbudową i ideologią umożliwia antycypowanie unifikacji ludzkiej na szczeblu ideologii. W tym kluczu będzie odczytywany uniwersalizm socjologii marksistowskiej.

Ale, po pierwsze, teoria historyzmu o nie-odpowiedniości pomiędzy ideologią a bazą może co najwyżej wyjaśnić utrzymywanie się określonych form ideologii, ale z pewnością nie ich antycypujące wybieganie przed historię, biorąc pod uwagę ekspresyjny charakter stosunku ideologii do [wyrażanego przez nią] bytu społecznego (jest to zresztą złe wyjaśnianie, ponieważ przeżytkowe trwanie określonych form ideologicznych wyjaśnia się faktycznie jedynie ich ponownym wykorzystywaniem (*reimpiegabilità*) przez nowe podmioty społeczne, w taki sposób, że zarówno ich używanie jak znaczenie zmieniają się; a więc nie ma sensu mó-

wienie o przeżytkach ani o „odżywaniu" (*revival*), ani o specyficznym „utrzymywaniu się" ideologii jako takiej).

Po drugie, rzeczywista wartość naukowa marksizmu (a więc i jego metody) z pewnością nie polega na doprowadzeniu do świadomej ekspresji jednolitego ruchu nauki, tajemnicy świata nowożytnego, ale na stworzeniu świadomości teoretycznej typu rozszczepienia (*scissione*), które wstrząsa nowożytną strukturą społeczną. Tak więc może ono doprowadzić do rzeczywistego zjednoczenia ludzi tylko w tej mierze, w jakiej owo rozszczepienie zostanie wyeliminowane z samej rzeczywistości; to znaczy, może funkcjonować jako świadomość procesu rozwiązywania tej sprzeczności, ale z pewnością nie może go zastąpić. Co więcej, sama wartość antycypacyjna marksizmu nie polega z pewnością na antycypowaniu w świadomości zjednoczenia społecznego, które stanie się możliwe w przyszłości dzięki zniesieniu społeczeństwa klasowego, ale na wskazywaniu w sposób konkretny dróg, które w rzeczywistości prowadzą do takiego zniesienia. [...]

Można wysunąć bynajmniej nie drugorzędne zastrzeżenia zarówno wobec wniosków, które Della Volpe wyciąga z tak zrekonstruowanej przez siebie metody Marksa, jak wobec jego sposobu odczytywania Marksa i systematyzacji kategorialnej teorii marksistowskiej.

To, co w nich nie jest przekonywające, [można ująć w następujące punkty]:

1) redukcja specyficznych struktur logicznych materializmu historycznego (krytyka aprioryzmu logicznego i używanie historycznie zdeterminowanego typu

abstrakcji) do uniwersalnej instancji metodycznej (tak bardzo ogólnikowej, że okazuje się ona taką samą we wszystkich naukach i w potocznym rozumowaniu) polegającej na kole: konkret-abstrakt-konkret, uważanym za ogólną strukturę logiczną jakiejkolwiek praktyki naukowej i w ogóle praktyki,

2) rekompozycja jednolita (w słowach) praktyk naukowych, na bazie rzekomej ogólnej metody naukowej (albo instancji materialistycznej, która jako taka charakteryzuje naukowość), która w rzeczywistości okazuje się najmniejszym wspólnym mianownikiem praktyk naukowych. Powraca się do uprzywilejowania, w takiej abstrakcji, tego, co ogólne i ogólnikowe; a więc jeszcze raz dochodzi się do wskrzeszania metody absolutnej, która, jako taka, podpada sama pod marksowską krytykę aprioryzmu logicznego,

3) konsekwentna redukcja marksowskiej krytyki nauk burżuazyjnych do demaskowania ich charakteru apologetycznego, ze względu na hipostatyczną strukturę ich metody, gdy tymczasem stanowi ona tylko połowę marksowskiej krytyki burżuazyjnych form świadomości, jako że krytyka ta nastawiona jest na to, żeby nie uronić nic z osiągnięć poznawczych, do których one mimo swojej błędnej struktury metodycznej przecież dochodzą, a także żeby nie lekceważyć ich, określonej przez okoliczności, żywotności historycznej (problem horyzontu historycznego, przez który i w obrębie którego apologetyka burżuazyjna jest także nauką),

4) konsekwentny brak określenia logicznego i rzeczywistego zasięgu tych kategorii i tych określonych stosunków, dzięki którym materializm historyczny przeprowadza inwersję czasowości nie ogólnikową

(filozoficzno-metodyczną), ale naukową i staje się czymś specyficznym nie przez to, że jest ożywiony przez prawidłową, absolutną metodę nauki, wreszcie odkrytą, ale przez to, że jest ustrukturowany jako organizm teoretyczny, wyczerpujący, obecnej formacji społecznej, ponieważ jest w stanie ustalić gnoseologiczną dominację tej kategorii (mianowicie kapitału), która określa stosunek społeczny panujący w rzeczywistości,

5) zagubienie specyficznej pragmatyczności kategorii marksowskich, pochłoniętej przez ogólnikową pragmatyczność nauki (czyli pragmatyzm). Albo, innymi słowami, brak wydobycia krytycznego charakteru materialistycznej socjologii Marksa, a więc tego, że jest ona nauką (praktycznie prawdziwą), a jednocześnie formą świadomości jednej szczególnej klasy, którą można uogólnić tylko jako teorię nowożytnej walki klas. [...]

Niewątpliwą zasługę ma Della Volpe w tym, że ukazał całą treściową gęstość marksowskiej krytyki Hegla jako krytyki jego metody, jako krytyki dialektyki heglowskiej, gdzie „tkwi korzeń fałszywego pozytywizmu Hegla i jego pozornego krytycyzmu", tak „że nie można już mówić o przystosowywaniu się Hegla do religii, do państwa itd., ponieważ to kłamstwo jest kłamstwem jego postępu". W ten sposób Della Volpe odcina głowę trwającej od wielu dziesięcioleci filozoficznej redukcji materializmu historycznego, opierającej się na odróżnianiu u Hegla metody i systemu oraz na wynikającym stąd konsekwentnie przyjęciu dialektyki heglowskiej za metodyczną substancję marksizmu, zgodnie z tradycją ustanowioną przez starego Engelsa — co zrobiło wielką karie-

rę zarówno w „materializmie dialektycznym", jak „w marksizmie zachodnim" epoki Trzeciej Międzynarodówki. Ale, stwierdzając to, nie można uważać, że ta cała kompleksowa operacja, jakiej młody Marks poddał Hegla, polegała tylko na tym, co odczytał z niej Della Volpe [...]

LUCIANO GRUPPI

Marksizm a inne kierunki filozoficzne (1966)

Przekład artykułu *Marxismo e altre correnti di pensiero*, opublikowanego w tygodniku Włoskiej Partii Komunistycznej „Rinascita", r. 23, nr 8, Rzym, 19 lutego 1966 r., s. 30 - 31.

Stwierdzaliśmy już wielokrotnie, że nasz stosunek do innych kierunków myśli nie może być stosunkiem samowystarczalnego zamknięcia *(autosufficiente chiusura)*. Taki jest sens licznych wypowiedzi Togliattiego w różnych okolicznościach; wystarczy tu wspomnieć jego referat na X Kongresie czy memoriał z Jałty. Mówiliśmy o tym w tezach X Kongresu, a Kongres XI potwierdził je w całej rozciągłości: „Powinno być jasne [...] że wówczas, kiedy się mówi o autonomii i oryginalności marksizmu, podkreśla się jednocześnie jego historyczność w sensie jego zdolności do rozwijania się w związku z praktyką społeczną, w związku z produkcją i w związku z pozycjami teoretycznymi innych filozofii niemarksistowskich. Autonomia i odrębność nie oznaczają więc systemu zamkniętego, który rozwija się sam z siebie, ani obrony jakiejś abstrakcyjnej «czystości», ale przeciwnie, oznaczają one zdolność marksizmu do rozumienia i przyswajania sobie, po ich zdemistyfikowaniu i krytycznym przezwyciężeniu,

tych postulatów *(esigenze)*, które znajdują wyraz w innych światopoglądach; zdolność do przyswajania sobie rezultatów badań naukowych oraz najbardziej różnorodnych doświadczeń artystycznych; zdolność do okazywania wyższości marksistowskiej metody i wyższości proponowanych przez marksizm rozwiązań".

Ustanowione zatem zostały dwa kryteria — a chodzi tu o kryteria naukowe, będące jednocześnie kryteriami politycznymi, oraz o politykę kulturalną, które odpowiadają naturze Włoskiej Partii Komunistycznej, jej sposobowi wchodzenia w relacje z innymi, a także wskazówkom metodologicznym Gramsciego i Togliattiego. Jest to kryterium autonomii marksizmu, bez której nie byłoby duchowej autonomii, a wraz z nią również i politycznej samodzielności klasy robotniczej. I jest to kryterium niezamykania się marksizmu w samym sobie, ponieważ to uczyniłoby z marksizmu — będącego metodą badań i światopoglądem — system i metafizykę.

Odrzucając zarówno eklektyzm, jak dogmatyczne zamknięcie, stajemy wobec specyficznych problemów stosunku marksizmu do różnych innych kierunków myślowych. Chodzi tu o problemy teoretyczne, a więc nie Partia jako taka jest powołana do ich konkretnego rozwiązywania, lecz badania i dyskusje, prowadzone z całkowitą swobodą przez marksistowskich badaczy. Do Partii, do jej kierownictwa należy natomiast pobudzanie do takich badań, organizowanie badań zespołowych, doprowadzanie do konfrontacji różnych stanowisk i udzielanie pomocy procesowi dojrzewania wniosków. Także i to zostało powiedziane, że „Partia odnosiła się zawsze z największym szacunkiem do zasady wolności badania" i „jeśli Partia może pobudzać i orga-

nizować wokół siebie te siły kulturalne, które w sposób postępowy podejmują problemy stawiane przez życie społeczeństwa, jeśli zbiera i popularyzuje rezultaty ich działalności, broni ich i walczy o ich rozwój, to przecież nie do niej należy proponowanie rozwiązań problemów badania naukowego i poszukiwań artystycznych i nie do niej należy wypowiadanie się na temat prawdziwości twierdzeń naukowych czy na temat wartości dzieł artystycznych" (Tezy X Kongresu).

Są to sprawy powszechnie znane, ale należało je przypomnieć, żeby powiedzieć, że odpowiedzi na pytania stawiane przez czytelników powinny być rezultatem zespołowych badań, które zresztą są już prowadzone.

Przechodząc do pytań szczegółowych chciałbym ograniczyć się tylko do kilku uwag. Jeśli więc chodzi o strukturalizm, to według mnie nie należy sprzeciwiać się konfrontacji marksizmu ze strukturalizmem, ani zaprzeczać temu, że w pracach Marksa są obecne analizy strukturalistyczne, ale należy zbadać, na czym owe badania strukturalistyczne u Marksa polegają i w czym różnią się od teorii obecnie głoszonych. Moim zdaniem, najbardziej istotna różnica polega na historyczności badań Marksa, na przywiązywaniu większej wagi do momentu diachronicznego niż synchronicznego. To różnica zasadnicza. Ale z tego nie wynika wcale, że nie można przyjąć określonych wyników współczesnych badań strukturalistycznych. Jakich i w jaki sposób? — to pozostaje kwestią otwartą.

Co do Sartre'a, sądzę, że poważne osiągnięcia ma [Pietro] Chiodi w swojej książce pt. *Sartre a marksizm*. W większym stopniu otwartym problemem pozostaje stosunek między marksizmem a fenomenologią, ponieważ dotąd problemem tym zajmowali się

raczej ci badacze, którzy od fenomenologii szli w kierunku marksizmu (Sartre, Paci), niż marksiści [...]

Jeśli zaś chodzi o jedność metody marksistowskiej, to polega ona na tym — jak się powiada — że marksizm ma tylko jedną metodę, mianowicie: materialistyczną dialektykę. Ale czy dialektyka *Kapitału* jest identyczna z dialektyką *Anty-Dühringa*? Jest to sprawa, wokół której toczą się dyskusje [...]

E N Z O P A C I

Znaczenie człowieka u Marksa i u Husserla (1962)

Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl, tekst odczytu wygłoszonego w Pradze, 24 października 1962 r. opublikowany w czasopiśmie „Aut Aut", nr 73, Mediolan, styczeń 1963, s. 10 - 21.

Wiadomo, że jednym z podstawowych wątków marksizmu jest walka przeciwko redukowaniu siły roboczej do towaru. Jest ona jednocześnie walką przeciwko fetyszyzacji podziału pracy. „Kapitalistyczna forma produkcji — pisze Marks w I tomie *Kapitału* — jest diametralnie antytetyczna wobec tych fermentów rewolucji, których celem jest zniesienie starego podziału pracy" [1]. Praca w społeczeństwie kapitalistycznym — według wyrażenia Engelsa — redukuje człowieka do roli dodatku do maszyny. Człowiek jest zmuszony być „człowiekiem cząstkowym", gdy tymczasem komunizm chce urzeczywistnić dla człowieka możliwość stania się „jednostką całkowicie rozwiniętą". W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Marks wyjaśnił już bardzo dobrze tę sprawę. Kapitalizm zmusza robotnika, który jest człowiekiem konkretnym, który nie jest człowiekiem jedynie w czasie

[1] K. Marks: *Kapitał*, Rzym 1956, t. 1 - 2, s. 202.

pracy, ale we wszystkich godzinach swojego życia i pozostaje człowiekiem konkretnym również wówczas, kiedy pracuje, żeby żył tak, jak gdyby był robotnikiem abstrakcyjnym. Ekonomii kapitalistycznej potrzebne jest ujmowanie człowieka jako abstrakcji. Ale ekonomia nie jest dla Marksa nauką niezależną od historycznego rozwoju społeczeństwa. Dlatego też to, co zachodzi w danym społeczeństwie, nie jest czymś definitywnym i naukowo koniecznym. W innej sytuacji historycznej, po zmianie ustroju społeczeństwa i ukonstytuowaniu się takiego społeczeństwa, w którym robotnik nie jest już przeciwstawiany społeczeństwu — a więc, w którym społeczeństwo i jednostki są rzeczywiście zintegrowane — zmieniają się, wraz ze społeczeństwem, również prawa ekonomii. I dlatego właśnie Marks podjął swoje dzieło krytyki ekonomii politycznej: żeby ukazać, że za rzekomymi wiecznymi prawami ekonomii kapitalistycznej ukrywała się struktura społeczeństwa burżuazyjnego. Wszyscy wiemy, że *Kapitał* ma podtytuł: *Krytyka ekonomii politycznej*. Ta krytyka jest konieczna, wciąż na nowo jest ona konieczna dla praktyki, dla ruchu wyzwolenia proletariatu, we wszystkich społeczeństwach ludzkich, które w różny sposób i w różnym stopniu są podporządkowane kapitałowi. W tych społeczeństwach ludzie nie są ludźmi konkretnymi, nie mogą urzeczywistnić się jako ludzie konkretni.

W tym, co powiedzieliśmy, jest dla nas bardzo ważne to, że komunizm okazuje się kolektywem ludzi konkretnych, ludzi, którzy dążą do pełnego rozwinięcia siebie w społeczeństwie, które dąży do urzeczywistnienia własnego człowieczeństwa. I jest bardzo ważne to, że cel ten może być osiągnięty za pośred-

nictwem *praxis*, która od samego początku jest kierowana przez krytykę ekonomii politycznej, czyli przez krytykę sposobu, w jaki kapitalizm pojmuje ekonomię i posługuje się nią jako nauką. Możemy powiedzieć, że Marks, kiedy krytykuje kapitalistyczną koncepcję nauki ekonomicznej, krytykuje zły sposób używania nauki i naukę, która nie chce uznać tego, że jest zdeterminowana przez sytuację historyczną i przez rzeczywistość. Z tego punktu widzenia, nauka pojmowana w taki sposób jest nauką abstrakcyjną.

Ta abstrakcja, jak widzieliśmy, jest konieczna dla kapitalizmu. Kapitalizm, poprzez zły sposób używania nauki, przekształca konkret w abstrakcję, a następnie uważa tę abstrakcję za konkret, ukrywając to przekształcenie przy pomocy swej ideologii. To przekształcenie jest faktycznie przekształceniem człowieka rzeczywistego w abstrakcyjnego robotnika, w człowieka cząstkowego. Robotnik musi rzeczywiście żyć w społeczeństwie kapitalistycznym w taki sposób, w jaki jest pojmowany przez kapitalistyczną ekonomię polityczną. Musi żyć nie jako człowiek pełny, ale jako człowiek cząstkowy i wyzyskiwany, jako człowiek zredukowany do roli rzeczy, jako *Ding*. Stąd jeden z podstawowych aspektów alienacji, to znaczy redukcja człowieka do rzeczy *(Verdinglichung)*. Człowiek obrabia materię, ale materia przerobiona, jeśli wchodzi do wymiany towarowej, odbiera robotnikowi wartość jego pracy w wyniku procesu waloryzacji kapitału. Praca wykonana przez robotnika, praca, której wartość jest tworzona wyłącznie przez siłę roboczą robotnika, zwraca się w ten sposób przeciwko robotnikowi.

W taki sposób robotnik, w wyniku waloryzacji kapitału, jest rozważany, w ostatecznej analizie, jako towar. Nauka ekonomiczna, którą posługuje się kapitalizm, ukrywa starannie ten proces, który jest procesem fetyszyzacji towarów. Marks stale podkreśla, że zadaniem krytyki ekonomii politycznej jest odkrywanie tego, co ukrywa się poza enigmatycznym charakterem fetyszyzacji towarów. Ekonomia burżuazyjna nie jest nauką bezinteresowną: zmusza ona społeczeństwo do fetyszyzacji. Dlatego Marks rozpoczyna swoją analizę od badania dwóch czynników, które charakteryzują towary: wartości użytkowej i wartości wymiennej. Wartość wymienna — powiada Marks — jest „zjawiskową formą wartości". Wartość jest wartością w ogóle, tylko dlatego, że w niej zostaje „uprzedmiotowiona, czyli zmaterializowana, abstrakcyjnie ludzka praca" [2]. Wartości towarów są kryształami pracy ludzkiej, „kryształami substancji społecznej" [3]. Ta krystalizacja ignoruje konkretne jednostki i dlatego uniemożliwia istnienie społeczeństwa konkretnego. Abstrakcyjne kategorie nauki ekonomicznej, złe używanie tej nauki, sprawiają, że wartość pracy jest przesłonięta przez wartość towaru. Dlatego tak bardzo trudno jest analizować towar. „Towar, wydaje się, na pierwszy rzut oka, rzeczą samą przez się zrozumiałą i trywialną". W rzeczywistości przeciwnie, jest to „rzecz diabelnie zawikłana..." [4]

Żeby wyjaśnić to skomplikowanie Marks pokazuje, że stosunek pomiędzy towarami jako wartościami nie może być ujmowany jako stosunek pomiędzy dwoma

[2] K. Marks: *Kapitał*, t. I, Warszawa 1951, s. 41.
[3] Tamże.
[4] Tamże, s. 76.

przedmiotami fizycznymi. „Podobnie oddziaływanie świetlne jakiejś rzeczy na nerw wzrokowy nie przejawia się jako subiektywne pobudzenie samego nerwu, lecz jako przedmiotowa forma rzeczy na zewnątrz oka. Ale przy widzeniu światło pada naprawdę z jednej rzeczy, przedmiotu zewnętrznego, na inną rzecz — na oko. Jest to fizyczny stosunek między fizycznymi rzeczami. Natomiast forma towarowa i stosunek wartościowy produktów pracy, w którym ona znajduje wyraz, nie ma absolutnie nic wspólnego z ich fizyczną naturą i z wynikającymi z niej rzeczowymi stosunkami. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami" [5]. Fetyszyzm w określonym stosunku społecznym, mianowicie kapitalistycznym, przekształca więc stosunki społeczne w stosunki fizyczne pomiędzy rzeczami; stosunki społeczne nie są już stosunkami pomiędzy robotnikami, którzy stwarzają wartość pracy, ale stają się stosunkami pomiędzy rzeczami o naturze fizycznej. Te stosunki, w taki sposób pojęte, Marks nazywa fantastycznymi, ponieważ, jak widzieliśmy, „nie mają one absolutnie nic wspólnego ze swoją naturą fizyczną". Oczywiście z tego wcale nie wynika, że człowiek realny i konkretny nie wytwarza naturalnych przedmiotów materialnych, ale oznacza tylko to, że stosunków społecznych nie należy sprowadzać do stosunków naturalnych czy przekształcać w stosunki naturalne. W tym sensie Marks jest przeciwny naturalizowaniu stosunków społecznych, pracy wykonanej przez człowieka konkretnego i społecznego, przez żywego robotnika. Naturalizacja jest

[5] Tamże, s. 77.

przekształceniem pracy żywej w pracę martwą: jest to przekształcenie charakterystyczne dla kapitalizmu. Kapitał bowiem rzeczywiście jest martwy, tylko praca, która tworzy wartość, jest żywa. W ten sposób kapitalizm zmusza twórcę wartości, robotnika, do tego, żeby żył jak martwy, a kolonializm, na przykład, zmusza skolonizowanych do tego, aby żyli tylko o tyle, ile wystarcza do tego, aby byli wyzyskiwani, i nieustannie ulega pokusie, żeby ich zniszczyć. Ale jeżeliby ich zniszczył, to nie mógłby ich wyzyskiwać. Widać w tym największą sprzeczność kapitalizmu.

Analiza ta staje się jeszcze bardziej przejrzysta, kiedy Marks wyjaśnia, że krystalizacja pracy w towar jest naturalizmem abstrakcyjnym w tym stopniu, w jakim ignoruje historię i w jakim nie zdaje sobie sprawy, że stosunki społeczne są stosunkami historycznymi. Stosunki znaturalizowane przez złe używanie ekonomii są stosunkami historycznymi. Kategorie ekonomii mają swój fundament w rzeczywistej historii, a tego kapitalizm nie chce uznać. Kategorie w ten sposób ujęte, poza swoim f u n d a m e n t e m — fundamentem, w którym żyją w świecie i w naturze ludzie konkretni, także ci ludzie konkretni, którzy są zmuszani do życia jako abstrakcyjni i martwi — są abstrakcyjnymi kategoriami intelektu. Mimo to te abstrakcyjne kategorie są odbiciem obiektywnie istniejącego społeczeństwa. Dzieje się tak dlatego, że w społeczeństwie burżuazyjnym k a t e g o r i e a b s t r a k c y j n e f u n k c j o n u j ą j a k o k o n k r e t n e, to znaczy dlatego, że w społeczeństwie burżuazyjnym robotnik żyje rzeczywiście jak abstrakcja, a stosunki pomiędzy robotnikami są stosunkami ujmowanymi jako stosunki o naturze fizycznej. „Kategorie burżuazyjnej

ekonomii politycznej są takimi właśnie formami. Są to formy myśli mające społeczny, a więc obiektywny walor dla stosunków produkcji tego historycznie określonego społecznego sposobu produkcji, jakim jest produkcja towarowa" [6] — jest to sposób produkcji charakteryzujący się fetyszyzacją.

Tak więc dla sposobu produkcji w społeczeństwie kapitalistycznym charakterystyczne jest to, że kategorie abstrakcyjne stają się w nim konkretnymi, ponieważ społeczeństwo to jest zorganizowane według kategorii abstrakcyjnych, które stają się o b i e k t y w n y m i i, jednocześnie, według stosunków społecznych, które są ujęte jako stosunki pomiędzy rzeczami fizycznymi. Mamy tu abstrakcję i fizycyzację, czyli naturalizację, które są związane z faktem, że społeczeństwo kapitalistyczne nie chce uznać tego, że również abstrakcja i fizycyzacja mają podstawę w historii rzeczywistej, w okresie historycznym, który powinien zostać przekształcony.

W ten sposób kategorie używane przez ekonomię są przeszkodą dla ruchu, dla dynamiki przekształceń. Są one odbiciem społeczeństwa istniejącego obiektywnie, społeczeństwa burżuazyjnego, ale to społeczeństwo znajduje się na złej drodze. Podobnie jak burżuazyjne posługiwanie się nauką znajduje się na fałszywej drodze nauki, tak *praxis* proletariatu, przeciwstawiając się nauce burżuazyjnej, znajdzie się na prawdziwej drodze nauki i, jednocześnie, właśnie dzięki temu, będzie mogła zbudować społeczeństwo, nie tylko m a j ą c e f u n d a m e n t, ale mające fundament w takiej historii, która nie znajduje się na fałszywej drodze. Mamy tu walkę dobrej drogi ze złą drogą i w tym

[6] Tamże, s. 81.

odsłania się jeden z aspektów dialektyki. Zła historia jest historią tworzoną przez walkę klas; dobra historia to ta, która tocząc walkę klasową utworzy społeczeństwo bezklasowe. Rzeczywistym twórcą, orientującym się według dobrej drogi nauki, twórcą przekształcającym społeczeństwo i historię, jest proletariat.

Rozumiemy teraz, dlaczego marksizm nie tylko jest krytyką nauki źle używanej, ale także jest nauką ufundowaną w swoim użyciu i jest nią o tyle, o ile burzy zarówno abstrakcyjne kategorie, jak i to społeczeństwo, które się w tych kategoriach odbija. Inaczej mówiąc, sądzimy, że z tego punktu widzenia, można dobrze zrozumieć, w jakim, bardzo szczególnym sensie, marksizm jest naukowy: naukowość ta polega na tym, że jest nauką historii i działaniem w historii.

Naukowa analiza marksizmu jest analizą, która kroczy w ślad za realnym przebiegiem rzeczy i znajduje się na dobrej drodze historii. Złe używanie kategorii ekonomii jest abstrakcyjne o tyle, o ile jest sprzeczne z rzeczywistym rozwojem i sensem prawdy tego rozwoju. A więc również społeczeństwo kapitalistyczne, które się odbija w fałszywym używaniu ekonomii, jest przeciwieństwem społeczeństwa rzeczywistego. Jest społeczeństwem odwróconym, w którym abstrakcja jest konkretem, a konkret jest abstrakcją, w którym natura fizyczna staje się stosunkiem społecznym, a stosunek społeczny staje się naturą fizyczną. Marksizm, odwracając to odwrócenie rzeczywistości, które charakteryzuje społeczeństwo kapitalistyczne, a więc negując negację, daje fundament zgodny z sensem prawdy jednocześnie nauce i społeczeństwu.

Przeczytajmy teraz Marksa: „Rozmyślanie nad formami życia ludzkiego, a więc też ich naukowa analiza, kroczy w ogóle drogą wprost przeciwną niż rzeczywisty rozwój. Zaczyna się *post festum*, a więc od gotowych wyników procesu rozwojowego. Formy, które nadają produktom pracy piętno towarów, a więc stanowią przesłanki cyrkulacji towarowej, nabrały trwałości naturalnych form życia społecznego, zanim jeszcze ludzie spróbowali zdać sobie sprawę nie z historycznego charakteru tych form, które wydają im się już niezmienne, lecz z ich treści" [7].

Analiza naukowa społeczeństwa kapitalistycznego rozpoczyna od danych tego społeczeństwa i dlatego właśnie jest zmuszona, skoro społeczeństwo kapitalistyczne jest odwrócone, kroczyć drogą przeciwną do rzeczywistej. Ale analiza naukowa jest prawdziwa tylko wtedy, gdy zdaje sobie sprawę z tej abstrakcji, do której jest zmuszona. Powraca wówczas od danych i od towarów, już ustalonych w obiegu, do ich początku. Odkrywa sprzeczności społeczeństwa kapitalistycznego, ponieważ odkrywa, że kapitalistyczne posługiwanie się nauką, nie zdające sobie sprawy z tego, że odbija ruch odwrócony, jest złym używaniem nauki. Zrozumienie tego jest bardzo ważne, ponieważ wyjaśnia ono, w jaki sposób Marks posługuje się w *Kapitale* abstrakcją. Marks porusza się od abstrakcji do konkretu. Rozpoczyna od analizy abstrakcji, która funkcjonuje jako konkret, i odkrywa, że ta sprzeczność przekształca się w *praxis* dla zbudowania społeczeństwa wolnego od fetyszyzowania abstrakcji.

W społeczeństwie kapitalistycznym rzeczy realne

[7] Tamże, s. 80.

ukazują się jako to, czym nie są, jako że robotnik jest zawsze człowiekiem konkretnym, nawet jeśli jest zmuszony żyć jako człowiek abstrakcyjny w wyniku abstrakcji funkcjonującej jako konkret; ale ukazują się jako to, czym są, ponieważ robotnik jest zmuszony żyć rzeczywiście jak abstrakcja. Inaczej mówiąc, stosunki kapitalistyczne — powiada Marks — są stosunkami naturalnymi pomiędzy osobami i stosunkami społecznymi pomiędzy rzeczami; w rezultacie ukazują się w ten sposób [8] i ukrywają to, że człowiek jest człowiekiem cząstkowym, ponieważ przedstawiają go jako człowieka pełnego. Realnym jest tu to, co nie jest prawdziwe. Rzeczywistość kapitalistyczna jest sprzeczna, ponieważ nie jest prawdziwą rzeczywistością. Uświadomienie sobie tej sytuacji kieruje praktyką, której zadaniem jest utworzenie rzeczywistości zgodnej z sensem prawdy.

Marksizm, w tej mierze, w jakiej chce zbudować społeczeństwo konkretne ludzi, którzy będą mogli rozwijać się w sposób pełny, jest prawdziwą obroną konkretnych jednostek ludzkich, obroną ich realności i ich prawdziwości. Społeczeństwo, które marksizm chce zbudować, jest społeczeństwem ludzi żywych, czyli społeczeństwem żywej pracy.

Kapitał nie może umieszczać się w stosunku przeciwnym rzeczywistości i prawdzie. To samo należy powiedzieć o ziemi, jak tego Marks dowodzi w analizie renty gruntowej. W odwróceniu stosunku wytwory panują nad wytwórcami i wytwórcy w ten sposób z żywych stają się martwymi. Dlatego Marks powiada, że dla kapitalizmu indywidualne podmioty są zawsze

[8] Por. tamże, s. 77.

milcząco zakładane, ale nigdy nie są uznane. Kończy się na tym, że kapitalizm neguje konkretną jednostkę i jej własną egzystencję. Marks pisze: Siła robocza istnieje jedynie jako naturalna zdolność żywej jednostki, a więc produkowanie jej zakłada egzystencję jednostki [9]. Kapitalizm neguje egzystencję konkretnej jednostki i w końcu neguje również istnienie świata. Pragnąc ukryć konkretne życie i znaczenie człowieka dochodzi do tego, że zatraca i unicestwia rzeczywistość. Otóż, powiada Marks w III tomie *Kapitału*, prawdziwa nauka powinna sprowadzić pozór do rzeczywistości, a więc postępować w taki sposób, aby odsłonić rzeczywistą sytuację. Musi uświadomić sobie, że sytuacja kapitalistyczna jest sytuacją fałszywą, ponieważ stoi w sprzeczności z procesem rzeczywistym, z prawdziwym kierunkiem, prawdziwym celem procesu historycznego, z sensem prawdy historii. Ważne jest, że tym, co się wydaje, tym, co staje się f e n o m e n e m, są same rzeczy, a nie abstrakcje. A jeszcze ważniejsze jest to, żeby człowiek stał się samym sobą, żeby ludzie mogli się w pełni rozwinąć stając się prawdziwymi ludźmi. W ten sposób możemy również zrozumieć zadanie fenomenologii, która chce powrócić do samych rzeczy i postępować w ten sposób, aby one s i ę o d s ł o n i ł y i żeby człowiekowi umożliwić ruch w kierunku tego, co stanowi właściwy mu *telos*. Analiza, którą tu omawialiśmy, jest, pod wieloma względami, analizą typu fenomenologicznego. Możemy więc teraz zobaczyć, w określonych granicach, w jaki sposób można rozpatrywać Husserla pamiętając o Marksie.

W *Kryzysie nauk europejskich* Husserl doprowadza

[9] Por. tamże, s. 177 - 182.

fenomenologię do jej ostatecznych konsekwencji. Nauki — powiada — wciąż się rozwijają i w tym pierwszym sensie nie ma kryzysu. Ale w drugim sensie, w tej mierze, w jakiej straciły swoją funkcję wobec społeczeństwa i wobec człowieka, przechodzą kryzys. Po naszej krótkiej analizie *Kapitału* możemy powiedzieć, że kryzys nauk jest spowodowany złym posługiwaniem się nauką w społeczeństwie kapitalistycznym. Dla Husserla nauki straciły sens prawdy, sens ich prawdziwej funkcji w historii, a więc sens ich zadania — takie jest znaczenie jego wypowiedzi, gdy mówi, że nauki utraciły intencjonalność. Wyjaśnia następnie, że nauki przechodzą kryzys, ponieważ posługują się abstrakcyjnymi kategoriami i ponieważ zapomniały o tym, że kategorie mają swój fundament w świecie prekategorialnym historycznym i rzeczywistym, w świecie, który poprzedza formowanie się naukowych kategorii. W tym świecie człowiek żyje nie jako podmiot abstrakcyjny, ale jako podmiot konkretny; nie jako podmiot cząstkowy, ale jako podmiot we wszystkich swoich rzeczywistych funkcjach. Toteż podobnie jak Marks krytykuje kapitalistyczną koncepcję abstrakcyjnego robotnika, tak Husserl krytykuje abstrakcyjnego uczonego i nauki, które nie mają swojej podstawy w świecie prekategorialnym, w tym świecie, który Husserl określa jako *Lebenswelt*. Fenomenologia chce powrócić do podmiotów konkretnych i do konkretnych działań podmiotów w świecie, które stanowią fundament kategorii nauki. Nauki przechodzą kryzys, ponieważ zapomniały o historycznej i rzeczywistej genezie swoich kategorii.

W myśli Husserla są dwa momenty ściśle ze sobą związane: pierwszy to powrót do konkretnego podmio-

tu, drugi to powrót do *Lebenswelt*. Podmioty żyją rzeczywiście w *Lebenswelt* i są wcielone w swoje własne ciała, w świat, który ich otacza, w *Umwelt*. Już w *Ideach II* Husserl analizuje człowieka wychodząc od jego materialnego fundamentu, żeby następnie dojść do tego, co Hegel nazywał duchem obiektywnym, a więc od świata historyczno-społecznego.

W *Kryzysie nauk europejskich* znajdujemy doniosłą krytykę Kanta. Kant, powiada Husserl, nie rozumiał tego, że istnieje świat realny już zawsze dany *(vorgegebene Welt)* przed kategoriami. Ten świat prekategorialny jest dla Husserla przede wszystkim temporalnym, a więc historycznym. Fakt, że jest on światem temporalnym, ma wielkie znaczenie. W rzeczywistości konkretne podmioty żyją w teraźniejszości. Ale w teraźniejszości odkrywają one przeszłość i, na drodze skomplikowanego konstytuowania, określają ją jako przeszłość historyczną. W swoich analizach czasu i w niektórych rękopisach grupy *A* i grupy *E* dotyczących konstytuowania drugiego człowieka i intersubiektywności, Husserl pokazuje, j a k podmioty, które żyją w teraźniejszości, odkrywają świat, który je poprzedzał i bez którego nie mogłyby istnieć. Ten świat jest także światem natury takiej, jaką była przed pojawieniem się człowieka. Husserl pokazuje nam, w jaki sposób człowiek odkrywa świat natury, w którym go jeszcze nie było, w jaki sposób konstytuuje ten świat jako realny i jak go sobie uobecnia za pomocą dokumentów i śladów historii przyrody, którą może rekonstruować tak, jak za pomocą dokumentów historycznych odkrywa działania i życie ludzi, którzy kiedyś żyli.

W *Beilagen* do *Kryzysu* Husserl podkreśla znacze-

nie historii, a zresztą już znacznie dawniej dowiódł, że fenomenologia nie jest tylko statyczna, ale również genetyczna i że jej prawdziwą metodą jest metoda genetyczno-historyczna. Jest to metoda, przy pomocy której, na przykład, Husserl analizuje w drugiej części *Kryzysu* początki geometrii i fizycznej nauki o naturze w dziele Galileusza.

Prócz tego Husserl krytykuje Kanta za to, że podmiot transcendentalny, o którym mówi Kant, jest mitologiczny. Prawdziwym podmiotem jest ten podmiot konkretny, który żyje w świecie wraz z innymi konkretnymi podmiotami: podmiot w pierwszej osobie, posiadający *Leib*, czyli żywe ciało. Jest to ten sam podmiot, który, u Marksa, działając i pracując stwarza wartość. I wreszcie, to w tym podmiocie oko, o którym mówił Marks, nie jest rzeczą, ale należy do ciała całego człowieka, do konkretnego robotnika.

Podobnie jak Marks odsłaniał rzeczywistość żywej pracy, tak Husserl odsłania rzeczywistość żywego podmiotu i wszystkich jego działań. Złe używanie nauki nie rozumie tego, że wszystkie operacje naukowe, podobnie jak działania robotnika, o którym pisze Marks, są działaniami konkretnego podmiotu. Nauki przechodzą kryzys, ponieważ czynią przedmioty z tych, którzy są podmiotami albo, w języku Marksa, ponieważ czynią stosunki między rzeczami ze stosunków społecznych między ludźmi. Nauki źle używane widzą tylko abstrakcyjne rezultaty prawdziwych operacji, a nie ludzi. Z tego powodu, w drugiej części *Kryzysu*, Husserl bada kontrast pomiędzy subiektywizmem, rozumianym w ten właśnie sposób, a obiektywizmem. Krytykuje obiektywizację, którą należy rozumieć w taki sposób jak alienację u Marksa. Krytykuje obiektywi-

zację za to, że nie wyprowadza kategorii z tego fundamentu, którym jest świat rzeczywisty i prekategorialny i ponieważ przeszkadza ona odkryciu fundamentu nauk i ich prawdy. Fenomenologia jest transcendentalna, w sensie Husserla, w tej mierze, w jakiej czyni bazę nauk z konkretnych podmiotów i w jakiej te podmioty znajdują się zawsze w świecie już danym *(vorgegebene Welt).*

Ostatecznie Husserl sądzi, że prawdziwym społeczeństwem jest tylko takie, w którym żaden człowiek nie jest przedmiotem czy rzeczą, ale w którym wszyscy są podmiotami. Dla Husserla idea tego społeczeństwa to *telos* historii i tylko takie społeczeństwo daje sens życiu wszystkich ludzi i jest ono prawdą rzeczywistego ruchu historycznego.

Widzieliśmy, że Marks wychodzi od danych ustanowionych, ale nie zatrzymuje się na nich, ponieważ nie chce oceniać społeczeństwa na podstawie tego, co społeczeństwo to mówi o sobie, a więc na podstawie jego ideologii. Analogiczną funkcję ma u Husserla wstrzymanie się od sądu, czyli *epoché.* Marks powiada, że formy społeczne przedstawiają nam się w stałości form naturalnych i widzieliśmy, że krytykuje fizycyzację i naturalizację. Husserl krytykuje naturalizm, a czyni to z tego powodu, ponieważ naturalizm uniemożliwia autentyczny stosunek między podmiotami, autentyczny stosunek społeczny.

Jeżeli stosunek społeczny jest niemożliwy jako stosunek pomiędzy żywymi podmiotami, to dzieje się tak dlatego, że ulega on obiektywizacji i alienacji. Z tego właśnie powodu Marks mówił, że stosunki społeczne „nie mają absolutnie nic wspólnego z naturą fizyczną".

To bardzo ważne, żeby zrozumieć, że dla Husserla fenomenologia jest transcendentalna w tym sensie, że jej fundamentem jest konkretny człowiek. Również transcendentalny fundament logiki formalnej polega na analizie, jakie operacje ludzie wykonują, żeby ukonstytuować logikę formalną. Operacje te są wykonywane zawsze w świecie rzeczywistym, a więc w świecie już danym. Fenomenologia jest nauką o świecie realnym i o znaczeniu prawdy w świecie realnym. W tym samym sensie można powiedzieć, że marksizm jest nauką o rzeczywistości i o przekształcaniu rzeczywistości.

W drugim dziale trzeciej części *Kryzysu* Husserl analizuje stosunek pomiędzy psychologią a fenomenologią. Krytykuje psychologię z tego samego powodu, z jakiego krytykuje obiektywizację, fetyszyzację, alienację. Według Husserla, psychologia zapomniała o człowieku, o konkretnym i integralnym podmiocie, w którym zakorzenione jest całe życie psychologiczne. Psychologia krytykowana przez Husserla popada w fizycyzację albo redukuje człowieka do jakiejś jego cząstki, do człowieka cząstkowego, ponieważ nie zdaje sobie sprawy, że nie do przyjęcia jest kartezjański dualizm oddzielający *res cogitans* od *res extensa.*

Husserl przedstawił po raz pierwszy te myśli, które później rozwinął w *Kryzysie,* w trzech odczytach wygłoszonych w Pradze w 1935 r. Rozwinięcie tych odczytów, które dziś składa się na pierwszą i drugą część *Kryzysu,* miało miejsce w dwóch artykułach, które Husserl opublikował w pierwszym zeszycie czasopisma „Philosophia"; ukazał się on w Belgradzie w 1936 r. pod redakcją prof. Arthura Lieberta. Husserl pracował nad *Kryzysem* do sierpnia 1937 r., to

znaczy do momentu, w którym pracę tę przerwała choroba prowadząca do śmierci.

Ostatnia część *Kryzysu* miała zbadać stosunki pomiędzy naukami. Miała więc dać naukom fundament w postaci nauki o świecie konkretnym, nauki o *Lebenswelt*, nauki, którą jest sama fenomenologia. Husserl nie ukończył tej części *Kryzysu*, chociaż pozostawił nam wiele rękopisów na ten temat skatalogowanych pod literą K.

Zadanie podjęte przez Husserla zostało przerwane. Z drugiej strony postawił on problem wszystkich nauk, ale nie postawił problemu ekonomii, problemu, który znajduje się w centrum analiz Marksa, jako że *Kapitał* jest krytyką ekonomii. Krytyka ekonomii rzuca nowe światło na zadanie, które postawił przed sobą Husserl podejmując krytykę wszystkich nauk i poszukując dla nich fundamentu. Nauki powinny odkrywać własną funkcję i własną prawdę. Wszystkie powinny być wyartykułowane zgodnie ze swoim intencjonalnym zadaniem. To znaczy, że wszystkie powinny być sprowadzone do rzeczywistości człowieka i do znaczenia historii człowieka, do tego, co Husserl wskazuje jako intencjonalne znaczenie historii. Dla Marksa fetyszyzacja towarów jest zagadką. Husserl powiada, że zagadką jest obiektywizacja i kryzys nauk.

W naukach akty użyteczne stały się szkodliwe. Fenomenologia jako filozofia musi przywrócić naukom ich funkcję społeczną i ludzką. Fenomenologia nie jest filozofią w sensie tradycyjnym. Jest filozofią, która ma wyzwolić nie tylko filozofa, ale całą ludzkość i jako taka staje się praktyką, *praxis* [10]. Nie jest więc

[10] E. Husserl: *Kryzys nauk*, przekład włoski: *Crisi delle scienze*, Milano 1961, s. 37.

filozofią abstrakcyjną, ale filozofią, która przekształca rzeczywistość. Husserl powiada, że musi ona na nowo ukształtować *(riplasmare)* ludzi i otaczający ich świat, a dokładniej, pisze, że musi ona przekształcić „polityczną i społeczną egzystencję ludzkości" [11].

Kryzys nauk, Husserl podkreśla to, nie jest tylko kryzysem poznania, ale jest kryzysem egzystencji ludzkiej. Z tego powodu historia filozofii współczesnej powinna stać się walką, walką o znaczenie człowieka. Walka ta jest także walką przeciwko sceptycyzmowi i irracjonalizmowi.

Kiedy człowiek uświadamia sobie, że przyczyną kryzysu nauk jest obiektywizacja, uświadamia sobie także racjonalną funkcję nauk. Odkrywa własną racjonalną naturę i rozumie, że trzeba urzeczywistnić w historii społeczeństwo rozumne.

To uświadomienie sobie odsłania to, co ukryte, znaczenie prawdy procesu historycznego. Dla ludzkości uświadomienie sobie obiektywizacji jest radykalnym zrozumieniem własnego zadania i własnego *telos*. To walka o ludzkość autentyczną. Pisze Husserl: „Ludzkość w ogóle jest z istoty swojej bytem ludzi wśród organizmów ludzkich, powiązanych ze sobą generatywnie i społecznie, i jeśli człowiek jest istotą racjonalną, to jest nią tylko wówczas, gdy cała ludzkość jest ludzkością rozumną" [12].

---

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 44.

F U L V I O P A P I

Przesłanki do krytyki redukcji marksizmu do egzystencjalistycznej antropologii (1961)

Przekład fragmentów rozdziału *I presupposti per la critica alla riduzione del marxismo a antropologia esistenziale* z książki *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze 1961, s. 469 - 474.

[...] W broszurze [pt. *Egzystencjalizm nie jest humanizmem*] przesyconej polemicznością często niepotrzebną, a nawet, jak to dziś wyraźnie widać, szkodliwą z punktu widzenia celów politycznych, które ona przed sobą stawiała, Jean Kanapa podkreślał, że interpretacja, jaką dał marksizmowi Sartre w polemice z materialistycznym obiektywizmem, doprowadziła do ugrzęźnięcia w abstrakcyjnym sytuacjonizmie, którego jedynym rezultatem jest roztopienie w kategoryzacji intelektualnej, jak „dla siebie", „w sobie", „inne", „konieczność", „sytuacja" itd., tego wszystkiego, co w rzeczywistości stanowi strukturę historii, a więc jej porządki obiektywności ekonomicznej, jej linie ciągłości i rozwoju, jej prawa wewnętrzne, których żaden projekt pretendujący do miana swobodnej, antynaturalistycznej inicjatywy nie zdoła nigdy zanegować, zwa-

żywszy na to, że może on mieć prawdopodobieństwo ukonstytuowania jakiejś realnej siły historycznej w obliczu tego, co „dane", tylko o ile akceptuje świadome uwarunkowanie przez obiektywną strukturę historyczną, które jako biegun dialektyczny, wchodzi faktycznie w każdą pozytywną dialektykę wolności [1]. Ta uwaga, w stosie inwektyw antyegzystencjalistycznych, była niewątpliwie najbardziej słusznym wątkiem książki francuskiego polemisty. Zresztą, tę samą uwagę, ale w tonie bardziej spokojnej krytyki, uczynił pod adresem Sartre'a również Lukács, który ze swej strony mówił o „subiektywizacji" historii, o cząstkowości i abstrakcyjności „projektu" Sartre'a, wyciągając wniosek, że jest się zawsze poza głównym szlakiem marksizmu, „kiedy z działalności rewolucyjnej czyni się niezależnego fetysza, który nie ma żadnego związku z obiektywną rzeczywistością i z równie obiektywnymi prawami, które nią kierują" [2]. W tych krytycznych uwagach o stanowisku, które Sartre zajmował bezpośrednio po wojnie, tkwi niewątpliwie część prawdy, jakkolwiek proponowana alternatywa należy właśnie do tej scholastycznej interpretacji marksizmu, która z punktu widzenia Banfiego była nie do przyjęcia.

Sartre pisał: „Myśl rewolucyjna jest myślą znajdującą się w określonej sytuacji", „jest ona podmiotowością ludzką, która odkrywa wrogość rzeczywistości za pośrednictwem projektu, który czyni po to, aby w przyszłości przezwyciężyć ją"; rewolucjonista to człowiek, który „chce, żeby człowiek swobodnie i cał-

[1] J. Kanapa: *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris 1947, s. 76 - 77.

[2] J. P. Sartre: *Matérialisme et révolution*, w: *Situations*, III, Paris 1949, s. 182, 213.

kowicie przyjął swój los" [3]. Są to twierdzenia znane, które dość łatwo usytuować w tej strefie filozoficznej, dla której książka *Egzystencjalizm jest humanizmem* była brewiarzem. To filozofia człowieka w ogóle, podmiotu, który znajduje swoją uniwersalność w transcendencji wobec sytuacji, w tym, że jest projektem, który jeśli wybiera właściwy kierunek, to tak, że wybór ten jest normą dla wszystkich ludzi; a więc, jeśli wybiera własną wolność, to określa w ten sposób plan normatywności postulującej wybór wolności obowiązujący dla wszystkich ludzi. Na tej drodze wolność jako absolutny warunek podmiotu, czyli los, konkretyzuje się w projekcie wyzwolenia, w określonym zadaniu, które konstytuuje historyczną projekcję humanizmu i, poprzez tę drogę, od indyferentyzmu etycznego i równorzędności wyborów dochodzi się do normatywizmu etycznego, w którym, jak to zauważył Lukács, ulokowało się typowe dziedzictwo kantyzmu w myśli Sartre'a [4]. W każdym razie to właśnie były, uschematyzowane tu w formie najbardziej elementarnej, przesłanki teoretyczne, które uwarunkowały pierwsze spotkanie Sartre'a z marksizmem, rozumianym jako historyczny i idealny projekt wyzwolenia ludzkości, a więc sprowadzalnym, w swojej strukturze, do filozofii podmiotu w sytuacji.

W tym układzie materializm dialektyczny „oficjalnych marksistów" francuskich był krytykowany za brak momentu świadomościowego, ujmowanego jako negacja obiektywności i afirmacja podmiotu będącego

[3] Tamże, s. 223.

[4] G. Lukács: *Existentialisme ou marxisme*, Paris 1948, s. 134. Por. także G. Palumbo: *La filosofia esistenziale di J. P. Sartre*, Palermo 1953, s. 83 (o „kantyzmie" Sartre'a).

wolnością i projektem, a więc za swoją nieumiejętność wyjaśnienia w terminach niemechanistycznych genezy postawy rewolucyjnej. Dziś jest już niemal całkowicie jasne, że to pomieszanie perspektyw, które przekładało marksizm na takie kategorie jak wolność, projekt, intencjonalność, transcendencja, które mogą być pożyteczne dla budowania idealnej fenomenologii osobowości, wywodziło się z interpretacji marksizmu częściowo pozytywnej, ale z radykalnie negatywnego posługiwania się nią. Interpretacja pozytywna wywodziła się zasadniczo z dwóch rozważań: po pierwsze, z widzenia w marksizmie przezwyciężenia tradycyjnej antynomii filozoficznej podmiotu i przedmiotu oraz materializmu i idealizmu za pośrednictwem pojęcia *praxis*, po drugie, uważanie myśli marksistowskiej nie za myśl kontemplacyjną, ale właśnie za myśl „w sytuacji". Aspekt negatywny wynikał natomiast z intelektualizacji zarówno pojęcia *praxis*, jak pojęcia sytuacji, które zostały asymilowane przez typową filozofię abstrakcyjnej refleksji, czyli takiej, która odhistorycznia pojęcia przystosowując je do użytku spekulatywnego. Na przykład mówienie o przezwyciężeniu obiektywistycznych i subiektywistycznych metafizyk pojęciem praktyki nie ma wielkiego znaczenia, jeśli się nie ma jasności co do tego, że pojęcie praktyki jest pojęciem czysto metodologicznym, które służy do zneutralizowania dogmatycznego sposobu posługiwania się pojęciami całościowymi, ale które nie może, ze swojej strony, być używane w sposób spekulatywny, ponieważ jest to pojęcie odsyłające do konkretnych uprzedmiotowień praktyki, będących zawsze strukturami historycznymi. To prawda, że przezwyciężenie intelektualistycznego przeciwstawiania sobie podmiotu

i przedmiotu dokonuje się w marksizmie za pośrednictwem pojęcia praktyki, która — jak to już powiedzieliśmy — pozwala na neutralizację statycznej i wyabsolutyzowanej koncepcji zarówno podmiotu jak przedmiotu, ale to nie oznacza wcale, że w obrębie doświadczenia historycznego nie powstają nowe i to bardzo konkretne biegunowości subiektywne i obiektywne; tyle tylko, że nie mogą one być określane według absolutnego porządku subiektywności czy obiektywności, ale jako biegunowości, które przejawiają się na poziomie określonej historycznej kwalifikacji doświadczenia. Inaczej mówiąc, pojęcie *praxis* stanowi istotne wprowadzenie do dialektyczności historycznej, to znaczy, wyjaśnia racje, dla których świadomość historyczna, wiedza historyczna i kultura w ogóle nie są faktami zewnętrznymi wobec historii; w związku z czym nie można mówić o jakiejś historii, w której się nie tkwi, a forma samoświadomości historycznej jest bezpośrednio związana z rozwojem obiektywności historycznej. Tymczasem w dialektyce, tak jak ją interpretuje „marksizm zegzystencjalizowany", praktyka jest determinowana — w procesie czysto intelektualnym — przez dwie biegunowości: biegun przedmiotowości, czyli rzeczy takie, jakie są, naturalność oraz biegun podmiotowości, czyli człowiek jako projekt czy transcendencja, zdolna do przekreślania logiki konieczności: sytuacja myśli w tym układzie polega tylko na tym, aby wprowadzić do niego ducha ożywiającego i kształtującego wolność. Idealno-pragmatyczny bodziec tej myśli, będącej rzeczywistym doświadczeniem sytuacji, polega więc na tym, że nie chce ona kontemplować świata, ale zmierza do przekształcenia go. To jednak oznacza, mimo deklaracji, które temu sta-

rają się zaprzeczać, że jeszcze raz dokonana została intelektualizacja rzeczywistych problemów, które zostały zredukowane do abstrakcji i w ten sposób wprowadzono dialektykę fikcyjną i ogólnikową; przekładając sytuację historyczną na język skrajnie ogólny według kategorii refleksji kulturalnej i czyniąc materialną siłę historyczną z idej samych w sobie bez jasnego postawienia problemu określenia, dzięki jakim mediacjom ideologie mogą stawać się siłami materialnymi; przyjęto więc *implicite* woluntaryzm i w rezultacie, jak to zauważył również Lukács, odprzedmiotowiono historię.

To jest właśnie krytyka, którą perspektywa Banfiego wysuwa pod adresem tego typu przekładów marksizmu na język egzystencjalistyczny i, według wszelkiego prawdopodobieństwa, Banfi dodałby także, że ujmowanie marksizmu w taki sposób jest oglądaniem go w krzywym zwierciadle burżuazyjnej duszy, a nie w jego rzeczywistości historycznej. Tak więc przeciwko scjentystycznemu obiektywizmowi myśl Banfiego wysuwa, w gruncie rzeczy, argumenty absolutnego historyzmu, który posiada krytyczną koncepcję struktur poznawczych, natomiast przeciwko neoromantycznemu subiektywizmowi, do którego Banfi sprowadzał wspomniane wyżej wątki egzystencjalistyczne, wysuwał on argumenty obiektywności historycznej, argumenty teoretycznej krytyki wszystkich filozofii abstrakcyjnej refleksji.

C E S A R E L U P O R I N I

Marks według Marksa (1972)

Przekład fragmentu rozprawy *Marx secondo Marx*, „Critica Marxista", 1972, nr 2 - 3, początek § 7, s. 84 - 104, z opuszczeniem przypisów [1].

Zagadnieniem, które nas szczególnie interesuje, jest odróżnianie „sposobu logicznego" i „sposobu historycznego", rozumianych jako dwa alternatywne aspekty, przynajmniej w abstrakcji, stosowanej faktycznie j e d y n e j metody Marksa (w jego *Krytyce ekonomii politycznej*). Znane jest doskonale stanowisko Engelsa w tej sprawie, wyrażone przez niego w recenzji z lata

[1] Znaczna część opuszczonych przez nas przypisów odnosi się do recenzji F. Engelsa: *Karola Marksa „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej"*, opublikowanej w „Das Volk", nr 14 i 16 z 6 i 20 sierpnia 1859 r., której przekład polski znajduje się w: K. Marks i F. Engels: *Dzieła*, t. 13, Warszawa 1966, s. 543 - 553. Zważywszy na fakt, że każdy przekład jest interpretacją, a w szczególności w tym przypadku przekład Luporiniego jest nierozerwalnie związany z jego interpretacją tego tekstu, nie można było w tym przypadku korzystać z istniejącego polskiego przekładu, ale należało przekładać teksty Marksa i Engelsa z przekładów na język włoski, znajdujących się w tekście Luporiniego. Tym bardziej, że czytelnik, który w tej sprawie chciałby zająć samodzielne stanowisko, musi sięgnąć bezpośrednio do niemieckiego oryginału dyskutowanych tekstów (przypis tłumacza).

1859; wiemy, że Marks nalegał, aby Engels napisał tę recenzję, nie wiemy jednak, czy i w jakiej mierze był z niej zadowolony. Nie ma tu miejsca na to, aby przedyskutować wszystkie implikacje i milczące przesłanki interpretacji Engelsa, ograniczę się więc jedynie do ujawnienia najważniejszych. Tym, co przede wszystkim się liczy, jest teoretyczne jądro tej interpretacji. Polega ono, moim zdaniem, na fakcie, że to, co Engels nazywa „sposobem logicznym", nie tylko zostaje przeciwstawione „sposobowi historycznemu", ale jest pojmowane jako „sposób historyczny, pozbawiony jedynie historycznej formy oraz okazjonalnych elementów zakłócających".

Przede wszystkim należy zauważyć, że wyrażenie „okazjonalne elementy zakłócające" (pochodzenie tego wyrażenia z języka fizykalnego eksperymentalizmu jest oczywiste; ale również u Marksa natrafiamy na analogiczne sposoby wyrażania się) nie posiada samo przez się ogólnej zawartości semantycznej, ale uzyskuje tę zawartość jedynie w zależności od określonego modelu *systematycznego*, ze względu na który dane elementy okazują się elementami „zakłócającymi" i jako takie zostają konsekwentnie odrzucone. Wynika z tego, że w wyrażeniu „sposób logiczny" zawarta jest w każdym razie idea *systematyczności* (będziemy mieli na to dowody w dalszym ciągu tej rekonstrukcji), bez względu na to, jakie racje powodowały Engelsem, aby sposób przeciwstawiony „sposobowi historycznemu" nazwać „sposobem logicznym" i nazwą tą podkreślić występującą pomiędzy nimi różnicę. Zostaje ona przedstawiona jako różnica *formalna*. A więc jądrem teoretycznym, które powinniśmy przeanalizować, jest to, co

kryje się w określeniu „sposobu logicznego" jako „sposobu historycznego pozbawionego historycznej f o r m y". (Konsekwencją takiego określenia — przy zestawianiu obu „sposobów" — będzie to, że „sposób historyczny n i e pozbawiony historycznej formy", a więc stosowany we właściwej sobie f o r m i e, powinien być pozbawiony charakterystycznych elementów systematycznych, albo przynajmniej zawierać je w sobie tylko w taki sposób, że nie są one czymś determinującym i konstytutywnym.)

Oczywiście wszystko to będzie prawdą tylko przy założeniu, że owe sformułowania Engelsa należy brać na serio, a więc, że posiadają one precyzyjnie określony sens (który należy zrekonstruować) i że zechcemy sprawdzić ich zawartość konceptualizującą. Inaczej mówiąc, że nie przyjmujemy ich po prostu jako wyrażeń sugestywnych (i w pewnej mierze „retorycznych"). Otóż jeżeli pragnie się spróbować wprowadzenia ich do obiegu, stosując przy tym ewentualnie pewne zabiegi adaptacyjne i modernizujące (jak to czyni Emilio Sereni), sądzę, że byłoby czymś korzystnym i poprawnym spróbować przede wszystkim sprawdzenia ich w ich sensie pierwotnym, żeby nie powiedzieć autentycznym. (W przeciwnym razie popada się w błąd — niestety bardzo często popełniany od dziesięcioleci i stanowiący składową część procesu sklerotyzacji i dogmatyzacji marksizmu — polegający na posługiwaniu się sformułowaniami klasyków nie tylko wyrwanymi z ich kontekstu literalnego, co niekiedy jest poddawane krytyce, ale także oderwanymi od tego t ł a kulturalno-pojęciowego, dzięki któremu uzyskują one określoną zawartość semantyczną, nie rozpływającą się i nie zdeformowaną czy wyłącznie sugestywną.)

Otóż owo tło kulturalno-pojęciowe, które nas tu interesuje (w celu uchwycenia sensu wyrażenia „sposób historyczny pozbawiony historycznej formy"), wynika ze stosunku, w jakim Engels umieszcza metodę Marksa i metodę Hegla i polega na engelsowskim sposobie interpretowania Hegla, z jednej strony w związku z problematyką „nauki", a z drugiej strony w związku z problematyką „historii". Ze względu na te dwa tematy Engels przypisuje książce Marksa olbrzymią doniosłość również metodologiczną (nie mniejszą od tej, która przysługuje jej specyficznej treści, krytyce ekonomii politycznej). Odnośnie do pierwszego punktu Engels stwierdza: „Od śmierci Hegla aż dotąd nie podjęto ani jednej próby rozwijania nauki w jej własnym wewnętrznym związku". Ten „wewnętrzny związek" (*innerer Zusammenhang*) jest dla Engelsa, z całą pewnością, tym, co dalej nazywa on „stroną formalną", czyli formalnym ustrukturowaniem nauki. Nowość metodologiczna książki Marksa jest faktycznie podkreślana przez Engelsa w kontekście procesu historyczno-kulturalnego (i jego historyczno-społecznych podstaw, jeśli chodzi o Niemcy), w którym zachodził usprawiedliwiony rozkład szkoły heglowskiej, wynikający z jej niezdolności do krytycznego przenikania, rozwijania i opanowywania od wewnątrz jakiejkolwiek dziedziny wiedzy pozytywnej, która w tym czasie święciła triumfy („Niemcy, z niezwykłą energią, rzuciły się ku naukom przyrodniczym; odpowiadało to potężnemu rozwojowi burżuazji po 1848 r."). Odbywało się to w ramach wulgarnego, naturalistycznego materializmu i przy „starym sposobie myślenia metafizycznego", który stoczył się „na nowo aż ku ostatecznej wulgarności Wolffa". I właśnie z tych wszystkich powodów „do reżimu

diadochów heglizmu, zagubionych w czystej frazeologii, odwróciła się tyłem ta epoka, w której pozytywna treść nauki wzięła znowu górę nad jej stroną formalną".

Pisząc tak, Engels nie czynił nic więcej, jak tylko powtarzał w formie słusznie popularnej i publicystycznej te myśli, które były również myślami Marksa. Dla przekonania się o tym wystarcza prześledzenie w korespondencji Marksa i Engelsa z tych lat tego wszystkiego, co dotyczy tematu „dialektyki" przede wszystkim w związku z próbami, pomysłami i nastrojami Lassalle'a. W związku z pracą Lassalle'a o Heraklicie czytamy w liście Marksa z lutego 1858 r. fragment, który najlepiej oddaje to, o czym mówimy: „[...] widzę, że ten typ zamierza w swoim drugim wielkim dziele dać wykład ekonomii politycznej *à la* Hegel. Nauczy się on na własnej skórze, że czym innym jest dojście do tego, żeby p o p r z e z k r y t y k ę doprowadzić naukę do takiego stanu, aby móc ją w y ł o ż y ć d i a l e k t y c z n i e, a czym innym jest stosowanie abstrakcyjnego i gotowego systemu logiki do przeczuwania tego s y s t e m u" (podkreślenie moje, *C.L.*).

Na tym samym terenie (ekonomii politycznej) kontynuuje ten wątek polemika *Nędzy filozofii* przeciwko pseudoheglizmowi Proudhona, ale z dodatkiem, przynajmniej zasygnalizowanym, elementu pozytywnego, jako że przeciwstawia się tu Proudhonowi, niejako programowo, inny typ systematyzacji krytyczno-dialektycznej. (Data mówi jasno: jesteśmy w epoce pisania *Grundrisse*). Rozpatrywanie bezpośrednie tego wielkiego tematu więzi pomiędzy k r y t y k ą a d i a l e k t y k ą u Marksa (i ewolucji tej więzi) zaprowadziłoby nas za daleko. Wystarczy tu zarejestrować, że stanowisko Marksa i stanowisko wyrażone przez Engelsa w podwój-

nym artykule w „Volk" są ze sobą w tej sprawie zasadniczo zgodne. Warto to tylko podkreślić, że zarówno dla jednego, jak dla drugiego konkretnym punktem odniesienia nie jest całość wiedzy, ale specyficzny teren badań, ten mianowicie, w którym Marks faktycznie rozwinął — jak mówi Engels — „pojmowanie materialistyczne" (*materialistische Auffassung*). Chodzi tu mianowicie o „rozwój" (słowo to należy rozumieć w sensie systematycznym, a nie historyczno-ewolucyjnym) j e d n e j nauki „w jej wewnętrznym związku". Oczywiście u Engelsa już tu zauważamy, w odpowiedzi na wyraźnie postawione pytanie: „jak traktować naukę?", skłonność do generalizowania metody, skłonność, od której sam Marks starał się zawsze trzymać daleko. Ale do tej kwestii jeszcze powrócę. Na razie zatrzymajmy się nad zasadniczą zgodnością, którą tu zauważyliśmy.

A jak przedstawia się sprawa z tematem „historii", również na tym samym tle, które możemy nazwać „za Heglem lub przeciwko Heglowi"? Tło to jest w sposób niezwykle przejrzysty zarysowane przed Engelsem (zgodnie z jego perspektywą): „Tym, co odróżnia — pisał Engels — sposób myślenia (*Denkweise*) Hegla od sposobu myślenia wszystkich innych filozofów, był potężnie rozwinięty zmysł historyczny (*der enorme historische Sinn*) stanowiący jego fundament. Jakkolwiek forma była abstrakcyjna i idealistyczna, to przecież mimo to rozwój jego myśli (*Gedankenentwicklung*) s z e d ł z a w s z e r ó w n o l e g l e (podkreślenie moje, *C.L.*) do rozwoju historii świata (*Weltgeschichte*), a ten ostatni nie miał być niczym innym jak tylko dowodem (*Probe*) tego pierwszego [...] Hegel był pierwszym, który próbował wykazać (*nachweisen*) w historii rozwój, pewien wewnętrzny związek (*einen inneren Zusammen-*

hang) [...] W „fenomenologii", w „estetyce", w „historii filozofii", wszędzie przenika ta majestatyczna wizja historii i wszędzie materiał (*der Stoff*) traktowany jest historycznie (*historisch*) w określonym powiązaniu, chociaż abstrakcyjnym i odwróconym, z historią (*Geschichte*)".

To heglowskie pojmowanie dziejów (*Auffassung der Geschichte*) jest dla Engelsa czymś „epokowym" (*epochemachend*), to znaczy czymś, co otwiera nową epokę w dziejach myśli ludzkiej i konstytuuje „bezpośrednią przesłankę teoretyczną" nowego materialistycznego pojmowania dziejów przez Marksa. (To stanowisko polegające na umieszczaniu obu sposobów pojmowania dziejów w relacji b e z p o ś r e d n i e j, będzie zawsze reprezentowane przez Engelsa, jak o tym świadczy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* z 1886 r.) Żeby jednak to drugie pojmowanie dziejów mogło powstać, „metoda heglowska" musiała zostać poddana energicznie radykalnej (*durchgreifende*) krytyce: i to jest właśnie ta wielka zasługa przypisywana przez Engelsa Marksowi na terenie metodologicznym. To właśnie Engels wydobył z Marksa sens tej krytyki, przedstawiając ją jako taką krytykę, która dokonuje o d w r ó c e n i a metody („Hegel wychodził od czystej myśli, gdy tymczasem tu należało wychodzić od najbardziej upartych faktów"), tak aby przywrócić „właściwy stosunek" do tej „realnej treści", która wprawdzie wszędzie wdzierała się szeroko do filozofii Hegla, ale była przez niego „odwrócona głową na dół".

Otóż tu należy zauważyć, że takiego drastycznego i plastycznego przeciwstawienia nie ma w owych latach u Marksa. W owych latach — i w wielu jeszcze, które po nich nastąpią — postawa Marksa wydaje się

bardziej wycieniowana i jednocześnie bardziej skomplikowana. W styczniu 1858 r. pisze on do Engelsa o swoim pragnieniu, aby na płaszczyźnie zdroworozsądkowej wyłożyć „to, co racjonalne" (*das Rationelle*) „w metodzie, którą Hegel odkrył, a jednocześnie zmistyfikował". Dziesięć lat później (to znaczy już po opublikowaniu pierwszego tomu *Kapitału*) pisze on do Kugelmanna w liście z 6 marca 1868 r.: „Dialektyka Hegla to fundamentalna forma (*Grundform*) wszelkiej dialektyki, ale tylko po pozbawieniu jej (*nach Abstreifung*) formy mistycznej, i to właśnie odróżnia moją metodę".

W czerwcu 1870 r., również w liście do Kugelmanna, Marks pisze o „metodzie Hegla" i o „moim krytycznym sposobie stosowania jej" (już w tym liście znajdujemy metaforę Lessinga dotyczącą Spinozy, metaforę „zdechłego psa", która w sposób analogiczny zostanie zastosowana do Hegla). A więc coś zupełnie innego, niż tylko zwykłe „kokietowanie", według wyrażenia z *Posłowia* do drugiego wydania *Kapitału*, wyrażenia, które może wprowadzać czytelnika w błąd, zwłaszcza takiego, który tego sam pragnie (czytając w sposób tendencyjny jak Althusser). Te różne sposoby wyrażania się Marksa związane są bezpośrednio z jego młodzieńczą krytyką „mistycyzmu logicznego" Hegla i dlatego były całkowicie jasne tylko dla samego Marksa (a dla Engelsa i Kugelmanna tylko w tej mierze, w jakiej ta młodzieńcza krytyka, w sposób bardzo skrótowy, znalazła odbicie w *Świętej rodzinie*). W tym samym liście do Kugelmanna, szydząc z tępoty F.A. Langego, który „naiwnie" chwalił Marksa za „poruszanie się z rzadką swobodą" w obrębie empirycznego materiału (*Stoff*), Marks pisze: „Nie podejrzewa on nawet, że to «swo-

bodne poruszanie się w materiale» (*freie Bewegung im Stoff*) nie jest absolutnie czymś innym jak tylko parafrazą metody traktowania materiału: mianowicie metody dialektycznej".

Jedną z najlepszych ilustracji tego, czym był dla Marksa w tym sensie charakter naukowy metody dialektycznej zastosowanej krytycznie, na specyficznym terenie ekonomii politycznej, znajdujemy w jego liście z 27 lipca 1867 r. do Engelsa, który stanowi część bardzo trudnej próby dogadania się z przyjacielem, w której prawdopodobnie nigdy nie doszło do całkowitego wyjaśnienia sprawy ustawienia pierwszego rozdziału *Kapitału* i jego funkcji w obrębie problematyki całego dzieła (włącznie z tomami, które były dopiero zaplanowane): „Tu się pokaże, gdzie ma swój początek sposób widzenia rzeczy przez burżujów i wulgarnych ekonomistów, mianowicie w fakcie, że w ich mózgach zawsze odbija się tylko bezpośrednia forma przejawiania się stosunków, a nie ich wewnętrzne powiązania. Zresztą, gdyby tak było, to po co potrzebna byłaby nauka? Otóż gdybym chciał z góry usunąć tego rodzaju wątpliwości, zburzyłbym całą dialektyczną metodę rozwoju (*dialektische Entwicklungsmethode*). *Vice versa* metoda ta ma tę dobrą stronę, że bez przerwy zastawia na tych gamoni pułapki, które zmuszają ich do niewczesnego ujawniania własnej osłowatości".

Otóż to właśnie ta „dialektyczna metoda rozwijania" (*dialektische Entwicklungsmethode*) jest owym „swobodnym poruszaniem się w treści" (lub w „materiale"), do którego również Hegel (ogólnie) dążył, ale który faktycznie i w praktyce zmistyfikował przez narzuconą dialektykę idei, która spowodowała, jak to napisał

Marks w swojej (nie wydanej) *Krytyce heglowskiej filozofii prawa publicznego* (1843) „nie logika rzeczy, ale rzecz logiki" determinuje ów ruch, w rezultacie czego Hegel „nie rozwija swojej myśli zgodnie z przedmiotem, ale przeciwnie, rozwija przedmiot zgodnie z przyjętą z góry myślą samą w sobie, myślą, która została przyjęta w abstrakcyjnej sferze logiki". I tak dalej: wszystkie ingrediencje, które konstytuują młodzieńczą krytykę Marksa w stosunku do „mistycyzmu logicznego" Hegla. Krytyka ta niewątpliwie jest przesłanką nie tylko historyczną, ale również teoretyczną, rozwoju tego krytycyzmu, który widzimy, jak funkcjonuje w ugruntowaniu (I i II rozdział *Kapitału*) krytyki ekonomii politycznej. W każdym razie nie w sensie przeniesienia krytyki dialektyki heglowskiej na teren ekonomii politycznej (jak to błędnie zrozumiał Della Volpe, stawiając znak równości pomiędzy marksowską krytyką filozofii spekulatywnej a marksowską krytyką ekonomii klasycznej, jak gdyby w grę wchodził tu ten sam rodzaj krytycyzmu; jest to jeden z najpoważniejszych błędów, będący w gruncie rzeczy błędem spekulatywnym, koncepcji dellavolpiańskiej), ale w tym sensie, że krytyka filozofii spekulatywnej, w swojej wersji marksowskiej (to znaczy jako demistyfikacja heglowskiego „mistycyzmu logicznego") uniemożliwia Marksowi dokonywanie zewnętrznej pseudodialektyzacji kategorii ekonomicznych (jak to czynili Proudhon czy Lassalle, zgodnie z nastawieniem umysłowym, które Marks zauważył również u Lassalle'a) i *vice versa* umożliwia autonomicznej krytyce ekonomii politycznej (zarówno klasycznej jak i „wulgarnej") oswobodzenie na jej własnym specyficznym terenie (analizy burżuazyjnego sposobu produkcji) tej „dialek-

tycznej metody rozwijania", której Marks tak uporczywie się trzymał, jak tego dowodzi jego dialog z Engelsem na temat pierwszego rozdziału *Kapitału*. W jakiej mierze ta marksowska *„dialektische Entwicklungsmethode"* jest zbieżna, poza wymienionymi krytycyzmami, z metodą, której Hegel nadał „formę fundamentalną", to problem, który epistemologicznie jest dziś bardziej niż kiedykolwiek otwarty (i to właśnie jest zasługą szkoły Della Volpego we Włoszech i szkoły Althussera we Francji, że w sposób energiczny spowodowali postawienie tego problemu).

Istnieje więc różnica, której nie można lekceważyć, pomiędzy sposobem, w jaki Marks w latach 1857 - 59, jak to widzieliśmy, a także znacznie później (a nawet jeszcze po pierwszym wydaniu *Kapitału*) umieszczał siebie samego w relacji do heglowskiej „metody" dialektycznej, a sposobem, w który Engels przedstawiał to miejsce Marksa w recenzji z jego *Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej* („Volk" 1859). Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że trzeba dopiero sięgnąć do sławnego *Posłowia* do drugiego wydania *Kapitału* (1873) — kiedy to Marks został zmuszony już przez konieczność, od której nie mógł się uchylić, do dostarczenia jakiegoś wyjaśnienia w sprawie metody zastosowanej przez siebie w książce — aby wreszcie w sposób pełny i wyraźny przyjął tezę o „odwróceniu" i bezpośredniej przeciwstawności („moja metoda dialektyczna, jeśli chodzi o jej fundament (*Grundlage*), nie tylko różni się od heglowskiej, ale jest wręcz jej bezpośrednim przeciwieństwem").

Marks zdecydował się więc na dokonanie tego zwrotu (który powinien był być wyjaśnieniem) w stosunku do innych stanowisk oraz bardziej subtelnego i mniej

drastycznego odróżnienia, które spotykamy jeszcze w korespondencji z lat 1867-1873. Jednakże Marks, jednocześnie, nie rezygnuje wcale z wyraźnego powołania się na swoją młodzieńczą krytykę Hegla, powtórnego powołania się i podania do wiadomości czytelnikom, którzy nic o tym nie wiedzieli i (w przeciwieństwie do nas) niewiele mogli z tego zrozumieć: „Krytykowałem mistyfikacyjną stronę dialektyki heglowskiej prawie trzydzieści lat temu, kiedy to jeszcze nie było w modzie" itd.

Jeżeli sprawy tak się mają, jak tego chyba dałem dostateczne dowody, to w *Posłowiu* z 1873 r. splatają się i dążą do stopienia się dwie różne tradycje krytyczno-pojęciowe, jedna bardziej właściwa Marksowi i druga bardziej właściwa Engelsowi, odnośnie do sposobu interpretowania relacji pomiędzy metodą dialektyczną Marksa a metodą Hegla. Czy stopienie to było doskonałe? Możemy o tym wątpić.

Jeżeli dokonana przez Althussera krytyka niespójnego zgęszczenia metafor zgromadzonych w tym *Posłowiu* chybia całkowicie celu, ponieważ Althusser uporczywie wzdraga się przed próbą ich konceptualizacji (która, w odniesieniu do „odwrócenia", może mieć miejsce jedynie przez ujęcie tej metafory w ramach logiki relacji asymetrycznych), trzeba przyznać, że jego skrótowe, a przy tym, intelektualnie, niecałkowicie lojalne wypowiedzi są przecież, również i w tym przypadku, sygnałem (ale niczym więcej niż sygnałem) sytuacji ukrytej w faktycznym teoretycznym kłopocie. Ale ten kłopot nie polega wcale na stosunku pojęciowym pomiędzy użytymi metaforami. Co więcej, pod tym względem stopienie obu wyróżnionych tendencji interpretacyjnych okazuje się akurat doskonałe. Ponie-

waż w tym nowym stanowisku zajętym przez Marksa w 1873 r. właśnie owo „odwrócenie" umożliwia oddzielenie „racjonalnego jądra" od „mistycznej skorupy" („trzeba ją było odwrócić (dialektykę Hegla), żeby odkryć racjonalne jądro w mistycznej skorupie"). Oznacza to, że owo „racjonalne jądro" jako takie trzyma się na swoich nogach i nie zostaje odwrócone: to jest właśnie ten element „racjonalny w metodzie, którą Hegel odkrył, ale jednocześnie zmistyfikował", o czym Marks, jak widzieliśmy, mówił od 1858 r. Na czym zaś polega dla niego to jądro racjonalne (jednocześnie „krytyczne" i „rewolucyjne") wskazuje wyraźnie w następnych linijkach *Posłowia* z 1873 r.

Otóż trzeba zauważyć, że ta metafora „wyłuskiwania jądra" (czyli usuwania skorupy: *den Kern herausschälen*) znajduje się w tej samej postaci w recenzji Engelsa z *Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej*, opublikowanej w 1859 r., odnosząc się do czynności „odwrócenia" metody. Ale wypowiedź Engelsa jest mniej jasna (i, jak to dalej zobaczymy, nie przypadkowo). Posłuchajmy go: „Marks był i jest jedynym, który mógł zabrać się do roboty wyłuskiwania z logiki heglowskiej tego jądra, które zawiera w sobie prawdziwe odkrycia Hegla w tej dziedzinie, oraz do utworzenia metody dialektycznej, pozbawionej swoich idealistycznych zasłon (*entkleidet von ihren idealistischen Umhüllungen*), w prostej postaci (*in der einfachen Gestalt*), w której staje się ona jedyną prawidłową formą rozwijania myśli (*richtige Form der Gedankenentwicklung*)".

Przy słowie „jądro" brak u Engelsa słowa „racjonalny" — co zresztą samo w sobie nie ma większego znaczenia, ponieważ z wywodów Engelsa można je wydo-

być jako milcząco założone — ale, co więcej, brak u Engelsa także definicji (nawet takiej, która tkwiłaby tam *implicite*) określającej owo „jądro", jak to ma miejsce u Marksa w 1873 r. Przede wszystkim jednak poważne znaczenie ma fakt, że para przeciwstawień jest inna: nie „jądro racjonalne — mistyczna skorupa", ale „jądro — idealistyczne zasłony". Gdy para przeciwstawień funkcjonująca u Marksa z 1873 r. jest ściśle specyficzna, jako zależna od specyficznego krytycyzmu (wspomnianej krytyki „mistycyzmu logicznego"), para obecna u Engelsa z 1859 r. jest ogólna, a nawet, powiedzmy to, bardzo prymitywna, ponieważ jest po prostu tożsama (jako zwykła, wyjaśniająca parafraza posuwająca się do uproszczenia) z owym „odwróceniem". Niestety, należy stwierdzić, że nawet w późniejszych sformułowaniach Engels n i e u l e p s z y ł tej ogólnikowości-uproszczenia. W pięknej skądinąd pracy *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej* (1886, a więc w trzy lata po śmierci Marksa), jak o tym już pisałem w mojej pracy *Rzeczywistość i historyczność* [2], Engels w dalszym ciągu porusza się w tym samym wymiarze ogólnikowo-upraszczającym, posuwając się do wyrażenia tej samej myśli w terminach bynajmniej nie subtelniejszych: „[...] zdecydowano się ujmować świat rzeczywisty (*die wirkliche Welt*) — przyrodę i historię — tak, jak on sam przedstawia się każdemu, ktokolwiek podchodzi do niego bez urojonych z góry fantazji idealistycznych (*vorgefasste idealistische Schrullen*). Zdecydowano się poświęcić

[2] C. Luporini: *Realtà e storicità. Economia e dialettica nel marxismo*, „Critica Marxista", 1966, nr 1, s. 56 - 109 (przypis tłumacza).

bezlitośnie każdą fantazję idealistyczną nie dającą się pogodzić z faktami (*Tatsachen*), rozpatrywanymi w ich własnym wewnętrznym związku (*in ihrem inneren Zusammenhang*), a nie w fantastycznym. A materializm nie oznacza w ogóle nic ponad to".

Nieprzypadkowe korzenie takiego sformułowania zobaczymy dalej.

W *Posłowiu* do drugiego wydania *Kapitału* (1873) związek metaforyczny: „racjonalne jądro — skorupa mistyczna" sprowadza się doskonale do związku pojęciowego, podobnie jak druga metafora „odwrócenia", z którą Marks, jak to widzieliśmy, ostatecznie ją powiązał. A jednak, powiedzieliśmy, pozostaje tu strefa teoretycznego kłopotu, znacznie głębsza od tego splotu metaforyczno-pojęciowego. Chodzi o rzecz następującą: przy odtwarzaniu i eksplikowaniu własnego stosunku krytycznego do dialektyki heglowskiej Marks w rzeczywistości wskazuje n i e n a j e d n ą, a l e n a d w i e pozytywne zasługi Hegla. Nie tylko na zasługę związaną z „racjonalnym jądrem" (wyraźnie określonym i ograniczonym), ale także na drugą, i n n ą zasługę: że Hegel, mimo tego wszystkiego, co należy u niego skrytykować i odrzucić, był „pierwszym, który szeroko i świadomie wyłożył ogólne formy ruchu samej dialektyki". To ostatnie sformułowanie odpowiada w ogólnych zarysach pierwszej części wspomnianej wyżej uwagi Marksa z listu do Kugelmanna z marca 1868 r., że „dialektyka Hegla jest fundamentalną formą (*Grundform*) wszelkiej dialektyki". Ale tam było dodane: tylko pod warunkiem, że zostanie ona „pozbawiona swojej formy mistycznej". Na czym to „pozbawienie", „odsłonięcie" czy „wyłuskanie" (*Abstreifung*) ma polegać, tego Marks nie wyjaśnia. Prawie na pew-

no miał w jakiejś mierze na myśli nie tylko konkretną metodę swojej krytyki ekonomii politycznej, ale również własną bezpośrednią młodzieńczą krytykę Hegla. Ale w *Posłowiu* z 1873 r., w którym się na tę młodzieńczą krytykę powołuje (w sposób bardzo enigmatyczny, niewątpliwie, dla ówczesnego czytelnika), „wyłuskanie" i „odwrócenie" symbolizują dwie operacje pojęciowe skorelowane i wzajemnie zależne od siebie, których pozytywnym rezultatem, jak to widzieliśmy, jest oddzielenie wspomnianego, określonego „racjonalnego jądra". Wynika z tego, że ta druga zasługa (literalnie na pierwszym miejscu, ale logicznie na drugim, w wykładzie Marksa), która jest najbardziej ryzykownym sformułowaniem stosunku do Hegla, nie znajduje już u Marksa żadnego miejsca teoretycznego, w którym by mogła być umieszczona, ponieważ nie widać, na jakiej operacji krytycznej jest ona oparta, skoro zastosowany krytycyzm został już określony słowem „odwrócenie" i scharakteryzowany w swoich skutkach (oddzielenie „racjonalnego jądra"). Mamy więc tu do czynienia z niejasnością i dwuznacznością — na płaszczyźnie epistemologicznej — którą Marks nosił ze sobą (pod znakiem tej dwuznaczności można odczytać wszystkie przytoczone przez nas cytaty Marksa z danego okresu, począwszy od 1858 r.) i która dopiero teraz (w 1873 r.) wyszła na jaw. Ale wyszła na jaw dla nas, nie dla niego. Nie wydaje się bowiem, aby Marks zorientował się w ogromnym teoretycznym dystansie pomiędzy tymi dwiema zasługami Hegla, które wymienił i z których tylko jedną krytycznie uzasadnił. Ta przestrzeń teoretyczna, którą Marks pozostawił pustą (a której z pewnością nie wypełnił Engels, mimo szlachetnych prób, lecz bardzo „datowanych, nie zaw-

sze spójnych, a dla nas całkowicie nie wystarczających, zarówno jeśli chodzi o *Anty-Dühringa*, jak o notatki do *Dialektyki przyrody*), jest dokładnie tą samą przestrzenią teoretyczną jeszcze i dziś otwartą, a polega ona na relacji pomiędzy dialektyką Hegla a dialektyką Marksa, odnośnie do ich faktycznego funkcjonowania i wewnętrznej konieczności: co się tyczy Marksa chodzi przede wszystkim o *Kapitał*. Jest to również ta przestrzeń teoretyczna, w której, intuicyjnie, umieścił siebie Lenin w swojej lekturze *Logiki* Hegla (niezależnie od tego, jak się tę lekturę ocenia).

Na tle tego tak skomplikowanego kontekstu historyczno-pojęciowego (na płaszczyźnie epistemologicznej) możemy podjąć obecnie wątek naszej dyskusji odnośnie do „sposobu logicznego" i „sposobu historycznego", poczynając od tego momentu, w którym go przerwaliśmy. Chodzi o zrozumienie w sposób dokładny (to znaczy nie na wyczucie), co rozumiał Engels w recenzji z 1859 r. przez równanie: „sposób logiczny = sposób historyczny pozbawiony swojej formy historycznej". Otóż równanie to okazuje się całkowicie zależne od Engelsowskich interpretacji („odwrócenie", żeby tak powiedzieć, generalne) stosunku metody Marksa do metody Hegla, która to interpretacja jest z kolei zależna od Engelsowskiej interpretacji samej metody Hegla. Ogólność przypisywana przez Engelsa „krytycznemu" odwróceniu dokonanemu, jak sądził, przez Marksa — ogólność pachnąca w pewien sposób pozytywizmem (Hegel „wychodził od czystej myśli, gdy tu należało wychodzić od najbardziej upartych faktów") — czyli taka generalizacja została umożliwiona przez fakt, że w całej recenzji Engels mówi bądź

o zasadach materializmu historycznego, wyrażonych w przedmowie do recenzowanego dzieła, bądź o treści samego dzieła (krytyka ekonomii politycznej), zaczynając od pierwszych a kończąc na drugiej, ale nigdzie nie odróżniając głębokiej różnicy epistemologicznej pomiędzy obiema płaszczyznami badań Marksa. (W ten sposób dochodzi do tego, że pytanie „w jaki sposób uprawiać naukę?" jest dla Engelsa pytaniem ogólnym, gdy dla Marksa będzie ono zawsze pytaniem szczegółowym. Również w niewydanym i niedokończonym *Wstępie* z 1857 r. Marks problematyzuje nie metodę nauki w ogóle, ale „metodę ekonomii politycznej".)

W ten sposób dochodzi przede wszystkim do tego, w recenzji Engelsa, że stosunek metodyczny pomiędzy Heglem a Marksem, chociaż jest w pewien sposób stematyzowany, pozostaje nie tylko czymś płynnym (jak, przynajmniej c z ę ś c i o w o, będzie on również u Marksa, ze względu na wspomnianą wyżej dwuznaczność), ale, co więcej, zostanie przedstawiony jako *faute de mieux*, pomimo wyraźnego przeciwstawienia, które stawia heglowską metodę dialektyczną w pozycji uprzywilejowanej w stosunku do starej metody nazywanej „metafizyczną" i emblematyzowanej nazwiskiem Wolffa (będzie to zawsze również stanowiskiem Marksa): „[...] ta metoda Hegla — powiada Engels — z całego materiału logicznego, jaki istniał, była jedyną rzeczą, której przynajmniej można się było uchwycić"! Wielka zasługa Hegla zostaje umieszczona przez Engelsa (jak to wynika z naszych poprzednich cytatów) w fakcie, że olbrzymi materiał traktowany przez Hegla był przez niego zawsze ustawiany w „określonym związku" z historią (chociaż w sposób

„abstrakcyjny" i „odwrócony"); można utrzymywać, że również Marks, w gruncie rzeczy, myślał tak samo. Ten „związek" (*Zusammenhang*) jest określony przez Engelsa, w swoim aspekcie ogólnym, w ten sposób, że „ruch jego myśli szedł zawsze równolegle do rozwoju historii światowej". Na tego rodzaju równoległości polega, według Engelsa, prawdziwa zasługa Hegla. Ta równoległość sprawia — *implicite*, ale w sposób zupełnie jasny — że również u Hegla, „mimo abstrakcyjnej i idealistycznej formy", jego „sposób logiczny" („rozwój myśli") był w swojej istocie „sposobem historycznym" (o tyle, o ile wynika to z tej równoległości), wyrażonym tylko w formie „logicznej", to znaczy w systematycznej formie „rozwoju myśli". Ponieważ takie jest właśnie znaczenie terminu „logiczny" — możemy to teraz sprecyzować — w użytku, jaki z niego czyni Engels, a za tym znaczeniem ukrywa się, ogólnikowe wprawdzie, odniesienie do logiki heglowskiej. Tyle tylko, że w „odwróceniu" heglowskim („głową na dół") „światowy rozwój historyczny" jest przyjmowany jako „dowód" na „rozwój myśli"; gdy tymczasem w marksowskim w y p r o s t o w a n i u zostaje przywrócony „poprawny stosunek". Z wielką koherencją wobec tego stanowiska Engels odmawia znaczenia pierwszym kategoriom logiki heglowskiej: są one czymś, co najwidoczniej dla niego ulega koniecznemu i szczęśliwemu rozwiązaniu w materialistycznym odwróceniu-wyprostowaniu (bo faktycznie, co można uczynić, w t e j f o r m i e, z tej „metody, która, według własnego wyznania, s z ł a o d n i c z e g o k u n i c z e m u p r z e z n i c"? Inaczej mówiąc, co materialistycznie można z tego uczynić?). Taką antypatię do pierwszych kategorii logiki heglowskiej i dla tego

wszystkiego, co rzutuje z nich na cały system, znajdziemy również znacznie później u Engelsa (a prawdopodobnie podzielał to stanowisko również Marks), jakkolwiek to właśnie Engelsowi się przydarzyło, w IV rozdziale *Anty-Dühringa*, że zaczął liczyć się z tym, co w nich było istotnie poważne (będzie to jedno z najwyższych wzniesień jego krytyczno-filozoficznego myślenia, co więcej, moim zdaniem, będzie to jeden z węzłów problematycznych, filozoficznie najwyższych i najgęstszych z całego marksizmu). Ale tu (w recenzji z 1859 r.) eliminacja dokonywana jest w ramach funkcji typowej redukcji heglizmu do historyzmu. [...]

Cena, którą za to przeinaczenie-niezrozumienie musi płacić marksizm na wszystkich płaszczyznach, jest olbrzymia. Na płaszczyźnie krytyki ekonomii politycznej zmusza ono do historyzowania jako odrębnego stadium tego „systemu ekonomii merkantylnej" — żeby użyć wyrażenia Lenina — który jest tylko koniecznym momentem analizy genetyczno-systematycznej (sposób systematycznego „rozwijania") sposobu produkcji burżuazyjnej (właśnie Lenin zdał sobie z tego jasno sprawę), któremu w zasadzie (to znaczy pod względem skutków analizy społeczeństwa burżuazyjnego) jest całkowicie obojętne, jaka doza rzeczywistości historycznej odpowiada mu, i gdzie, i kiedy. Ale, mówiąc najogólniej, z tą deformacją krytyki ekonomii politycznej u jej samego korzenia wprowadza się do marksizmu raka historyzmu — którego zalążek istnieje właśnie już u Engelsa (doskonale zmieszany z zalążkiem deformacji pozytywistycznej a jednocześnie, jak to widzieliśmy, pseudoheglowskiej); chodzi o raka, który go bardzo szeroko opanował (z wyjątkiem Lenina) i który nie jest tylko chorobą teoretyczną, ale tak-

że jest fundamentem wszelkiego oportunizmu i ukrytego rewizjonizmu, a więc w istocie rzeczy jest elementem kontrrewolucyjnym. Ponieważ w marksizmie wszystko się ze sobą wiąże i w związku z tym również aspekty najbardziej abstrakcyjne i subtelnie teoretyczne wyposażone są w decydujące znaczenie i potencjalność praktyczną.

GIUSEPPE PRESTIPINO

Sposób „historyczny" i sposób „logiczny": czy aby na pewno Engels nie zrozumiał Marksa? (1973)

Przekład fragmentów rozdz. 15 — *Modo „storico" e modo „logico": Engels fraintende Marx?* książki *Natura e società. Per una nouva lettura di Engels*, Roma 1973, s. 260 - 262, 265 - 267, 271.

[...] Według Engelsa zgodność sposobu „logicznego" ze sposobem „historycznym" polega, w istocie rzeczy, na tożsamości porządku następstwa, w którym ten sam proces przedstawia się na dwa różne sposoby, jako przechodzenie od tego, co proste, do tego, co skomplikowane. Historyczne traktowanie materiału — pozornie bardziej jasne, a w rzeczywistości tylko „bardziej popularne" — musi iść szlakiem biegu wydarzeń w ich konkretnym rozsupływaniu się, a więc również i tam, gdzie przechodzenie od prostego do skomplikowanego wydaje się przerywać albo krążyć krętymi drogami i podlegać interferencjom, które rodzą się z jednoczesnej obecności i interakcji różnych warstw i poziomów rzeczywistości bazy i nadbudowy (co nakazuje historykowi, aby ogarniał niejako jednym spojrzeniem wszystkie plany i poziomy). „Sposób logiczny", ze swojej strony, nie jest niczym innym, jak „sposobem histo-

rycznym, pozbawionym tylko formy historycznej i przypadkowych elementów zakłócających. W taki sposób, w jaki rozpoczyna się historia, powinien również rozpoczynać się bieg myśli (*Gedankengang*), a jego dalszy rozwój (*weiterer Fortgang*) nie będzie niczym innym jak odbiciem, w formie abstrakcyjnej i teoretycznie konsekwentnej, procesu historycznego (*des historischen Verlaufs*); odbiciem skorygowanym, ale skorygowanym według praw, których dostarcza sam rzeczywisty proces historyczny, ponieważ każdy moment może być rozważany w tym punkcie swojego rozwoju, w którym osiągnął swoją pełną dojrzałość, swoją klasyczność" [1].

M[ario] Rossi, utwierdzony w swoim przekonaniu przez odkrycie heglowskiego źródła cytowanego fragmentu Engelsa, utrzymuje, że Engels mówi tu coś „dokładnie przeciwnego" niż to, co twierdził Marks we *Wstępie* z 1857 r., gdzie porządek logiczny został przedstawiony jako „odwrócenie porządku historycznego" [2]. A Luporini, posuwając się jeszcze dalej niż Althusser, widzi we *Wstępie* dowód, że „sposób historyczny" jest dla Marksa „nie do stosowania i fałszywy" [3].

Spróbujmy zrozumieć sens wspomnianego tekstu Marksa. W pierwszej części paragrafu o metodzie, Marks odróżnia postępowanie przednaukowe pierw-

---

[1] F. Engels: Recenzja z książki Marksa.

[2] Por. M. Rossi: *La dialettica in Marx*, „Studi Storici", 1965, nr 4, s. 727. Na źródło heglowskie sformułowania Engelsa wskazuje także M. Dal Pra: *La dialettica in Marx*, Bari 1965, s. 420.

[3] C. Luporini: *Marx secondo Marx*, „Critica Marxista", 1972, nr 2-3. [Por. przekład fragmentów tego tekstu zamieszczony w niniejszym wyborze.]

szych ekonomistów, którzy posuwali się indukcyjnie od konkretu do abstraktu, od skomplikowanego do prostszego, od „ludności" jako pewnej całości do kategorii produkcji, od postępowania naukowo poprawnego, które wyprowadza (*deduce*) z prostego skomplikowane, z kategorii abstrakcyjnych konkret „ludności", „wymiany międzynarodowej", „rynku światowego" [4].

Oczywiście, chodzi tu o metodę naukową w ogóle i tylko o nią. Nie odróżnia się jeszcze „logicznego" od „historycznego" i raczej rozwiewa się tu również i drugie odróżnienie, wstępne, pomiędzy abstrakcją jako synonimem następstwa logicznego, skorelowanego z następstwem historycznego konkretu, a abstrakcją jako synonimem porządku formalnego, skorelowanego z porządkiem empirycznego konkretu (czyli pomiędzy perspektywą diachroniczną a perspektywą synchroniczną stosunku pomiędzy abstrakcją a konkretem). Ta różnica zostanie naszkicowana w przedmowie do I wydania *Kapitału*, gdzie Marks sprecyzuje, że w takich badaniach jak jego, „siła abstrakcji" (w tym kontekście, mówiąc o „abstrakcji" Marks odnosi się do bardziej specyficznego stosunku pomiędzy abstrakcją a konkretem, stosunku rozumianego jako stosunek logiczno-historyczny) zastępuje „mikroskop" i „reakcje chemiczne", to znaczy narzędzia nauk empiryczno-formalnych. Natomiast we *Wstępie* z 1857 r. Marks ogranicza się do uwagi, że w „intuicji" i „przedstawieniu" (a więc w postępowaniu przednaukowym) „punktem wyjścia" jest konkret, ujmowany bądź jako konkret-intuicji, bądź jako konkret-przedstawienia, gdy tymczasem

---

[4] K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*

w myśli i dla myśli (naukowej) konkret (konkret-myśli) jest „rezultatem" abstrakcji myślowej.

Chociaż znajdują się w tekście, który pozostał nie wydany za życia Marksa, i zostały wyrażone w formie, tu i tam, raczej ciężkiej, pojęcia te nie pozostawiają wątpliwości co do intencji autora; w szczególności jeśli chodzi o determinującą funkcję zmysłowego konkretu w „badaniach" (jak powie Marks w *Posłowiu* do drugiego wydania *Kapitału),* czyli w procesie gnoseologicznym, wstępnym i ogólnikowym (przednaukowym) oraz o funkcję, przeciwnie, dominującą abstrakcji pojęciowej w „wykładzie", czyli w procesie epistemologicznym w sensie specyficznym (naukowym).

Marks rozpatruje zaraz potem drugą kwestię, która dotyczy bezpośrednio nauk historycznych (tego, co diachroniczne). Stawia pytanie: jeśli w procesie (epistemologicznym) weryfikacji, obowiązującym w nauce w ogóle, a więc także w naukach historycznych, abstrakcja poprzedza (i wyjaśnia) konkret, to czy jest rzeczą uprawnioną przenosić ten stosunek epistemologiczny pierwszeństwa na ten realny przedmiot, który dana nauka chce zbadać? Mówiąc bardziej szczegółowo, czy jest rzeczą uprawnioną przenoszenie go do chronologii rzeczywistych wydarzeń, rozpatrywanych przez nauki historyczne?

Odpowiedź jest negatywna. Tylko przez błąd idealistyczny może się zdarzyć, że prawidłowe postępowanie w procesie zdobywania poznania zostanie przeniesione, w tym samym kształcie, do toku chronologicznego wydarzeń danych historycznie. Tok historyczny (albo inaczej „rzeczywisty") przebiega w taki sposób, że to, co nazywamy konkretem (to znaczy to,

co jest „syntezą wielu determinacji, a więc jednością wielości"), ukazuje się na samym początku, już w najbardziej prostych i elementarnych formacjach historycznych. [...]

Jest rzeczą symptomatyczną, że Marks określa postępowanie idealistyczne jako „mgliste przedstawianie rozwoju historycznego", a więc posługując się wyrażeniem bardzo podobnym do wyrażenia „idealistyczne przesłony", którym posłuży się Engels w recenzji, w celu przeciwstawienia operacji, polegającej na „wyłuskiwaniu" racjonalnego jądra logiki heglowskiej i „ustanowieniu", czyli postawieniu z głowy na nogi, metody dialektycznej: właśnie owe „idealistyczne przesłony", czyli „mgliste przedstawienie rozwoju historycznego", mogą przyczynić się, jak w „ciemni optycznej", do powstania „odwróconego" (ale w tym przypadku odwróconego, ponieważ ideologicznego) obrazu rozwoju rzeczywistego, wchodząc tym samym w sprzeczność z porządkiem rzeczywistym, jednocześnie „historycznym" i „logicznym".

Nie wydaje się więc, abyśmy w recenzji Engelsa z 1859 r. mieli istotnie do czynienia z „niezrozumieniem" *(fraintendimento)* myśli Marksa [5]. [...]

W liście do Engelsa z 22 lipca 1859 r. Marks prosił przyjaciela o uwypuklenie, w recenzji z książki, że „analizuje się tu natychmiast w jego formie najprostszej, mianowicie w formie towaru, charakter specyficznie społeczny a bynajmniej nie absolutny, produkcji burżuazyjnej". Luporini zauważa w tych słowach wskazówkę, że analiza towaru, w jego formie abstrak-

---

[5] Por. C. Luporini: *Marks według Marksa* [tekst zamieszczony w niniejszym wyborze].

cyjnej, tworzy faktyczny początek systematyczny dzieła Marksa. Tymczasem towar, jako „historyczna faktyczność", miał zostać odkryty przez Marksa „dopiero w pewnym punkcie rozwoju systematycznego". W słowach listu Marksa miało nie być mowy o „niczym historycznym ani czasowym": a w podkreśleniu charakteru specyficznie „społecznego" produkcji burżuazyjnej miało tkwić *implicite* przeciwstawienie pomiędzy tym, co społeczne — czyli socjologiczne (w sensie synonimu systematyczności), a tym, co historyczne (w sensie synonimu empiryczności). Engels miał rzekomo dokonać całkowitego „przeinaczenia" wskazówki Marksa, przypisując towarowi znaczenie „początku" jednocześnie historycznego i systematycznego.

Naszym zdaniem Engels prawidłowo zinterpretował metodę Marksa i zastosował się do podwójnej sugestii zawartej w liście Marksa: do sugestii, która dotyczy początku systematycznego („analizuje się tu natychmiast w jego formie najprostszej, mianowicie w formie towaru...") i do sugestii, która implikuje korespondowanie badania logicznego z historią: „charakter specyficznie społeczny a bynajmniej nie absolutny, produkcji burżuazyjnej". W tych ostatnich słowach nie rozumiemy, dlaczego „społeczne" miałoby być synonimem „systematycznego" i przeciwstawiać się „historycznemu". Przeciwnie, tu jak gdzie indziej, w bardzo licznych tekstach współtwórców materializmu historycznego, „społeczne" jest przeciwstawiane temu, co „naturalne" (pomyślmy o polemikach ze złudzeniami ekonomistów burżuazyjnych), a „naturalne" jest, ze swej strony, w tym kontekście, synonimem „wiecznego" („absolutnego" precyzuje Marks właśnie); tak że w „społecznym" Marks odkrywa właśnie wymiar hi-

storyczności, przeciwstawiany „naturalnemu" rozumianemu jako „absolutne" (a więc jako ahistoryczne) [...]

Jedność logicznego i historycznego oraz koincydencja następstwa logicznego z następstwem historycznym jest stwierdzana również przez Lenina wówczas, kiedy chwali on Hegla, za to, że „Hegel całkowicie podciąga historię pod przyczynowość i pojmuje przyczynowość w sposób 1000 razy głębszy i bogatszy niż cała chmara «uczonych» dzisiejszych" [6].

---

[6] W. I. Lenin: *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa 1956, s. 134. [Na podkreślenie zasługuje fakt, że w jednym z przypisów Prestipino powołuje się na kilkanaście prac autorów radzieckich, na temat jedności „logicznego" i „historycznego"].

SEBASTIANO TIMPANARO

Materialistyczna filozofia kultury (1969)

Przekład fragmentów pracy pt. *Engels, materialismo, „libero arbitrio"*, „Quaderni Piacentini" 1969, nr 39, według tekstu drukowanego w książce *Sul materialismo*, Pisa 1970, s. 105 - - 110, 115 - 120.

[...] W liście Engelsa do Conrada Schmidta z 27 października 1890 r. [...] wyjaśnia się, że kultura jest zdeterminowana nie tylko przez bazę *(struttura)* społeczeństwa, w którym się rozwija, ale również przez kulturę wcześniejszą, a także, możemy dodać, przez współczesną kulturę krajów posiadających odmienną strukturę społeczną. Twierdzenie, że idee nie rodzą się przez dzieworództwo *(partenogenesi)* z innych idej, pozostaje słuszne w tym sensie, że nie takie jest zasadnicze pochodzenie idej naprawdę znaczących w danej epoce, a więc, że nie istnieje historia idej (czy też ekspresji artystycznych albo jakichś innych zjawisk tzw. duchowych) rozumiana jako jakieś *continuum* niezależne od faktów ekonomiczno-społecznych. W każdym razie jednak, od kiedy istnieje tradycja, czyli przekazywanie wytworów kultury, jest rzeczą niewątpliwą, że idee znajdują się również pod wpływem innych idej. Zachodzi to już w tych elementarnych procesach

„bliskiego przekazywania", na które składają się wychowanie rodzinne, religijno-państwowe itd. w swoich najprostszych formach. Ale zjawiska te stają się o wiele bardziej skomplikowane w wyniku możliwości utrwalania wytworów kultury (pismo, dzieła sztuki itd.) i przekazywania ich nawet na wielką odległość zarówno w czasie jak w przestrzeni. W obliczu wpływu, jaki starożytność grecko-rzymska wywierała na kulturę europejską Renesansu, trzeba, oczywiście, w pierwszym rzędzie zapytać, jakim a k t u a l n y m potrzebom odpowiadał ten pozorny powrót do antyku; i w ten sposób zostajemy z powrotem wprowadzeni do faktów ekonomiczno-społecznych, które zdeterminowały koniec średniowiecza. A przecież jest także prawdą, że wpływ myśli i sztuki starożytnej nie był bynajmniej czymś nieistotnym, jeśli chodzi o wyposażenie kultury Renesansu w jej cechy charakterystyczne. Istnieją, jednym słowem, „źródła książkowe" każdego ruchu kulturalnego, które mogą, od czasu do czasu, wywierać wpływ bądź w sensie „passatystycznym" (jakaś grupa intelektualistów może, przez zbytnie przywiązanie do jakiejś tradycji kulturalnej już skamieniałej, znaleźć się w tyle za współczesną rzeczywistością ekonomiczno-społeczną), bądź w sensie antycypacyjnym albo wręcz utopijnym (taki jest wpływ kultury krajów społecznie i politycznie bardziej zaawansowanych na kraje współcześnie bardziej zacofane; a czasami także i wpływ sytuacji bardziej prymitywnych, ale przynajmniej pod jakimś względem bardziej demokratycznych czy egalitarnych, na przykład wpływ greckiej *polis* albo jakiejś cywilizacji znacznie bardziej prymitywnej może zawierać pozytywne bodźce dla kultury krajów, w których „postęp" wytworzył więk-

szą nierówność i więcej alienacji). Czy to wszystko ma oznaczać, że idealizm wyrzucony za drzwi powraca przez okno? Nic podobnego, ponieważ zstępując ku genezie idej zawsze znajduje się motywy „materialne"; zachodzą tylko przemieszania faz *(sfasature)* pomiędzy strukturą jakiegoś określonego społeczeństwa a jej manifestacjami kulturalnymi, właśnie dlatego, że kultura jest przekazywalna również na obszary bardzo dalekie od sytuacji ekonomiczno-społecznej, która ją zrodziła.

W tym samym liście do Conrada Schmidta Engels mówi o względnej autonomii poziomu prawnego wobec poziomu ekonomicznego [...] Są to uwagi, które mogą być rozciągnięte również na inne instytucje i formy kulturalne: ich (zawsze względna) autonomizacja struktury zachodzi nie tylko dzięki zjawiskom tradycji kulturalnej, o których już mówiliśmy, ale także dzięki procesom „koherentyzacji", dzięki tendencji do systematyczności; systematyczność ta — jak to spieszy wyjaśnić Engels — zawsze jest wystawiona na nowy kryzys przez następne zmiany zachodzące w strukturze. Engels oddaje tu synchronii i diachronii — systemowi i siłom, które stale zakłócają równowagę systemu — to, co im się należy. Trzeba ponadto zauważyć, że ten proces koherentyzacji może ze swojej strony, podobnie jak kultury czasowo i przestrzennie odległe, działać czasami w sensie zachowawczym (wewnętrzna koherencja i względna autonomia systemu prawnego stawia większy opór innowacjom, właśnie dlatego, że wydaje się czymś niezależnym od sytuacji ekonomiczno-społecznej, czymś powszechnie obowiązującym), a czasami w sensie postępowym: zdolność do przeprowadzania myślowych operacji rozcią-

gania przez analogię i generalizowania, mimo że nigdy nie pozwala ona społeczeństwu do przekroczenia własnych ograniczeń klasowych, to przecież umożliwia pojedynczym jednostkom i awangardowym grupom wznosić się ponad te ograniczenia; a więc na przykład w epoce panowania niewolnictwa głosić, że nie powinno być niewoli, ponieważ niewolnicy nie są z natury niżsi od wolnych, albo w społeczeństwie kapitalistycznym przeprowadzać całą serię krytyk wynikających z konsekwentnego rozwinięcia tych zasad wolności i równości, które burżuazja, w tym samym momencie, kiedy je ogłasza, zacieśnia od razu do sfery prawno-politycznej. Otóż właśnie dzięki procesom tego rodzaju uzewnętrznia się owa zdolność do zwrotnego oddziaływania nadbudowy na bazę, które często jest przedstawiane jako coś niemal cudownego, albo jako bliżej nieokreślony efekt dialektyczności tkwiącej w całej rzeczywistości.

Wreszcie Engels wykazuje jasno, że w społeczeństwie podzielonym na klasy (a nawet w społeczeństwie socjalistycznym, które nie osiągnęło jeszcze fazy komunizmu) problem stosunku pomiędzy bazą a nadbudową nie może być oderwany od problemu podziału pracy i wynikającej stąd szczególnej pozycji rozmaitych grup inteligencji jako tych, które w sposób specyficzny zajmują się działalnością w obrębie nadbudowy. Stąd, z jednej strony, rodzi się ich stale powracające złudzenie i pretensja, że są nie względnie, lecz absolutnie autonomiczni, niezależni od bazy ekonomiczno-społecznej i że uosobiają wieczne wartości ducha; z drugiej strony (jeśli dochodzą do negacji samych siebie jako odrębnej kasty i stają się przywódcami klasy uciskanej) ich większa zdolność do wysu-

wania i trzymania się celów długofalowych, ochrony ideologicznego rygoru ruchu i opierania się, jak to zauważył Lenin w *Co robić?*, bezpośrednim nastrojom reformistycznym czy anarchistycznym, którym łatwiej ulegają towarzysze nie będący inteligentami. Leninowska koncepcja partii, która „z zewnątrz" wprowadza świadomość rewolucyjną do klasy robotniczej, nie wywodzi się wcale z rzekomego filozoficznego czy politycznego woluntaryzmu Lenina (od pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* po *Dziecięcą chorobę lewicowości*, Lenin zawsze był w sposób rygorystyczny materialistą i zawsze twierdził, że nie może być żadnej rewolucji bez kryzysu ekonomicznego), ale z konstatacji tego różnego „sposobu, w jaki stają się rewolucjonistami" inteligenci i proletariusze. Dziś widzimy oczywiście znacznie jaśniej poważne niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą ten dualizm [...] Jest więc rzeczą słuszną badanie i wprowadzanie w życie wszystkich możliwych przeciwdziałań, nie zapominając jednak o tym, że jedynym radykalnym rozwiązaniem, zapobiegającym tego typu zjawiskom jest faktyczne zniesienie różnic pomiędzy rewolucyjnymi inteligentami i nie-inteligentami, a ta proletaryzacja inteligencji, jaka dotąd miała miejsce, stanowi tylko początek, bynajmniej nie wystarczający, tego przezwyciężenia różnic. [...]

Nie można także pominąć tego, że w działaniach i instytucjach kulturalnych są takie aspekty, które nie mają charakteru nadbudowy. W innych moich pracach wykazywałem, że uznanie tego bynajmniej nie podważa w niczym materializmu, a przeciwnie, skłania do bardziej uważnego rozważenia kwestii biologiczności człowieka, którą marksizm, a zwłaszcza marksizm

współczesny, stara się spychać w cień. Kategorie bazy i nadbudowy (wbrew wszelkim próbom pomniejszania ich znaczenia lub wręcz likwidacji ze strony przeciwników marksizmu) mają charakter fundamentalny, ponieważ wskazują na przeważającą rolę struktury ekonomicznej w determinowaniu zasadniczych zmian w instytucjach prawno-politycznych, w środowisku kulturalnym i w świadomości społecznej (psychologii kolektywnej): [odkrycie zależności nadbudowy od bazy] posiada więc olbrzymią doniosłość, zarówno jako kryterium wyjaśniania rzeczywistości społecznej, jak jako wskazówka sposobu jej przekształcania. Jest natomiast niewystarczająca, gdyby miała służyć do wyczerpującego podziału rzeczywistości, jak gdyby nie mogły istnieć zjawiska nie będące ani bazą, ani nadbudową.

Istnieje pewna formuła, którą [Lucio] Colletti często posługuje się w swoim wstępie do [włoskiego przekładu dzieł Eduarda] Bernsteina dla scharakteryzowania banalizacji i fałszującej deformacji marksizmu, która zaczęła się, jego zdaniem, już od Engelsa, a następnie została rozbudowana przez Kautsky'ego i Plechanowa; chodzi o wyrażenie „marksizm Drugiej Międzynarodówki". Jest to formuła, która chce podkreślić związek pomiędzy materializmem wulgarnym (wywodzącym się z heglizmu) a rewizjonizmem socjaldemokratycznym. Jednakże sprawa bynajmniej nie przedstawia się tak prosto. To prawda, że do rewizjonizmu wnoszą swój wkład wulgarni ewolucjoniści (ale Engels, jak to wykazaliśmy, bynajmniej do nich nie należy, a nawet i młodego Kautsky'ego nie można do nich zaliczyć), ale przede wszystkim rozwija się on przy udziale neokantystów, empiriokrytyków i rozmaitego rodzaju pół-

-idealistów; i właśnie dlatego, że jest ruchem podporządkowanym burżuazji, rewizjonizm idzie za burżuazją w jej zwrocie od pozytywizmu do idealizmu. Z drugiej strony największy z rewolucyjnych marksistów pierwszej połowy XX wieku, Lenin zajmuje zdecydowane stanowisko przeciwko empiriokrytycyzmowi z końca XIX w., a później przeciwko subiektywistycznemu i woluntarystycznemu rewolucjonizmowi awangard zachodnich; równie antywoluntarystyczne stanowisko, mimo różniącej ją od Lenina koncepcji stosunków pomiędzy partią a klasą, zajmuje Róża Luksemburg. Istnieje więc taki sposób posługiwania się pojęciem „marksizmu Drugiej Międzynarodówki", który w sposób paradoksalny prowadziłby do włączania Lenina i przedstawiania jako najbardziej autentycznych przedstawicieli „marksizmu Trzeciej Międzynarodówki" Karla Korscha [1], Piera Gobettiego albo wręcz Sorela.

Trzeba zatem przeprowadzić rozumowanie w sposób bardziej dokładny i jednocześnie bardziej polityczny. Prawdziwą ograniczonością marksizmu Drugiej Międzynarodówki nie jest wcale brak woluntaryzmu, ale raczej pewna „filozofia historii", schematyczna i uporczywie europocentryczna, następnie niemarksistowska koncepcja państwa, niedostateczne orientowanie się w imperialistycznej fazie rozwoju kapitalizmu, dalej trwające przez długi czas złudzenie, że burżuazja stała się i coraz bardziej stawać się będzie burżuazją „zadowoloną" i usposobioną pokojowo, i to właśnie wtedy, gdy burżuazja przygotowywała się do wojennych i reakcyjnych awantur na wielką skalę. Nie należy

[1] Por. S. Timpanaro: *Karl Korsch e la filosofia di Lenin*, „Belfagor", 1973, nr 28, s. 1 - 27 (przypis tłumacza).

zresztą zapominać, że w każdym ruchu politycznym degeneracja teoretyczna przychodzi później, po tym, jak rozwinie się już oportunistyczna praktyka, maskowana w początkowym okresie przez uroczyste odwoływanie się do świętych zasad, w które wierzy się coraz mniej. Odczytując dziś Bernsteina, odnosi się wrażenie, że w jednym punkcie miał on istotnie rację: wtedy mianowicie, kiedy stawiał przywódcom swojej partii zarzut, że w swojej codziennej praktyce postępują zgodnie z tymi kryteriami współpracy z burżuazją i faktycznego odrzucania rewolucyjnych perspektyw, których nie tolerują wówczas, gdy słyszą, że się o nich mówi w sposób szczery [2]. [...]

W obrębie samego marksizmu nie brakło tych, którzy łudzili się, że „renesans idealizmu" może działać jako rewolucyjny ferment przeciwko gradualizmowi i parlamentaryzmowi II Międzynarodówki. Korsch i młody Lukács, pod pewnymi względami także i młody Gramsci, a wśród sojuszników marksizmu Piero Gobetti i wiele tych sił, które później weszły do Partii Czynu, przeżywali to złudzenie w wysokiej temperaturze moralnej. Jest zasługą Lenina, że nie podzielał tych złudzeń. Dla dzisiejszych awangard skrajnej lewicy na Zachodzie niebezpieczeństwo ponownego popadnięcia w te same złudzenia istnieje obiektywnie, właśnie w związku z tym, że są one intelektualnymi awangardami.

Burżuazja, dopóki jeszcze nie zrezygnowała z wy-

---

[2] Obie fazy procesu socjaldemokratyzacji (najpierw odrzucanie zasad w praktyce, później rewizjonizm teoretyczny) pokazał bardzo trafnie Lelio Basso w polemikach, wskazujących na stopniowe uwstecznianie się pozycji Włoskiej Partii Socjalistycznej.

stępowania w charakterze reprezentantki prawdy naukowej i klasy zdolnej do podnoszenia i roztapiania w sobie proletariatu, odczuwała potrzebę zespolenia kultury ludzi uczonych z kulturą ludu. Ta potrzeba (którą można zauważyć również na terenie nauki, literatury i malarstwa XIX wieku) była zaspokajana w formach bardzo różnych, to skąpo paternalistycznych, to mniej lub bardziej szeroko demokratycznych. Jest rzeczą zupełnie słuszną wskazywanie na interklasową dwuznaczność nawet najbardziej postępowych form tego stosunku pomiędzy inteligencją a ludem; jest rzeczą konieczną, w szczególności, wykazywanie, jaką funkcję mistyfikacyjną w ustanawianiu tych stosunków pełnił zawsze [burżuazyjny] patriotyzm, nawet w swoich wersjach najmniej szowinistycznych. Przede wszystkim jednak trzeba stanowczo odrzucić jakiekolwiek anachroniczne próby powrotu do tej sytuacji, jakąkolwiek tęsknotę za „zdrową" dziewiętnastowieczną burżuazją. Z drugiej strony trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że wielka, realistyczna sztuka XIX wieku (włącznie z jej werystyczną kontynuacją, która nie pod każdym względem była regresem) i ówczesna wielka nauka, pełna oświeceniowego i humanitarnego zapału, nie były bynajmniej „oszustwem" *(imbroglio),* ale osiągnęły pozytywną siłę właśnie dzięki temu, że wśród burżuazji dziewiętnastowiecznej trwały jeszcze motywy walki z przeciwnikiem znajdującym się od niej na prawo, a jednocześnie istniał jeszcze pewien margines autonomii dla postępowej inteligencji w stosunku do bezpośrednich interesów klasowych burżuazji.

Wraz z kryzysem kultury pozytywistycznej, z powstaniem rozmaitych neoidealizmów w filozofii i de-

kadentyzmu w sztuce, ten stosunek pomiędzy inteligencją a ludem ulega głębokim przeobrażeniom. Porzucona zostaje jakakolwiek aspiracja do kulturalnego zespolenia klasy wykształconej i ludu, co więcej, prowadzona jest polityka kulturalnego podziału. Z jednej strony rozwija się „wysoka kultura" z wyraźnie zaznaczonymi cechami charakterystycznymi dla arystokracji duchowej i pogardy dla proletariatu, z drugiej strony — tuzinkowa półkultura, której zadaniem jest utrzymanie proletariatu w stanie poddaństwa bądź kierując jego potencjał rewolucyjny w kierunku takich celów jak imperialistyczna grabież, bądź inspirowanie ideałów drobnomieszczańskich moralizmu i słodkawego sentymentalizmu (uciekając się w tym celu, coraz częściej, do współpracy z kościołami, którymi do niedawna się gardziło). Sądzę, że zbyt szeroki użytek z pojęcia „ludowości" *(populismo)*, które wprowadził [Alberto] Asor Rosa, mimo że jest ono polemicznie dość skuteczne w krytyce polityki kulturalnej włoskich sił lewicowych, prowadzi do spłycenia różnicy pomiędzy dwoma różnymi typami stosunków pomiędzy inteligencją a ludem, które staraliśmy się tu ogólnie naszkicować, i co gorsza, do usprawiedliwiania zachwytów, jakimi Asor Rosa (rewolucjonista w polityce a dekadent w literaturze) darzy sztukę „wielkoburżuazyjną", nie zwracając uwagi na to, że ta ostatnia może istnieć jedynie dzięki podziałowi zadań pomiędzy wielkich intelektualistów, którzy ignorują lud, i „populistów", którzy kochają lud w sposób syropowaty, chcąc żeby był „grzeczny" (również i pierwsi z nich, gdyby ci drudzy nie wystarczali, gotowi są dąć w trąby bogoojczyźniane i moralistyczne, jak to się już nieraz zdarzało w decydujących momentach pierwszej wojny

światowej, a także po pierwszej i zaraz po drugiej wojnie światowej).

Mówiąc o antyobiektywistycznej tendencji w burżuazyjnej kulturze XX wieku, nie mamy na myśli wrogości wobec nauki w ogóle. Oczywiście, w ruchu reakcji na pozytywizm brały udział kierunki myślowe, które wyraźnie deklarowały się przeciwko nauce, zwłaszcza we Włoszech (Croce i Gentile). Ale nie można sobie wyobrazić, i rzeczywiście nigdy tak nie było, żeby w okresie niesłychanego rozwoju nauki i techniki burżuazja krajów najbardziej zaawansowanych mogła przez dłuższy okres czasu trzymać się ideologii nastawionej likwidatorsko wobec nauki. Toteż, chociaż w kraju jeszcze dość zacofanym jak Włochy początków XX wieku mógł zatriumfować, dzięki myślicielom należącym do południowej burżuazji obszarniczej, neoidealizm absolutnego Podmiotu, który odmawiał naukom jakiejkolwiek wartości poznawczej (gdy kierunki bardziej związane z uprzemysłowioną Północą, jak krytyczny pozytywizm Giovanniego Vailatiego, znajdowały się w mniejszości, a próby rewaloryzacji nauk przeciwko idealizmowi podejmowane przez lewicę gentiliańską nie miały wielu zwolenników, mimo że czyniono to w sposób inteligentny), w krajach, gdzie burżuazja była bardziej rozwinięta, reakcja przeciwko pozytywizmowi dokonywana była na terenie samych nauk. Empiriokrytycyzm Avenariusa i Macha, konwencjonalizm Poincarégo, kontyngentyzm Boutroux i jego rozwinięcie przez Bergsona nie uznawały nieuchronnie materialistycznego charakteru nauki (jak to w gruncie rzeczy czynili Croce i Gentile), co by musiało prowadzić, jako jedyna droga ucieczki przed materializmem, do negacji samej nauki, ale, przeciwnie, starały

się dowodzić, że materializm to stanowisko „zdrowego rozsądku", a więc przednaukowe, natomiast badanie podstaw nauki stanowi najlepsze obalenie materializmu.

W podręcznikach historii filozofii używanych w szkołach włoskich za czasów hegemonii Crocego i Gentilego, kierunki myśli, o których wspomnieliśmy, były traktowane z umiarkowaną życzliwością, jako pierwsze próby reakcji antypozytywistycznej, uwikłane jeszcze w te błędy, które chciały obalić. Jedynie wraz z neoidealizmem włoskim (a więc z Crocem lub Gentilem w zależności od osobistych preferencji autora podręcznika) resztki naturalizmu zostały ostatecznie zniszczone! Trzeba przyznać, że to chwalenie się większą koherencją ze strony idealizmu włoskiego nie było czymś całkowicie nieuzasadnionym; i usprawiedliwione były wypady polemiczne przeciwko popadaniu w transcendencję, co można było zauważyć u Blondela czy w ostatniej fazie twórczości Bergsona, podczas gdy mistrzowie idealizmu włoskiego, chociaż bardziej archaiczni od nich, jeśli chodzi o formację kulturalną i chociaż zawsze gotowi do sprzymierzania się z Kościołem na terenie politycznym, a nawet do wspomagania go w walce mającej na celu położenie kresu modernizmowi w Kościele, pozostawali przecież stale na pozycjach głoszących, że człowiek wykształcony powinien żyć obywając się bez fałszywej pociechy dostarczanej mu przez transcendentne złudzenia (i to, jak wiadomo, było głównym motywem tych resztek podziwu, jaki dla Crocego miał, do końca życia, Gramsci). A przecież na dłuższą metę te kierunki myśli, z których później zrodził się neopozytywizm i strukturalizm, wykazały się znacznie większą żywotnością od humanistycznego idealizmu włoskiego, właśnie dla-

tego, że odpowiadały potrzebie akceptowania i wspomagania postępu naukowo-technicznego, oczywiście w taki sposób, aby pozbawić go ładunku wojującego laicyzmu i dążenia do destrukcji wszystkich mitów spirytualistycznych, które charakteryzowało naukę XVIII wieku, a po nawiasie romantycznym, także i XIX wieku.

Te nowe kierunki stawiają sobie, oczywiście, za cel pozyskanie na swój sposób ludu dla „nauki". Może nawet wydawać się, a w pewnej mierze jest to prawdziwe, że podejmują one na nowo program starej kultury pozytywistycznej. W rzeczywistości jednak stosunek pomiędzy inteligencją a ludem ujmowany jest w zupełnie inny sposób: nie dąży się, tak jak się do tego lepiej lub gorzej dążyło w XIX wieku, do unifikacji kulturalnej i popularyzacji wiedzy w jej funkcji antyreligijnej i humanitarnej, ale dąży się raczej, utrzymując i nawet zaostrzając przedział pomiędzy specjalistami a laikami, do epatowania laików cudami techniki i do redukowania ich do roli zwykłych biernych odbiorców.

Niebezpieczeństwem, które grozi dziś marksizmowi, jest podzielenie się marksistów na dwa obozy, jeden zajmujący pozycje odrzucające fetyszyzm technologiczny — jest to jednak odrzucanie o charakterze moralistycznym i prowadzi do absurdalnego negowania nauki — i drugi, charakteryzujący się pospiesznym godzeniem marksizmu z najnowszymi kierunkami filozoficzno-naukowymi (z psychoanalizą, z neopozytywizmem, ze strukturalizmem) — a godzeniu temu nie towarzyszy poważna praca oddzielania tego, co w nich jest naukowe, od tego, co w nich jest ideologią. Nie jest wcale wystarczające, jak to się często czyni, żeby

domagać się od neopozytywistów, strukturalistów, freudystów zwracania większej uwagi na zjawiska społeczne, jak gdyby problem możliwości pogodzenia tych filozofii z marksizmem mógł być rozwiązany bez poddania pod dyskusję ich podstaw teoretycznych, jedynie przez dostarczenie im „dodatku społecznego". Trzeba wydobyć na światło dzienne te aspekty idealistyczne, które owe kierunki posiadają od samego początku, ponieważ wywodzą się z reakcji na materializm końca XIX wieku. Walka przeciwko interpretacjom sprowadzającym marksizm do historyzmu i humanizmu jest słuszna, ale to walka straży tylnej. Nie chodzi już dziś o zwalczanie takiego idealizmu, który neguje naukę, lecz o zwalczanie tego idealizmu, który się zagnieździł w samej nowożytnej nauce: o rewindykację epistemologii materialistycznej przeciwko koncepcjom platonizującym i teorycystycznym albo empiryczno-agnostycznym, które dziś przeważają; chodzi o odrzucanie — a przeciwnicy historyzmu nie czynią tego dostatecznie jasno — przeciwstawiania sobie nauki i historii; trzeba w centrum dyskusji umieścić historyczne nauki o przyrodzie i ich zespolenie z naukami humanistycznymi; chodzi także o pogłębienie związków pomiędzy materializmem a hedonizmem, ze wszystkimi konsekwencjami, które z tego wynikają również odnośnie do modelu społeczeństwa socjalistycznego.

Antyengelsizm oznacza odrzucenie tej perspektywy, jest więc symptomem utrzymującego się idealizmu, chociaż jego atutem jest słuszna walka z jedną z form idealizmu, mianowicie z heglizmem. Engels nie dał gotowych rozwiązań wszystkich problemów, które wyżej wymieniališmy, ale trzeba wracać do Engelsa, żeby na nowo je podjąć.

M A R I O R O S S I

Kultura i rewolucja (1974)

Przekład fragmentów przedmowy do dzieła *Cultura e rivoluzione*, Roma 1974, s. 9 - 11.

Książka niniejsza stanowi rezultat dziesięciu lat rozmyślań nad współczesną problematyką marksizmu. Jej treść wyraża się w dwóch dwumianach, z których pierwszy, czyli tytuł [kultura i rewolucja] oznacza problem, a drugi, czyli podtytuł [funkcjonalizm historyczny i humanizm operacyjny] — hipotezę rozwiązania. Ale dwumian nie jest utworzony przez dwa „terminy", pomiędzy którymi należałoby „zbadać, w jakim są do siebie stosunku". To byłby zwykły sposób rozumienia kwestii „kultury" (albo „nauki" czy „teorii") i „rewolucji" (albo „instancji rewolucyjnej" czy „praktyki"); sposób, który zapewnia badaczowi zajęcie postawy wolnej i niezaangażowanej wobec „przedmiotu" izolowanego i badanego z dystansu „naukowego". Otóż nie w taki sposób zamierzam rozpatrywać ten problem, ponieważ nie wierzę w możliwość podobnego dystansu, ani w podobne niezaangażowanie, ani — konsekwentnie — w tego rodzaju „naukę": a to z tego prostego powodu, że dziś, dla mnie i dla mojego czytelnika, prawdą jest przede wszystkim to, że „k u l-

turą" jesteśmy my sami, i „rewolucją" (jeżeli bierzemy na serio oba te terminy i wszystko inne) również[1]. I dla każdego z nas, jeśli tylko potrafimy w sposób konieczny związać się z innymi, nie jest możliwy dystans ani niezaangażowanie przy rozpatrywaniu tematu stosunków pomiędzy nami a innymi ludźmi; gdybyśmy zaś przez postawę naukową rozumieli postawę koniecznie dystansującą się i niezaangażowaną, wówczas, przynajmniej bezpośrednio, nie mogłaby istnieć nauka o stosunkach pomiędzy nami a innymi ludźmi.

W takim sposobie rozumowania — powie ktoś — kryje się wrogość, a przynajmniej głęboka nieufność do obszaru, możliwości i zadań „nauk humanistycznych". Istotnie, gdyby rozumieć te nauki jako od początku do końca autonomiczne i samowystarczalne, w taki sposób, że ani ich fundament, ani metody, ani operacje, ani wnioski, nie potrzebowałyby odwoływania się do czegoś poza nimi, a zwłaszcza pochodzących skądinąd założeń, nie wahałbym się wcale potwierdzić własnej nieufności. Racja jest wciąż ta sama: autonomia i samowystarczalność tych „nauk" oznaczałyby dystans i niezaangażowanie, w taki sposób jak dystans, niezaangażowanie i „obiektywność" są poszukiwane i deklarowane w socjologii, antropologii, semiologii itd. Przez „kulturę" rozumie się wówczas zbiór zachowań myślowych i woluntarnych, wyborów i sposobów hierarchizowania wartości przez jakąś historycznie określoną grupę (i to w najlepszym przypadku, a więc kiedy nie eliminuje się od razu historii

[1] Por. także uwagi na temat tego sformułowania w mojej recenzji z tej książki, „Studia Filozoficzne", 1975, nr 1, s. 168 (przypis tłumacza).

jako czegoś zawadzającego), wobec którego badacz powinien starać się stać kimś możliwie jak najbardziej obcym, obojętnym, neutralnym, aby móc pracować nad nim jak nad przedmiotem w naukowym rozumieniu tego słowa, a więc z wyeliminowaniem własnej osoby. Tymczasem to właśnie perspektywa historyczna nakazuje powiedzieć zupełnie jasno (a nie mówię tu rzeczy nowych), że jeśli „kulturę" rozumie się w sensie globalnym, wówczas członkiem owej badanej grupy jest przede wszystkim sam badacz (socjolog, antropolog, semiolog czy jakiś inny), który zanim zaufa, na przykład, obiektywnemu świadectwu rezultatów jakiegoś kwestionariusza, powinien najpierw zadać sobie pytanie, dlaczego on, albo ktoś inny za niego, zredagował kwestionariusz właśnie w taki a nie inny sposób; i wówczas przekona się, że układanie kwestionariusza było rezultatem wyborów, zachowań i wartości znajdujących się w jego umyśle wcześniej i w sposób niezależny od technik, które zostaną zastosowane. Nie oznacza to wcale, aby rzeczą niemożliwą było stosowanie metod naukowych w stosunku do takiego przedmiotu badań, jakim są „ludzie". Metody te mogą być stosowane (stanowią bowiem część tej kultury, którą jesteśmy my sami), ale muszą być uzyskane w inny sposób. [...]

Koincydencja nie oznacza identyczności, ponieważ „kultura" i „rewolucja" to dwie różne rzeczy i my sami, razem, jesteśmy kulturą i siłą rewolucyjną z różnych powodów i pod innymi względami. Rzutowany w wymiar historyczny termin „kultura" oznacza nie tylko zbiór myśli, zachowań i ocen jakiejś grupy (według bardzo powierzchownej i empirycznej definicji pewnego rodzaju „naukowej" socjologii), ale, i to

w znacznie większym stopniu, zbiór „kapitałów i okoliczności", które jedno pokolenie historyczne przekazuje drugiemu jako rezultat własnej aktywności autokreacji ludzkiej, a to drugie pokolenie otrzymuje i ze swej strony przekształca i wzbogaca ten zbiór w ramach tej samej aktywności autokreacyjnej. W tym sensie termin „kultura" nie zawiera jeszcze w sobie w sposób konieczny rewolucji ani siły rewolucyjnej. Chodzi, to prawda, o tę kulturę, którą jesteśmy, ponieważ jesteśmy konstytuowani właśnie przez fakt, że przekazanie, przekształcanie i dalsze przekazywanie, na których polega kultura, doszło do nas i uczyniło nas takimi, jakimi jesteśmy; otóż w materiałach tej historii znajdują się zarówno rewolucje historyczne jak teorie rewolucyjne; ale są, właśnie, jedynie w postaci materiałów, a nie jako bodźce do myślenia, do pragnienia i do przeprowadzania rewolucji przez nas. Dopiero wówczas, kiedy teorie rewolucyjne są przez nas odbierane jako propozycje rewolucyjne, a rewolucje historyczne jako przykłady, przestają one być zwykłym materiałem kulturalnym (jakim są teorie rewolucyjne lub teorie przeszłości bardzo odległej od naszych warunków, a więc takie, które nie mogą nam proponować ani perspektyw, ani przykładów, które by nas pobudzały do działania, pozostając tylko materiałami kultury) i przekształcają się w instancję rewolucyjną. [...]

Aktywność autokreacji ludzkiej jest więc także zdeterminowana historycznie w tych wytworach, które kultura przekazuje nam jako materiały: jako materiały problematyczne, czyli wymagające zbadania w celu zorientowania się, czy je mamy przyjąć, odrzucić czy zmodyfikować. Czyli że kultura nie implikuje je-

szcze rewolucji, natomiast instancja rewolucyjna implikuje, czyli zawiera w sobie, również kulturę historyczną. Dotyczy to także nauki, ponieważ czynności naukowe są częścią tej aktywności ludzkiej autokreacji, która wchodzi w skład instancji rewolucyjnej i tworzy jej motor, natomiast nie zachodzi relacja odwrotna, a więc to nie nauka sama w sobie może nam nakazywać zaangażowanie się w pierwszej osobie w działalność rewolucyjną.

Postawa metodologiczna i programowa, którą przyjmuję w tych badaniach, jest więc taka, że uważam kulturę, naukę i teorię za coś, co tkwi wewnątrz instancji i praktyki rewolucyjnej, to znaczy jako historyczne, określone i czynnościowo zróżnicowane konkretyzacje *(Cattuazioni)* aktywności ludzkiej autokreacji; konsekwentnie więc ujmuję funkcjonalizm historyczny jako coś, co tkwi wewnątrz humanizmu operacyjnego. Mój zdecydowany sprzeciw wobec „antyhumanizmu", o którym od pewnego czasu mówi się również w środowisku marksistowskim, wywodzi się bezpośrednio z przekonania o absolutnej niemożliwości nieangażowania się (*disinteresse*) w sprawę, w której rzeczą najważniejszą jest to, że dotyczy nas samych, a więc ani przed rozpoczęciem badań, ani w toku badań nie możemy zapominać o sobie ani brać samych siebie w nawias, ani nawet próbować wyobrażać sobie, że jesteśmy czymś innym niż istotami ludzkimi.

Skorowidz osób

Abbagnano Nicola 6, 38 - 39, 42, 92 - 93, 95 - 96, 154, 224, *241 - 262*
Abbate Michele 174
Accolti M. E. 40
Adorno Wiesengrund Theodor 303
Agazzi Evandro 94, 404
Airaghi Maria Adelia 172
Akwinata patrz: Tomasz z Akwinu
Alain 99
Albergamo Francesco 404
Albert Wielki 13
Alcaro Mario 173
Aleksander z Hales 13
Alfieri Vittorio Enzo 94, 171
Aliotta Antonio 23, 28, 92, 95, 99, 116
Althusser Louis 35, 56, 63, 125, 509, 512 - 513
Amalryk z Bene 6, 101
Ambrogio Ignazio 102, 292, 294, 322
Amerio Franco 172
Anceschi Luciano 49, 89, 291 - - 292, 294
Antiseri Dario 173
Antonelli Maria Teresa 78
Antoni Carlo 24 - 25, 78, 92 - 93, 100, 174, 178, 200
Anzelm z Aosty, arcybiskup Canterbury 183
Aquilecchia Giovanni 172
Arangio Ruiz Vladimiro 14, 92
Argan Giulio Carlo 93, 294
Arnaldo z Brescii 331
Arystoteles 6, 9 - 11, 13 - 14, 87, 96 - 97, 99, 109, 171, 180, 182, 184 - 188, 239, 255, 336, 341, 364, 457 - 458
Asor Rosa Alberto 57, 93, 125, 539
Assunto Rosario 294
Ast Friedrich 390
Attisani Adelchi 24
August cesarz 358
Augustyn 6 - 10, 13 - 14, 107, 116, 129, 171, 174, 179 - 188, 223, 235, 238, 381
Avenarius Richard 540

* Strony wyróżnione kursywą oznaczają teksty danego autora zamieszczone w wyborze tekstów.

Awerroes patrz: Ibn Roszd

Bach Johann Sebastian 40 - 41
Bachelard Gaston 414
Bacon Francis 100, 172, 461
Bacon Roger 13
Badaloni Nicola 6, 26, 48, 51, 67 - 69, 93 - 94, 96 - 97, 127, 171 - 172, 408, 414, 422 - 425, *441 - 456*
Balzac Honoré de 329
Banfi Antonio 6, 32 - 33, 48 - - 49, 76 - 77, 89, 92, 99, 110 - - 111, 172 - 173, 291 - 294, 403, 415, 423, 497, 501
Baratono Adelchi 92
Baratta Giorgio 173
Barié Giovanni Emanuele 92
Barone Francesco 93 - 94, 404
Barteri Morelli E. 173
Barth Hans 152
Barth Karl 6, 109, 302, 340
Basso Lelio 537
Battaglia Felice 8, 14, 92
Battista da Crema 97
Bausola Adriano 10, 172 - 174
Beccali Bianca 93
Bedeschi Lorenzo 173
Beethoven Ludwig van 40 - 41, 298
Bellezza Vito A. 38
Benjamin Walter 303
Bergamaschi Cirillo 173
Berger Gaston 265
Bergson Henri 6, 27 - 28, 36, 100, 109, 173, 178, 196, 308, 347, 415, 540 - 541
Berlinguer Enrico 93
Bernstein Eduard 535, 537
Berti Enrico 94
Bertin Giovanni Maria 49
Bertini G. 173
Biagio Pelacane z Parmy 171
Binni Walter 93
Bloch Ernst 12, 87 - 88, 333, 385, 387 - 388, 394, 409
Blondel Maurice 6, 8 - 9, 116, 173, 541
Bobbio Norberto 35 - 36, 48, 90, 93, 127, 173, 426, 453
Bocheński Innocenty Maria 258
Böckenhoff Josef 302
Bogliolo Luigi 11, 97, 332 - 333, *378 - 383*
Bologna Sergio 93
Bonafede Giulio 171
Bonawentura 8, 13, 171, 180
Bonfantini Massimo A. 173
Bongioanni Fausto Materno 8
Bonhoeffer Dietrich 6, 87, 109, 333
Bontadini Gustavo 10 - 14, 92 - - 93, 108, 332, 385
Borgese Giuseppe Antonio 92
Borghi Lamberto 93
Borrelli Gian Franco 23
Boscherini Giancotti Emilia 172
Bosco Nynfa 332
Bosio Franco 173
Boutroux Émile 540
Bovio Giovanni 331
Bozzetti Giuseppe 8, 92
Bradley Francis Herbert 129
Bravo Gian Mario 93
Brecht Bertolt 303, 320
Brelich Angelo 332
Brik Osip 320
Brunello Bruno 172

Bruno Giordano 6, 67, 83 - 84, 96, 107, 111, 172, 175, 331, 351
Buber Martin 301 - 302, 340
Bucharin Nikołaj 452
Budda 19, 41, 233, 336, 356
Büchner Ludwig 61
Bultmann Rudolf 6, 109
Buren Paul van 389
Buonaiuti Ernesto 100

Caccamo Domenico 172
Caianiello Eduardo 267
Calogero Guido 6, 14, 16 - 18, 92 - 93, 97 - 98, 171, 332, *348 - 351*
Calvez Jean Yves 427
Calvin patrz: Kalwin
Campagnolo U. 127
Campanale Domenico 173
Campanella Tommaso 6, 67, 96, 172, 394
Cantimori Delio 96, 172
Cantoni Remo 49, 92 - 93
Capanna Francesco 25, 174
Capitini Aldo 16, 18 - 21, 98, 332, *352 - 361*
Capograssi Giuseppe 8, 113
Capone Braga Gaetano 8, 92, 171
Carabellese Pantaleo 92, 117
Carabelli Giancarlo 172
Caracciolo Alberto 6, 31, 38 - 42, 75, 83 - 84, 87, 93, 98 - 99, 174, 223, 231, 233, 293, *297 - 305*, 332, *334 - 343*
Caramella Santino 8, 92, 172
Carapezza Paolo Emilio 293
Carbonara Cleto 6, 14, 21 - 24, 36, 53, 76, 85, 90, 92 - 93, 99 - 100, 109, 126, *156 - 160*, 166, 171 - 174, 225, *275 - 281*, 285, 293, 306 - 309, 422, *433 - 440*
Carbonara Naddei Mirella 171, 173
Carlini Armando 8, 14, 38, 92, 291
Carnap Rudolf 173, 403
Casini Paolo 172
Cassano Franco 15, 51, 93, 425
Cassirer Ernst 36, 109
Castelli della Gattinara Enrico 8, 92
Cattaneo Carlo 16
Ceccato Silvio 404
Cera Giovanni 174
Cermignani Bruno 405
Cerroni Umberto 51, 73, 93, 172
Cesa Claudio 173
Chesterton Gilbert Keith 355
Chiarini Luigi 294
Chiavacci Gaetano 14
Chiereghin Franco 172
Chiocchetti Emilio 10 - 11
Chiodi Pietro 38, 173 - 174, 476
Chlebnikow Wielemir 320
Ciafaloni Francesco 62 - 63
Ciardo Manlio 25
Cilento Vincenzo 24, 171
Cirese Alberto Maria 332
Colletti Lucio 6, 51, 53 - 56, 64 - 65, 93, 100, 124, 127, 422, 444, 448, *462 - 465*, 535
Colombo Arrigo 174
Comte Auguste 79, 196
Condillac Étienne Bonnot de 6, 101, 153
Condorcet Antoine Nicolas 50

Conti Antonio 6, 96
Corallo Gino 173
Cornforth Maurice 162
Cornu Auguste 427
Corsano Antonio 24, 78, 171 - 172
Corsi M. 172
Cosenza Paolo 23, 171
Costa Filippo 174
Cotta Sergio 93, 171
Cousins Norman 255
Crippa Romeo 8, 173
Crispi Francesco 31
Cristofolini Paolo 62 - 63
Croce Benedetto 5 - 7, 11, 14, 16, 18, 24 - 32, 35 - 36, 40, 46, 48, 59, 76 - 77, 79, 83, 85, 98 - 100, 107, 109, 111 - 112, 123 - 124, 172, 174 - 175, 189 - - 204, 218, 220 - 221, 291 - - 293, 306 - 309, 404, 415, 540 - 541
Cubeddu Italo 15, 173
Czerwiński Marcin 103

Daghini Giairo 93
Dal Lago Marcello 94
Dallapiccola Luigi 293
Dal Pra Mario 6, 93, 100 - 101, 171 - 172, 421, *426 - 432*, 524
Darwin Charles 245, 414
De Aloysio Francesco 173
De Giovanni Biagio 51, 93, 172
Della Valle Guido 92
Della Volpe Galvano 6, 49 - 51, 55 - 56, 58, 67 - 69, 72, 92 - - 93, 100 - 102, 113, 115, 119, 124, 127, 172 - 173, 292 - 294, 413 - 414, 422 - 424, 428, *457 - - 461*, 466 - 473, 511 - 512
Del Noce Augusto 11, 14 - 16, 47, 174, 332 - 333
De Martino Ernesto 332
Dentice d'Accadia Motzo Cecilia 40, 172
Deregibus Arturo 172 - 173
De Ruggiero Guido 14, 24, 92, 220
De Sanctis Francesco 15, 221
Descartes patrz: Kartezjusz
Destutt de Tracy 131, 153
Dewart Leslie 13
Dewey John 173, 250 - 251
Diaz Furio 78, 172
Di Bello Stelio 23
Di Maio Alfonso 23, 51, 78, 172
Di Napoli Giovanni 171, 173
Di Siena Giuseppe 405
Di Vona Piero 172
Dolcino 331
Dołgow Konstantin 102, 293
Donini Ambrogio 332
Dorfles Gillo 95, 102 - 103, 292 - 294

Eckhart 6, 102, 467
Eco Umberto 95, 103, 292, 294
Efirov patrz: Jefirow
Einstein Albert 414, 461
Eleaci 6
Engels Fryderyk 6, 46, 51 - 54, 62 - 64, 66, 104, 113 - 114, 123, 150, 165, 167, 174 - 175, 325 - 326, 328 - 329, 360, 368, 370, 395, 396 - 398, 401, 413 - - 415, 421, 424, 433, 435, 438, 450 - 451, 463, 477 - 478, 502 - - 510, 512 - 516, 518 - 521, 523 - 530, 532 - 533, 535, 543

Enriques Federigo 403
Erazm z Rotterdamu 331
Euklides 365
Eustachiewicz Lesław 103

Fabro Cornelio 6, 10 - 11, 93, 103 - 104, 171 - 173, 332, *366 - 370*
Faggin G. 173
Faggiotto P. 173
Falk R. 320
Fano Giorgio 92
Fantappié Luigi 404
Fazio Allmayer Vito 14, 92
Federici Vescovini Graziella 17
Fergnani Franco 127
Ferguson Adam 172
Ferrari Giuseppe 16, 175
Ferrarotti Franco 93, 173, 294
Ferretti Gino 92, 173
Ferri Franco 93
Feuerbach Ludwig 6, 14, 19, 43, 53, 74, 86, 90, 104, 107 - 108, 123, 126, 165, 173, 175, 268, 314 - 315, 340, 368, 370, 430, 434, 437
Fichte Johann Gottlieb 6, 36, 108 - 109, 112, 172
Figurelli Michele 93
Filangieri Gaetano 117
Filiasi Carcano Paolo 92 - 94, 404
Filippone Vincenzo 173
Fiorani Eleonora 414
Firpo Luigi 171 - 172
Firpo Massimo 172
Flaubert Gustave 177
Flora Francesco 24, 92, 199
Flores d'Arcais Giuseppe 172
Fonseca Pedro 13
Formaggio Dino 49, 291
Forni Enrico 93, 173
Forni Guglielmo 172
Fortini Franco 93
Foscolo Ugo 41, 59
Fourier Charles 394
Fracastoro Girolamo 67
Francesco dei Silvestri z Ferrary 13
Franchini Raffaello 25, 78, 89, 174
Franciszek z Asyżu 19, 180, 331, 357, 401
Frege Gottlob 403
Freud Sigmund 6, 46, 50, 67, 118, 396, 543
Fubini Mario 24, 92, 293

Gabel J. 139
Gadamer Hans Georg 390
Galasso Giuseppe 25
Galeffi Romano 173
Galileusz 6, 50 - 51, 100, 172, 175, 308, 457 - 458, 461, 468, 491
Galli Gallo 92
Galluppi Pasquale 153
Gałuszka Jadwiga 103
Gandhi Mahatma 18 - 19, 98, 332, 355, 357
Garin Eugenio 6, 48, 93, 96, 104 - 105, 171 - 174, 176, 178, *210 - 222*
Garosci Aldo 18
Garulli Enrico 173
Gaspari Ludovico 174
Gassendi Pierre 172
Gemelli Agostino 10 - 11, 17
Gentile Giovanni 6 - 7, 9 - 11,

13 - 17, 21 - 23, 32, 42, 45 - - 46, 59, 77, 85, 99, 107, 116 - - 118, 126, 174, 219 - 221, 223, 225, 234 - 235, 291, 293, 340 - 341, 428, 540 - 541
Gentile Marino 8, 10, 47, 93, 171 - 172
Gentilucci Armando 293
Gerratana Valentino 51, 57, 66, 93, 425
Geulincx Arnold 6
Geymonat Ludovico 6, 46, 49 - - 51, 93 - 95, 105, 172, 403 - - 404, 463
Ghisalberti Alessandro 171
Giacomini Ugo 50, 173, 405
Giacon Carlo 10, 13, 92, 171
Giancotti Francesco 171
Giannantoni Gabriele 93, 102
Gigante Mario 172
Gioberti Vincenzo 8, 179
Girardi Giulio 6, 11, 106, 171, 332, *371 - 377*
Giuliano Balbino 8
Giulietti Giovanni 174
Giusso Lorenzo 173
Givone Sergio 172
Gobetti Piero 536 - 537
Goethe Johann Wolfgang 40 - - 41, 220, 358
Gramsci Antonio 15, 19, 28 - - 29, 47 - 48, 57 - 60, 76 - 77, 86, 96, 106, 119, 123 - 125, 169 - 170, 174 - 175, 220, 355, 404, 415, 422, 452, 456, 475, 537, 541
Granese Alberto 173
Graziosi Franco 405
Graziosi Giorgio 293
Gregory Tullio 171 - 172
Gruppi Luciano 51, 78, 93, 106- 107, 423, *474 - 477*
Guglielmi Saverio 173
Guicciardini Francesco 6
Guranowski Jan 333
Guzzo Augusto 6, 8, 14, 92 - 93, 107, 109, 112, 171 - 172, 223, *226 - 227*, 291

Haeckel Ernst 388
Hanson Norwood Russel 414
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 5 - 6, 9, 15, 19, 22, 25 - - 31, 36, 45 - 47, 50 - 51, 53 - - 55, 62, 64, 67, 69, 72 - 77, 79, 83 - 84, 88, 90, 100 - 101, 108 - 109, 114 - 115, 125, 128 - - 131, 137, 154 - 155, 162 - - 163, 165 - 166, 172, 175, 181 - 182, 191 - 193, 195, 198, 202, 219, 251, 263, 311 - 315, 335, 344 - 346, 355, 368, 370, 380, 383, 406 - 410, 421 - 423, 426 - 433, 436 - 440, 446, 454, 458, 463, 467, 472 - 473, 505, 507 - 514, 516 - 520, 535
Heidegger Martin 6 - 7, 33, 36, 38 - 39, 42, 95, 98 - 99, 108, 174 - 175, 254, 301 - 302, 332, 339 - 340
Heine Heinrich 153
Hempel Carl 414
Heraklit z Efezu 506
Herbart Johann Friedrich 47
Hilferding Rudolf 55
Holbach Paul Henri de 50
Humboldt Wilhelm von 177
Hume David 6, 50, 101, 172, 175, 467
Hus Jan 352

Husserl Edmund 6 - 7, 31 - 34, 36 - 37, 45 - 46, 49, 85, 95, 109 - 110, 131, 173, 175, 225, 263, 282 - 284, 403, 411 - 412, 423, 478, 488 - 495
Hyppolite Jean 427

Ibn Roszd (Awerroes) 171, 188
Ibsen Henrik 230
Ilienkow Ewald 444 - 448
Ingarden Roman 292
Ingrao Pietro 93

Jacobelli Isoldi Angela Maria 172
Jan z Salisbury 6, 101
Jannazzo Antonio 25
Jansen Cornelius 8, 179
Jaspers Carl 6, 38 - 39, 95, 98, 112, 174, 254, 301 - 302, 332, 340
Jefirow Swietozar 94
Jekiel Teresa 103
Jezus 19, 41, 183, 352, 354, 356 - - 357, 364, 377
Jungk Robert 266

Kafka Franz 263
Kajetan Tomasz de Vio z Gaety 13
Kallimach Buonaccorsi Filip 172
Kalwin Jan 8
Kanapa Jean 496 - 497
Kandinsky Wassily 320
Kant Immanuel 6, 19, 26, 64, 67, 82, 89, 98, 107 - 109, 111 - - 112, 132, 172, 175, 300, 339, 355, 358, 383, 408 - 409, 415, 490 - 491, 498, 535
Kartezjusz (René Descartes) 6, 100, 104, 172, 175, 245, 352, 493
Kautsky Karl 54, 535
Kelsen Hans 140
Keynes John Maynard 68
Kierkegaard Sören 6, 14, 84, 107, 110, 137, 172, 254, 358
Kim Kustrzeba Łora 61
Konarek Andrzej 108
Kopernik Mikołaj 84, 212
Korsch Karl 119, 415, 536 - 537
Kosian Józef 109
Kozyr Kowalski Stanisław 119
Kreisberg Alina 103
Kreutzer Rodolphe 298
Kruczonych Aleksiej 320
Krzemień Ojak Sław 26, 31 - - 32, 47, 114, 291
Kugelmann Ludwig 509, 516

Labriola Antonio 15, 25, 47, 76, 119, 123, 175, 189 - 190, 221
Lachmann 118
Lalande André 87, 393
Lamanna Eustachio Paolo 92, 108, 172
Lange Friedrich Albert 509
Lanna Domenico 171
Lanternari Vittorio 332
Lassalle Ferdinand 506, 511
La Via Vincenzo 10 - 11, 14, 92
Lazzarini Renato 8
Lefebvre Henri 427
Leibniz Gottfried Wilhelm 84, 90, 109, 225, 272
Lenin Włodzimierz 7, 19, 26, 46, 52, 54, 62, 107, 174 - 175, 298, 320 - 321, 355, 360, 363,

370, 385, 441, 449, 521, 529, 534, 536 - 537
Leon X, papież 354
Leonardi Franco 127
Leonardo da Vinci 6, 108
Leone De Castris Arcangelo 93
Leopardi Giacomo 6, 41, 66 - - 67, 108, 118, 173
Le Roy Édouard 393
Lessing Gotthold Ephraim 358, 509
Levi Adolfo 98
Lévi-Strauss Claude 62
Libertini Lucio 93
Liebert Arthur 493
Limentani Ludovico 104
Löwith Karl 302
Lombardi Antonio 28
Lombardi Franco 6, 14, 78, 93 - 94, 107 - 108, 125, *128 - - 132*, 172 - 174
Lombardi Radice Lucio 93
Longo Luigi 93
Lugarini Leo 171 - 172
Lukács György 6, 28, 99, 102, 113, 119, 154, 294, 298, 303, 389, 415, 427 - 428, 497 - 498, 501, 537
Lukrecjusz 171
Luksemburg Róża 536
Luporini Cesare 6, 38 - 39, 42, 48, 51 - 53, 85, 93, 96, 108, 172 - 173, 327 - 328, 413, 423 - - 424, *502 - 522*, 524, 527
Luther Martin 8, 179, 210, 354

Mach Ernst 87, 540
Machiavelli Nicolò 6, 59, 364
Madami Pina 50
Maffi M. 392
Magri Lucio 93
Maiorca B. 96
Majakowski Władimir 292, 294, 322
Malebranche Nicolas 179
Malewicz Kazimierz 320
Mancini Italo 6, 11 - 12, 87 - - 88, 108 - 109, 126, 150 - 155, 173, 332 - 333, *384 - 394*
Manfredini Tina 173
Mangione Corrado 50
Manieri Maria Rosaria 125
Mann Thomas 110, 298
Mannheim Karl 131, 140, 153
Manno Mario 174
Manzoni Giacomo 293
Marcel Gabriel 6, 38, 81, 114, 174, 224
Marcucci Silvestro 172
Maresca Mariano 92
Maritain Jacques 8
Marks Karol 6 - 7, 11 - 12, 14 - - 15, 18 - 19, 23, 25, 29 - 39, 43 - 79, 84, 86 - 87, 90, 93 - - 97, 99 - 102, 104, 106 - 108, 110, 113 - 119, 123 - 127, 129 - - 131, 137, 140, 142, 144 - - 145, 150 - 151, 154, 162 - - 163, 165 - 170, 174, 175, 182, 189 - 198, 225, 250, 268, 270, 284, 292, 294, 303, 315 - 316, 322, 324 - 329, 332 - 333, 355, 362 - 365, 367 - 370, 379 - 380, 382, 385, 387 - 388, 392, 395 - - 402, 404 - 405, 407 - 409, 411, 413 - 417, 419 - 420, 421 - - 548
Martano Giuseppe 23 - 24, 125, 171

Martini C. 171
Marucha Wojciech 105
Masi Edoarda 93
Masi Giuseppe 171, 174
Masnovo Amato 8, 10, 171, 183
Masullo Aldo 21, 24, 36 - 37, 109, 126, 172 - 174, 225, *282 - 284*
Mathieu Vittorio 6, 93 - 94, 109, 173, 293, 332, *344 - 347*
Mazzantini Carlo 10 - 11, 92
Mazzini Giuseppe 196
Mehring Franz 151, 167
Meinecke Friedrich 83, 272
Melandri Enzo 152, 173
Meotti Alberto 50
Meotti Franca 50
Mercuri Elio 93
Meriggi Maria Grazia 57 - 58, 125
Merker Nicolao 51, 172
Merleau-Ponty Maurice 117
Messina F. 92
Meyerson Émile 6
Micheli Gianni 50
Mikołaj z Autrecourt 6, 101
Mila Massimo 293
Mill John Stuart 458
Minucci Adalberto 93
Molina Luis de 13
Molinario Felice 13
Mondella Felice 50
Mondolfo Rodolfo 47 - 48, 60, 171, 212
Morisani Ottavio 24
Morris Charles 6, 115, 173
Morus (Thomas More) 393 - 394
Münzer Thomas 385, 394
Musatti Cesare 93
Nagel Ernest 414
Napoleon, cesarz 131, 153
Napoleoni Claudio 93, 100
Napolitano Giorgio 93
Nardi Bruno 171 - 172
Natali Carlo 171
Natta Alessandro 93
Nebbia Giorgio 400
Neglia F. 40
Negri Antimo 9, 14, 17, 45, 78, 94, 118, 172, 174
Neri Guido Davide 51, 173
Newton Isaac 96, 245, 462
Nicolini Benedetto 172
Nicolini Fausto 24, 172, 174
Nietzsche Friedrich 6, 27 - 28, 101, 110, 137, 139, 148, 151 - 153, 173
Nowaczyk Mirosław 11, 18, 23 - 24, 48, 102, 106 - 108, 115, 119, 333
Nowicki Andrzej 5 - 119, 123 - 127, 171, 175, 223 - 225, 291 - 294, 331 - 333, 403 - 405
Nuzzaci Francesco 49
Ochman Jerzy 108
Ockham William 6, 13, 96, 171
Oleksiuk Michał 103
Olgiati Francesco 10 - 12, 92
Omodeo Adolfo 24, 220
Ormea Ferdinando 172
Orsini Lanfranco 24
Ottaviano Carmelo 10
Ottonello Pier Paolo 8, 117
Owen Robert 394
Paci Enzo 6, 33 - 34, 36, 39, 49, 51, 78, 90, 92 - 93, 110, 172 -

- 173, 225, 283 - 284, 411, 423, 477, *478 - 495*
Padovani Umberto Antonio 8, 10, 92, 188
Pagano Giacoma Maria 174
Palomba Giuseppe 11, 93, 111, 332, *362 - 365*
Palumbo Giovanni 174, 498
Pantaleo Pasquale 173
Panzieri Raniero 93
Papa Franca 93
Paparelli Gioacchino 172
Papi Fulvio 6, 32, 49, 77, 111, 172, 423, *496 - 501*
Papuli Giovanni 172
Pardo Ferruccio 174
Parente Alfredo 6, 16, 24, 93, 111 - 112, 174, *199 - 204*, 293
Pareto Vilfredo 127, 140
Pareyson Luigi 6, 38, 42, 75 - - 76, 85, 92, 103, 112, 125, *133 - 149*, 173 - 174, *205 - 206*, 292, 294, *295 - 296*
Parmenides 110
Pascal Blaise 6, 9, 116, 308
Pasquinelli Alberto 93, 173
Pastore Annibale 92
Paweł VI, papież 379, 401 - 402
Paweł z Tarsu 8, 41, 346
Peano Giuseppe 403
Pedroli Guido 173
Penati Giancarlo 78, 173
Penzo Giorgio 172 174
Pereira 13
Perniola Mario 113, 294, *310 - - 316*
Perone Ugo 173
Pesenti Antonio 93
Petruccioli Claudio 93
Petruccioli Sandro 405
Petruzzellis Nicola 10, 92, 291
Pettazzoni Raffaele 332
Peterlini Arnaldo 172
Piana Giovanni 173
Piccone Paul 35
Pico della Mirandola Giovanni 104, 172, 243
Piechocki Wiesław 100
Piovani Pietro 6, 7, 38, 83 - - 84, 87 - 88, 93, 113, 174, *176 - 178*, 224 - 225, *271 - 274*
Pirron 463
Pius XII, papież 98
Platon 6, 8 - 9, 13 - 14, 53, 99 - - 100, 105, 107, 110, 171, 182, 184 - 186, 219, 302, 308, 312, 339, 439, 457, 461, 463, 543
Plebe Armando 83
Plechanow Gieorgij 328, 535
Plotyn 6, 24, 100, 114, 171, 308, 335
Pogatschnig Marcella 48, 60
Poincaré Henri 540
Popitz Heinrich 427
Popper Karl 173, 414
Preisner Walerian 108
Prestipino Giuseppe 6, 49, 51, 57 - 58, 87, 93, 102, 113 - 114, 126 - 127, *165 - 170*, 294, *324 - - 329*, 332 - 333, *395 - 402*, 404 - 405, *413 - 417*, 424, *523 - - 529*
Preti Giulio 49, 93, 173, 403, 418
Prini Pietro 6, 38, 42 - 45, 81, 93 - 94, 114 - 115, 171, 173 - - 174, 224, *263 - 270*
Protagoras 181
Proudhon Pierre Joseph 53, 426, 506, 511

Pucci Raffaele 173
Punin Nikołaj 320

Quaranta Mario 50

Radetti Giorgio 172
Rafael 325
Ragghianti Carlo Ludovico 24
Raggiunti Renzo 173
Rambaldi Enrico 50
Raschini Maria Adelaide 8, 78
Ravà Adolfo 172
Reale Giovanni 171
Reichenbach Hans 403
Reichlin Alfredo 93
Reid Thomas 6, 116
Renda Antonio 92
Resta Raffaele 92
Ricardo David 34, 443, 446
Riconda Giuseppe 173, 332
Rigobello Armando 172
Rilke Rainer Maria 109
Riverso Emmanuele 24
Robespierre Maximilien 210
Rocci Giovanni 415
Rodczenko Aleksandr 320
Rognoni Luigi 49, 293
Romanell Patrick 28
Romano Bruno 173
Rosmini Antonio 6, 8 - 9, 15, 42, 82, 109, 113 - 114, 116, 153, 173, 175, 223,
Rossanda Rossana 93
Rosselli Carlo 18
Rossi Mario 6, 37 - 38, 51, 53, 56 - 57, 69 - 74, 86, 93, 115, 172, 225, *285 - 289*, 294, *317 - 323*, 405, *418 - 420*, 424, 427 - 428, 524, *544 - 548*
Rossi Paolo 93, 172
Rossi Pietro 78, 93, 172 - 173
Rossi-Landi Ferruccio 6, 46, 51, 74 - 75, 93, 115 - 116, 126, *161 - 164*, 173, 404 - 405
Rota Ghibaudi Silvia 172
Rotondò Antonio 172
Rousseau Jean Jacques 6, 102, 172, 353, 466
Rovatti Pier Aldo 33 - 34, 87, 125
Rovella Giuseppe 24
Rudniański Stefan 422
Rudolf II, cesarz 351
Ruggerini Mario 173
Russell Bertrand 403

Sabetti Alfredo 127, 172
Saint Simon Claude Henri de 394
Saitta Giuseppe 14, 16
Salvati Michele 93
Salvucci Pasquale 172
Sancipriano Mario 173
Santinello Giovanni 172
Santucci Antonio 93, 172 - 173
Sartorelli Fausto 173
Sartori Luigi 173
Sartre Jean Paul 36, 109, 174, 254, 264, 284, 302 - 303, 409, 476 - 477, 496 - 498
Savonarola Girolamo 331, 450
Scaravelli Luigi 172
Scarpelli Uberto 94
Schaff Adam 28
Scheler Max 6, 108, 173
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 6, 117, 172, 308
Schiller Friedrich 6, 112
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 21, 40 - 41, 83 -

- 84, 172, 225, 271 - 272, 332, 340, 390 - 391
Schlick Moritz 403
Schmidt Alfred 415
Schmidt Conrad 530, 532
Schopenhauer Arthur 173
Sciacca Giuseppe Maria 92
Sciacca Michele Federico 5 - 7, 9 - 10, 13 - 14, 16, 25, 38, 76 - 83, 85, 92 - 94, 114, 116 - - 117, 173 - 174, *179 - 198*, 223- 224, *228 - 240*
Scivoletto A. 174
Scrimieri Giorgio 173
Selleri Franco 405
Selvaggi Filippo 404
Semerari Giuseppe 6, 15, 34 - - 35, 51, 93, 117, 172 - 173, 405, *406 - 412*, 423
Senofonte Ciro 174
Sereni Emilio 52, 93, 504
Severi Francesco 404
Severino Giulio 173
Shakespeare patrz: Szekspir
Sichirollo Livio 171, 415
Signorini Alberto 172
Sikora Jolanta 114
Simmel Georg 49
Sini Carlo 173
Smith Adam 74, 172
Sofri Adriano 93
Sokrates 99, 107, 350
Somenzi Vittorio 93, 403, 405
Sorel Georges 47, 536
Sorge B. 402
Spaventa Bertrando 6, 15 - 16, 119, 173, 175, 221 - 222
Spengler Oswald 153, 385
Spinella Mario 93
Spini Giorgio 172
Spinoza Benedykt 6, 107, 117, 172, 509
Spirito Ugo 6, 14, 16- 17, 45, 92 - 93, 117 - 118, 174, *207 - - 209*
Stalin Josif 368
Stefanini Luigi 8, 92, 171, 174, 291
Stendhal (Henri Beyle) 150
Stirner Max 84, 172, 313
Stoicy 335
Suarez Francisco 13
Sue Eugène 329
Szekspir William 40 - 41
Szkot Duns 12 - 13, 171
Szkot Eriugena 6, 101

Tagliagambe Silvano 50, 404
Talentyre S. G. 350
Tales z Miletu 181
Tarsitani Carlo 405
Tatlin Władimir 320
Tecchi Bonaventura 92
Teilhard de Chardin Pierre 385
Telesio Bernardino 6, 96, 172
Terzi Carlo 173
Tessitore Fulvio 5, 25, 78, 88, 113, 172
Testa Aldo 18, 172
Theunissen Michael 302
Thier E. 427
Timpanaro Sebastiano 6, 51 - - 52, 60 - 67, 85, 118, 173, 424, *530 - 543*
Tisato Renato 50
Todisco Orlando 12, 171, 333
Toffanin Giuseppe 92
Togliatti Palmiro 15, 47 - 48, 93, 95, 106, 119, 170

Toland John 172
Toldo Sisto 173
Toledo Francisco 13
Tołstoj Lew 19, 298, 355
Tomasi di Lampedusa Giuseppe 399
Tomassini Roberta 57 - 58, 125, 127
Tomasz z Akwinu 6 - 11, 13 - - 14, 26, 41, 45, 103 - 104, 106 - 108, 126, 171, 174 - 175, 179 - 189, 223, 331 - 333, 364, 369, 381
Tonini Valerio 404
Torrefranca F. 92
Trentin Bruno 93
Trione Aldo 24, 52, 89, 294
Troeltsch Ernst 39, 271 - 272
Troilo Erminio 92
Tronti Mario 52, 125
Turolla Enrico 171

Ugniewska Joanna 66, 118
Untersteiner Mario 171

Vacca Giuseppe 6, 15, 51 - 52, 57, 93, 102, 119, 124 - 125, 127, 173, 422, 425, *466 - 473*
Vaccarino Giuseppe 404
Vaihinger Hans 27
Vailati Giovanni 403, 540
Valeri Nino 93
Valori Paolo 173
Vanini Giulio Cesare 172, 331
Vanni Rovighi Sofia 10 - 11, 93 - 94, 171, 173
Varisco Bernardino 6, 98
Vasoli Cesare 26, 171 - 172
Vattimo Gianni 14, 40, 149, 171 - 174, 293, 301, 390
Vegetti Mario 50
Venturi Franco 172
Venturi Lionello 92
Verondini Enrico 172
Verra Valerio 93, 171
Viano Carlo Augusto 93, 171
Vico Giambattista 6, 26, 96, 110, 125, 145, 172
Vigorelli Amedeo 58
Visalberghi Aldo 173
Vitiello Vincenzo 24, 93
Vittoria Francisco de 13
Voltaggio Franco 173
Voltaire patrz: Wolter

Wahl Jean 253, 258
Weber Max 173
Weinsberg Adam 103
Wells Herbert George 265
Whitehead Alfred North 173
Wittgenstein Ludwig 6, 46, 50, 162 - 163, 173, 403
Wojnar Irena 103
Wolff Christian 505, 519
Wolter (François Marie Arouet Voltaire) 6, 96, 108, 350

Zambelli Paola 172
Zamboni Giuseppe 10
Zamorani Elena 50
Zanardo Aldo 52, 93, 425
Zangheri Renato 93
Zarcone Pier Francesco 172
Zenon z Elei 109
Zevi Bruno 293
Zigrossi A. 171

Żaboklicki Krzysztof 104

abstrakcja 145, 184 - 185, 413, 422, 439, 441 - 448, 453 - 456, 479 - 481, 484 - 488, 501, 522, 525 - 526, abstrakcja określona 460 - 461, 467 - 473, abstrakcyjny racjonalizm 163
agnostycyzm 366
akosmizm 186
akt 22 - 23, 85, 126, 156 - 157, 225, 227, aktualizm 7, 9 - 11, 14 - 16, 21 - 23, 45 - 46, 77, 223, 414
alienacja 113, 116, 141, 144, 161, 163, 284, 286 - 289, 294, 402, 428 - 432, 434, 454, 465, 480, 491 - 493, 532, dezalienacja 388
antropologia filozoficzna 24, 49, 185, 188, 223 - 290, 378 - - 380, 386, 423, 478 - 501, 545 - 546
antycypacja 87 - 88, 90, 253, 266, 321, 409, 469 - 470, 531
architektura 293, 343
ateizm 16, 41 - 42, 44, 97, 104, 106, 175, 270, 331 - 333, 366 - - 383, współczesna bezreligijność 399
autodeterminacja 280
autokreacja 73 - 74, 280, 547 - - 548

baza i nadbudowa 38, 56, 65, 166 - 167, 288 - 289, 294, 317 - 323, 397, 419, 469, 523, 533 - 535
Bóg 20, 29, 40, 76, 80, 82, 129, 153, 184, 186 - 187, 196, 232, 234, 238, 243, 254, 339 - 342, 352, 355 - 357, 366 - 368, 375 - - 377, 379, 386, 388 - 390, 434, 437
burżuazja 44, 54, 62, 68, 70, 163, 247, 269 - 270, 287, 310 - - 311, 317, 321, 396, 398 - 399, 419 - 420, 435, 448 - 449, 458 - - 459, 468, 483 - 484, 501, 511, 521, 527 - 528, 533, 536 - -540

chrystianizacja marksizmu 11 - 12, 45, 362 - 365
cybernetyka 266 - 267
czas 129, 142 - 145, 305

człowiek 69, homo faber 160, 196, homo sapiens 158, 160, filozofia człowieka 223 - 290

dehellenizacja chrześcijaństwa 13 - 14
demityzacja 344 - 348, 437
depersonalizacja filozofii 85
dialektyka 24 - 25, 29, 50 - 51, 53, 67, 74, 129, 162, 191, 211, 213, 293, 307, 313, 380, 409 - - 410, 414, 416, 421 - 548, dialektyczna konfrontacja 378 - 383, dialektyczne przezwyciężenie, wchłonięcie 10, 380, znosząca akceptacja 180 - 181, 194, roztopienie negacji w afirmacji 381
dialog 18 - 20, 44, 97, 331 - 333, 348 - 351, 371 - 383
dialogika 18, 332, 350

egologia 226 - 227
egzystencjalizm 7 - 8, 11, 33, 36, 38 - 46, 49, 75, 88, 95 -96, 98, 110, 130, 132, 173 - 175, 224 - 225, 241 - 264, 276, 292, 367, 423, 496 - 501, filozofia postegzystencjalna 387
eklektyzm 16 - 19, 33, 35, 43, 91
ekonomia 17, 23, 29, 34, 43, 55, 68 - 70, 72, 74, 189 - 198, 201 - 202, 324 - 329, 362 -365, 372, 376, 396, 419, 431, 434, 443, 448, 451, 458, 467 - 468, 481, 494, 496, 502 - 535
eksplikowanie tego, co tkwi implicite 47, 125, 145 - 149, 206 - 207, 216, 295, 325, 336 - 337, 340 - 341, 379

faszyzm 15 - 19, 49, 192, 218 - - 219, hitleryzm 70 - 71, 286
fenomenologia 7, 11, 32 - 37, 39, 45 - 46, 49, 51, 62, 74, 110, 173, 291, 367, 403, 405, 411 - 412, 414, 423, 476 - 477, 488 - 495
fideizm 135
filozofia a polityka 123 - 170, filozofia a historia filozofii 5 - 7, 75, metodologia historii filozofii 171 - 222

hermeneutyka 390 - 391, patrz także: interpretacja
hipostazy 85, 141 - 142, 152, 335, 458, 461
historyzm 7, 11, 23, 32, 48, 51, 53, 61, 64, 77 - 80, 83 - 85, 88, 140, 149, 173 - 174, 181, 224, 271 - 273, 337, 421 - 548, sposób historyczny i sposób logiczny 52 - 53, 445, 448, 502 - 529

ideologia 32, 43, 54 - 58, 61 - 62, 71, 76, 124 - 127, 131, 137 - - 155, 161 - 164, 168 - 170, 321, 335, 437, 439 - 440, 456, 469, 527, 540
implicite patrz: eksplikowanie tego, co tkwi implicite
indywidualność, indywidualizm 83, 178, 225, 271 - 274
instrumentalizm 250, 415
interpretacja 15, 25, 52 - 53, 55, 69, 148, 171 - 222, 254 - - 255, 257 - 258, 296, 298, 308, 390, 413, 421 - 548, reinterpretacja 311

intersubiektywność 37, 282 - - 284, 373
intuicja 28, 306 - 309
irracjonalizm 28, 39, 49, 85, 154, 193, 422, 495
irradiacja znaczeń 147, 206

język, filozofia języka 24, 252, 292 - 293, 302, 327
justyfikacjonizm 64 - 65, 85

kapitalizm 34 - 35, 58, 64, 67 - - 70, 192, 287 - 288, 310 - 311, 321, 360, 368, 401, 407, 409, 419, 442, 447, 455, 460, 464, 472, 478 - 489, 536, neokapitalizm 59, 68, 161, 163, 400
klasy społeczne, walka klasowa 18 - 19, 30, 43, 45, 55, 162, 192, 287, 304, 310 - 329, 360, 364, 406, 410, 434 - 437, 451, 456, 472, 485, 535, 539, klasa robotnicza 30 - 31, 47 - 48, 55 - 60, 63, 68, 70 - - 72, 123 - 125, 169 - 170, 287, 317 - 318, 321 - 322, 360 - 361, 420, 436, 462, 475, 478 - 488, 534, 539, społeczeństwo bezklasowe 38, 69, 318
koherentyzacja 66, 532
komunizm 17, 30, 45 - 48, 57 - - 58, 60, 63, 67, 315 - 316, 365, 368 - 369, 407, 409 - 410, 422 - 425, 436, 475, 479, 533
kontestacja 35, 70, 87, 154, 268
kultura 22, 32, 34, 41, 43, 46, 59, 62, 64 - 66, 69, 71 - 73, 76- - 82, 85 - 86, 90, 115, 125 - - 126, 133, 149, 157, 159, 212, 221, 249, 256, 260, 269, 274, 278, 280, 286, 296, 320 - 323, 326 - 327, 334, 386, 418 - 420, 424, 427 - 428, 474 - 477, 501, 530 - 548, kultura namiastek 135 - 136, kultura podziemna 392

liberalsocjalizm 17 - 19, 97

marksizm patrz: Marks, Engels, Lenin, Gramsci (w skorowidzu osób)
maszyny 267, 404, 478
materializm 16, 19, 29, 44, 49, 55, 60, 63 - 66, 198, 369, 383, 410 - 412, materializm dialektyczny 35, 47, 49, 53 - 54, 61, 191, 327, 403, 405, 411, 421 - 548, materializm historyczny 29, 189 - 198, 327, 408 - 411, 419 - 548
metafizyka 12, 29, 38, 62 - 64, 77, 182, 187 - 188, 196, 198, 215, 249, 269, 295, 367, 384 - - 385, 407, 438, 451 - 452, 457 - 459, 462, 499, 505, 519, metafizyka bytu i metafizyka działania 44, 270, metafizyka neoklasyczna 8, 13
mistyfikacja 138, 141 - 142, 145, 147, 151, 153, 165, 169, 312, 347, 395 - 399, 538, demistyfikacja 141, 143, 148, 166
mit 341, 344 - 347, demityzacja 344 - 348, 437
moda 245 - 246, 385 - 386
modernizm 173, 340, 541
mondanizm 78 - 80

możliwość 241 - 262
muzyka 24, 40 - 41, 99, 103, 111 - 113, 293, 297 - 299, 340, 343

nauki przyrodnicze 27 - 28, 49, 51, 403 - 420, 458, 463, 505
negacja 10, 180 - 181, 221, 380 - - 381, negacja deontologiczna 69, 225, 285 - 289, negacja filozofii 125, 128 - 137, 182, nie-filozofia 137, 195, negacja kłamstwa (non--menzogna) 18, negacja kultury 71, negacja metafizyki 79, 195, antymetafizyka 188, 209, negacja nadprzyrodzoności 78 - 80, negacja nauki 261, 540 - 543, antynauka 261, negacja przemocy (non-violenza) 18, 357, negacja religii 195 (patrz także: ateizm), negacja sztuki 310 - 316, negacja techniki antytechnika 261
neopatrystyka 13, neoscholastyka 7, 11 - 12, neotomizm patrz: Tomasz z Akwinu (w skorowidzu osób)
neoempiryzm 72 - 74
neopozytywizm 49, 51, 62, 367, 404, 541 - 543
neoracjonalizm 49, 51

Odrodzenie patrz: renesans
omnicentryzm 174, 207 - 209
omnikracja 19
ontologizm 8

Oświecenie 138, 150, 172, 314, 335, 367, 383
otwarcie (apertura) 338, 341, otwarcie ekumeniczne 336, otwarcie marksizmu 451, otwarcie na innych 374, otwarcie na praktykę 456, otwarcie na przyszłość 275 - 276, otwarcie na rozwój 338, otwarcie na rzeczywistość 374, otwarcie na wiarę 184, otwarcie na współobecność wszystkich 20 - 21, 354, 359, zamknięcie (chiusura) 474

panekonomizm 193
panlogizm 192 (patrz także: Hegel, w skorowidzu osób)
pluralizm etyczny 273 - 274
podłoże (fondamento) 24, 36 - - 37, 225, 282 - 284
poezja 89, 102, 146, 212, 292 - - 293, 302 - 304, 340, 343
polityka 75 - 76, 123 - 170, 189 - - 198, 220, 270, 303 - 304, 372, 376, 421 - 548
pozytywizm 11, 36, 46, 53, 79, 161, 175, 408, 424, 427, 464, 521, 536 - 541
praca 44, 58, 190, 197, 287, 324 - 328, 383, 415 - 417, 428 - - 432, 440, 460, 483, 487, 533
pragmatyzm 36, 132, 250, 415
praktyka 48, 60, 86, 123, 484, 499, patrz także: przekształcenie świata, rewolucja
prawda 131 - 133, 136, 141 -146, 152 - 153, 158, 166, 187 - 188,

197, 203, 205 - 206, 208, 236, 274, 314, 324, 357, 372, 374, 377, 379, 381 - 383, 537
programowanie 42, 88, 90, rozum programujący 42, 224, 263 - 270
przekształcanie świata 19, 38, 41, 44, 56, 58, 86 - 89, 126, 130, 156, 159, 166 - 168, 170, 211, 268 - 269, 291, 320, 333, 338, 355, 394, 398, 409, 453, 493, 495, 500, 535
przyszłość 41, 87 - 90, 216, 253, 258, 265 - 268, 275 - 278, 280, 315, 321, 333, 384 - 394, 409
psychoanaliza 33, 39, 50, 61 - - 62, 139, 148, 542

racjonalizm 49, 232
racjonalne jądro i mistyczna skorupa 62, 73, 91, 508 - - 510, 514 - 517, 527
religia 17 - 21, 39 - 41, 80 - - 82, 87 - 88, 98 - 99, 133 - - 136, 151, 153 - 154, 157, 165 - 168, 188, 196, 198, 205, 231 - 234, 300 - 302, 304 - 305, 313, 327, 331 - 402, 434, 438, 464, opium 363, namiastki religii 304, religia ludzkości 196, religia wolności 190, roztapianie religii w kulturze 80, 334 - 335
renesans 21, 67, 96 - 97, 171 - - 172, 175, 312, 325, 329, 531
rewolucja, rewolucyjna praktyka 19, 47, 57, 62 - 63, 68 - - 69, 72, 123 - 124, 126, 166, 169 - 170, 191, 193, 224 - 225, 270, 288 - 289, 292, 294, 312, 317 - 318, 320 - 323, 355, 363 - 364, 394, 398, 420, 424, 435 - 436, 439, 453, 456, 497, 534, 537, 539, 544 - 548
Risorgimento 16, 175
romantyzm 28, 50, 130, 193, 225, 248 - 249, 308, 313, 335, 422, neoromantyzm 501

scjentyzm 55 - 57, 73, 79, 382, 422, 464, 501
semiotyka, semantyka 74, 115 - 116, 126, 131 - 132, 293, 545 - 546, semiotyka a ideologia 161 - 164
sens życia 183, 231, 305, 322 - - 323, patrz także: autokreacja, przekształcanie świata
socjalizm 16, 31, 35, 46, 59, 66, 68, 70, 189, 317, 322 - 323, 360, 363 - 364, 369, 393 - 394, 420, 447, 533, 543,
spirytualizm 7 - 9, 12 - 15, 42, 191, 198, 223, 248, 252, 260, 542
spotkania 5, 179 - 189, 189 - - 198, 234 - 237, 280, 301 - - 302, 355, 387
strukturalizm 61 - 63, 74, 476, 541 - 543
surrealizm 312
sztuka 39, 80, 125, 133, 135 - - 137, 193 -194, 203, 291 - - 329, 335, 475 - 476, 531, 538 - 539

śmierć i nieśmiertelność 237 - - 240, 358 - 359

teologia jako budowanie przyszłości 384 - 394
tolerancja 136, 348 - 351, 354, patrz także: dialog
twórczość 295 - 296, 305, 310 - - 316

utopia 30, 126, 154 - 155, 385, 387, 391 - 394, 398, 409, 531

witalność 199 - 204
wolność 101, 156 - 158, 190, 198, 236, 241 - 244, 274 - 281, 287, 311, 357, 371, 376 - 377, 422, 433 - 440, 467, 498 - 499
współistnienie (coesistenza), współobecność (compresenza), wspólnota (comunità) 20 - 21, 39 - 40, 70, 224 - 225, 231 - 234, 236 - 240, 275, 280 - - 284, 302, 357 - 361
wychowanie 43, 234 - 237, 268 - - 269, 278

Skorowidz wydawnictw włoskich,

z których wybrano teksty do przekładu; strony odnoszą do naszej edycji. Szczegółowa informacja o źródle znajduje się w nocie bibliograficznej przed tekstem

ARETHUSA, Asti: A. Guzzo 226 - 227, F. Lombardi 128 - 132, U. Spirito 207 - 209
ARMANDO, Roma: P. Prini 263 - 270
AUT AUT, Milano: E. Paci 478 - 495, G. Semerari 406 - 412
BOMPIANI, Milano: F. Rossi-Landi 161 - 164
DE DONATO, Bari: G. Vacca 466 - 473
ED. DI COMMUNITÀ, Milano: G. Calogero 348 - 351
ED. DI FILOSOFIA, Torino: L. Pareyson 295 - 296
ED. PAOLINE, Roma: L. Bogliolo 378 - 383
ED. RIUNITI, Roma: C. Luporini 502 - 522, G. Prestipino 523 - 529, M. Rossi 285 - 289
FELTRINELLI, Milano: N. Badaloni 441 - 456
GIANNINI, Napoli: G. Palomba 362 - 365
ISTITUTO STUDI FILOSOFICI, Roma: V. Mathieu 344 - 347
LATERZA, Bari: L. Colletti 462 - 465, M. Dal Pra 426 - 432, E. Garin 210 - 222
LIBRERIA SCIENTIFICA EDITRICE, Napoli: C. Carbonara 275 - 281, A. Masullo 282 - 284, G. Prestipino 165 - 170
MARZORATI, Milano: A. Caracciolo 334 - 341, M. F. Sciacca 179 - 198
MORANO, Napoli: A. Caracciolo 341 - 343, P. Piovani 176 - 178, 271 - 274
MURSIA, Milano: L. Pareyson 205 - 206, M. Perniola 310 - 316
NISTRI LISCHI, Pisa: S. Timpanaro 530 - 543
LA NUOVA ITALIA, Firenze: A. Capitini 352 - 361

PALUMBO, Palermo: G. Prestipino 324 - 329
PARENTI, Firenze: E. Papi 496 - 501
QUERINIANA, Brescia: I. Mancini 384 - 394
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE, Torino: G. Girardi 371 - 377
SOCIETÀ NAPOLETANA STORIA PATRIA, Napoli: A. Parente 191 - 204
STUDIUM, Roma: C. Fabro 366 - 370
TAYLOR, Torino: N. Abbagnano 241 - 262

Spis treści

Wstęp . 5

Bibliografia 92

Biogramy 95

Część pierwsza — FILOZOFIA A POLITYKA

Słowo wstępne . 123

Franco Lombardi

Śmierć filozofii, czyli historia filozofii poheglowskiej jako historia negacji filozofii 128

Luigi Pareyson

Próby zastąpienia filozofii nauką, religią, sztuką i polityką 133

Filozofia a ideologia 138

Italo Mancini

Dziewięć znaczeń terminu „ideologia" . 150

Cleto Carbonara

Uwarunkowanie aktu i polityczność myśli . 156

Ferruccio Rossi-Landi

Semiotyka a ideologia 161

Giuseppe Prestipino

Marksistowskie rozumienie pojęcia ideologii . 165

Część druga — PROBLEMY INTERPRETACJI. METODOLOGIA HISTORII FILOZOFII

Słowo wstępne 171

Pietro Piovani

O obiektywnym uwarunkowaniu wyboru tematyki badawczej przez historyka filozofii 176

Michele Federico Sciacca

Augustyn i Tomasz . . . 179
Croce jako kryptomarksista . 189

Alfredo Parente

Croceańskie pojęcie witalności . 199

Luigi Pareyson

Prawda a interpretacja. Nie mistycyzm niewyrażalnego, lecz ontologia niewyczerpalnego 205

Ugo Spirito

Omnicentryzm . 207

Eugenio Garin

Uwagi o sposobie uprawiania historii filozofii. Tekst a życie społeczne 210
Uwagi o filozofii włoskiej XX wieku 216

Część trzecia — FILOZOFIA CZŁOWIEKA

Słowo wstępne . . 223

Augusto Guzzo

Egologia . . . 226

Michele Federico Sciacca

Człowiek, istota „niezrównoważona". 228
Więź z innymi ludźmi jest czymś istotnym dla ontologicznej struktury człowieka 231
Problemy wychowania 234
Śmierć i nieśmiertelność 237

Nicola Abbagnano

Egzystencjalizm jako filozofia możliwości . . . 241
Albo śmierć, albo przeobrażenie egzystencjalizmu . 244

Pietro Prini

Rozum programujący . . 263

Pietro Piovani
Historyzm jako filozofia indywidualności . 271
Pluralizm etyczny 273

Cleto Carbonara
Osoba i wolność . 275

Aldo Masullo
Wspólnota jako fundament . 282

Mario Rossi
Przeciwko negacji deontologicznej . 285

Część czwarta — FILOZOFIA SZTUKI

Słowo wstępne 291

Luigi Pareyson
Filozofia w dziele sztuki . 295

Alberto Caracciolo
Muzyka a filozofia. „Historyczność" i „polityczność" sztuki w ogóle, a muzyki w szczególności 297

Cleto Carbonara
Estetyka treści. Krytyka estetyki Crocego . 306

Mario Perniola
Alienacja artystyczna . 310

Mario Rossi
Problematyka nadbudowy artystycznej . 317

Giuseppe Prestipino
Trzy perspektywy w rozważaniach Marksa o sztuce . 324

Część piąta — FILOZOFIA RELIGII. PROBLEM DIALOGU

Słowo wstępne . . 331

Alberto Caracciolo
Perspektywy religii . . 334
Filozofia religii . . . 341

Vittorio Mathieu
Mit a pojęcie 344

Guido Calogero
Filozofia dialogu. Tolerancja, krytycyzm, „dialogika" 348
Aldo Capitini
Realność wszystkich. Podstawowa zasada współczesnej reformy religijnej 352
Współobecność martwych i żyjących 357
Giuseppe Palomba
Problem „ochrzczenia marksizmu" . 362
Cornelio Fabro
Ateizm współczesny 366
Giulio Girardi
Fenomenologia dialogu pomiędzy katolikami a ateistami 371
Luigi Bogliolo
Ateizm a chrześcijaństwo. Konfrontacja dialektyczna 378
Italo Mancini
Teologia jako budowanie przyszłości . 384
Giuseppe Prestipino
Marksistowska teoria religii . 395

Część szósta — FILOZOFIA NAUKI I PROBLEMATYKA METODY NAUK PRZYRODNICZYCH

Słowo wstępne . 403
Giuseppe Semerari
Materializm a przyrodoznawstwo 406
Giuseppe Prestipino
Nauki „przyrodnicze" a metoda nauki w ogóle . 413
Mario Rossi
Problem unifikacji nauk . 418

Część siódma — SPÓR O HISTORYZM I DIALEKTYKĘ. INTERPRETACJA MARKSIZMU

Słowo wstępne 421

Mario Dal Pra
Dialektyka u Marksa 426
Cleto Carbonara
Pojęcie wolności w heglizmie i w materializmie dialektycznym 433
Nicola Badaloni
Marksizm jako historyzm 441
Galvano Della Volpe
Logika . . . 457
Lucio Colletti
Marksizm a dialektyka . 462
Giuseppe Vacca
Ocena dellavolpizmu . 466
Luciano Gruppi
Marksizm a inne kierunki filozoficzne . 474
Enzo Paci
Znaczenie człowieka u Marksa i u Husserla . 478
Fulvio Papi
Przesłanki do krytyki redukcji marksizmu do egzystencjalistycznej antropologii 496
Cesare Luporini
Marks według Marksa 502
Giuseppe Prestipino
Sposób „historyczny" i sposób „logiczny": czy aby na pewno Engels nie rozumiał Marksa? 523
Sebastiano Timpanaro
Materialistyczna filozofia kultury . 530
Mario Rossi
Kultura i rewolucja . 544
Skorowidz osób 549
Skorowidz rzeczowy 562
Skorowidz wydawnictw włoskich . 568

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Wydanie pierwsze. Nakład 2500 + 200 egz.
Arkuszy wydawniczych 26. Arkuszy drukarskich 36.
Papier druk. sat. kl. IV 82 × 104 80 g.
Oddano do składania 13 X 1976 r. Podpisano do druku 13 VIII 1977 r.
Druk ukończono w sierpniu 1977 r.
Zamówienie nr 3258/76. C-28-1045/77. Cena zł 46,—

Rzeszowskie Zakłady Graficzne

Errata

strona	wiersz	jest	winno być
6	9 od góry	chce być,	chce być),
74	5 od dołu	Przecież to nam mówi	Przecież to nam coś mówi
94	11 od góry	borgese	borghese
98	15 od dołu	nr	na
111	14 od góry	polityczne	polityczna
118	3 od dołu	powtórzony wiersz	renze 1974). Por. J. Ugniewska, recenzje książek Timpanara,
157	14 od góry	sytuacja	sytuację
274	7 od dołu	niesprawdzalne	niesprowadzalne

Cena zł 46,—